This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

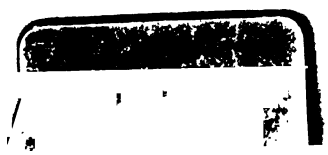
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600108110H



Dr. A. Neander's

theologiſche Vorleſungen.

Herausgegeben

durch

Dr. J. Müller.

I.

Die chriſtliche Dogmengeſchichte,

herausgegeben von Dr. J. L. Jacobi.

Berlin.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

1857.

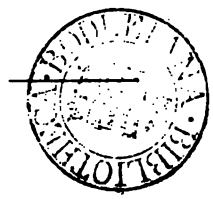
Dr. A. Neander's

christliche Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. J. L. Jacobi,
ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.



Erster Theil.

Berlin.
Verlag von Wiegandt und Grieben.
1857.

110. m. 153.

Unter dem geſetzlichen Vorbehalt einer künftigen eigenen Ueberſetzung in fremde Sprachen.

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Dr. W. Hoffmann,

Hofprediger an der Domkirche zu Berlin,

Wirklichem Ober-Consistorialrath, General-Superintendenten

der Kurmark, Ritter ꝛc. ꝛc.

als Zeichen

herzlicher Verehrung

gewidmet

von

dem Herausgeber.

Vorrede.

Neanders Vorleſungen über die chriſtliche Dogmengeſchichte gehörten zu denen, welchen er beſondere Wichtigkeit beilegte und welche er mit vorzüglicher Liebe behandelte. Seine Zuhörer erinnern ſich mit Intereſſe der lebendigen Zeichnung, in welcher er die Geſtalten der großen Männer an ihnen vorüberführte, und wie er, ergriffen von der Macht des chriſtlichen Lebens in ihnen, den Entwicklungsgang deſſelben mitempfindend darſtellte. Von der Wahrheit und Größe der Ideen gehoben, zog er den Zuhörer in die Bewunderung ihrer Erhabenheit hinein und theilte ihm etwas mit von der Liebe für die großen Geiſter, die ihn ſelbſt erfüllte. Mußte er Mängel rügen, ſo that er es ernſt, aber doch wie einer, der ſich der eigenen wohl bewußt iſt.

Neander verband ſtets das Ethiſche auf das innigſte mit dem Wiſſenſchaftlichen ſeiner Aufgabe. Tiefe Wahrhaftigkeit war ein Grundzug ſeines Weſens; ſie hielt ihn ab, ſelbſt die Wahrheit mit unlauteren Mitteln fördern zu wollen. Dieß hat er häufig und grade da bewieſen, wo ſein Verhalten ihm oft und noch neuerlich von denen, die minder genau mit den Umſtänden bekannt oder minder wähleriſch in den Mitteln ſind, zum Vorwurf gemacht worden iſt. Wahrhaftigkeit iſt es auch, welche Vertrauen gewinnend aus ſeinen Werken anſpricht, denn wenige Hiſtoriker waren gleich ihm im Stande, das Geſchichtliche mit ungetrübter Receptivität aufzunehmen und wiederzugeben. Seine Methode hat etwas Reflectirendes, weil er Vermuthung und Gewißheit ſcharf auseinander hält und die gefundene Wahrheit durch verweilende Betrachtung fruchtbar zu machen liebt; wenn aber ächte Objectivität nicht bloß in der Zuverſichtlichkeit des Behauptens, ſondern

in wahrhafter Darſtellung des Wirklichen beſteht, ſo iſt ſelten ein ſo hoher Grad derſelben von einem Hiſtoriker erreicht worden. Die Verſuchung, welche eine der ſchwerſten iſt, die Geſchichte nach Abſichten und Anſichten, ſeien es dogmatiſche oder nicht dogmatiſche, zu modeln, berührte ihn kaum; er hatte ſie in ſeiner Selbſtloſigkeit zum Voraus überwunden und ſprach es bei Gelegenheit aus, wie ihm nichts leichter zu ſein ſcheine, als die geſchichtlichen Erſcheinungen gelten zu laſſen, was ſie ſeien. Und doch war er mit den Gefühlen eines kräftigen Gemüthes ſtark in Liebe und Abneigung, und war es nicht eine kalte Ruhe, welche er den Gegenſtänden gegenüber bewahrte, ſondern auch für die Kirchengeſchichtſchreibung hielt er es feſt, daß das Herz den Theologen mache. Dieſelbe Hingebung an das thatſächlich Geſchichtliche und dieſelbe Wahrheitsliebe trieb ihn zu dem gründlichſten Quellenſtudium an; aus eigener Anſchauung wollte er die Ereigniſſe, gleichſam von Angeſicht zu Angeſicht die Perſonen kennen lernen. Dann richtete er ſeinen tiefen Blick auf das Leben in ſeiner Ganzheit und Innerlichkeit, ahnend drang er in den verborgenen Grund der Erſcheinungen und ergänzte er, wo der Bericht den Zuſammenhang verſchwieg. Hatte er das religiöſe Weſen erfaßt, ſo entwarf er mit vorſichtigen, aber ſicheren Zügen die Umriſſe des Charakters der Zeiten und Perſonen, und lehrte aus dem Ganzen der Entwicklungen das Einzelne, namentlich auch die Lehrbeſtimmungen, verſtehen. Mochte ihm der Sinn für Aeußeres zuweilen verſchloſſen ſein, ſo war doch der innere Sinn für die chriſtliche Bedeutung um ſo geweckter, und indem er die Geſchichte den Kleinlichkeiten und dem Gewirr des Vielerlei entnahm, ward durch ſeine Hand etwas von der contemplativen Ruhe über ſie ausgegoſſen, welche ſeinem Geiſte eigen war und welche der Beharrlichkeit der ewigen bewegenden Prinzipien entſpricht, in deren Betrachtung er ſo gern verweilte. Dennoch, bei dieſer Einfachheit und Innerlichkeit, welche Vielſeitigkeit und Lebendigkeit in der Auffaſſung des Eigenthümlichen! Es war ſein Lieblingsge-

ſichtspunkt, die Wirkſamkeit des einen Evangeliums in der Mannichfaltigkeit menſchlicher Gaben zu beobachten, und das Chriſtenthum als eine Kraft Gottes zu verſtehen, welche das Heil uber alle Seiten der menſchlichen Natur ausbreitet. Am verwandteſten fühlte er ſich ſelbſt den Geiſtern, die, in ſanfterem Uebergange zur Gnade, ſie als eine Verklärung des rein Menſchlichen erfahren; aber auch die heftigeren Schwankungen eines Gemüthes, in welchem ein kämpfendes Chriſtenthum ſeine Stätte gefunden, wußte er in voller Bedeutung zu würdigen. Ob er daher die Liebe des Evangeliums in dem Chryſoſtomus, oder den Glauben in Auguſtin, die erhabene Ruhe jenes unter den Stürmen des äußern Lebens, oder die innern Kämpfe dieſes ſchildert, man wird das gleiche ſympathetiſche Intereſſe, das gleiche Verſtändniß wie aus eigenem Erlebniß finden. Die beſchauliche Stille des klöſterlichen Lebens, wie die raſtloſe Thätigkeit eines Bonifacius, iſt mit derſelben liebevollen Gründlichkeit behandelt. Seine Neigung führte ihn vorzüglich den grundlegenden und freieren Entwicklungen zu, welche näher an das apoſtoliſche Zeitalter *grenzen*; wer aber hat die ſcholaſtiſche Spekulation in ihren ſtreng kirchlichen, wie in ihren freieren Formen, in ihren dialektiſchen, wie in ihren myſtiſchen Verzweigungen genauer verfolgt und mit mehr religiöſer und ſpekulativer Einſicht beſchrieben, als er, dem man für nicht wenige ihrer Leiſtungen ein neues Verſtändniß verdankt?

Was man in ſeiner Behandlung der Perſonen, Parteien und Zuſtände wahrnimmt, das gilt auch von den einzelnen Dogmen. Von der Grundvorausſetzung aus, daß das Chriſtenthum ſeinem ſubjectiven Weſen nach Erfahrung der Thatſache der Erlöſung an dem Herzen, die Dogmen aber der begriffliche Ausdruck des chriſtlichen Lebens ſeien, ſieht er ſie darauf an, wie weit in ihnen die Gemeinſchaft mit Chriſto das Belebende ſei. Jedes Dogma war ihm eine Antwort auf eine Frage des religiöſen Bedurfniſſes, und er bemühte ſich zu ermitteln, welches dieſes ſei,

unter welchen Bedingungen es entstanden, unter welchen der Versuch gemacht sei, es zu befriedigen. Mit dieser Geduld der Liebe und der Forschung ist es ihm gelungen, selbst aus karrikirten und unter der tausendjährigen Vernachlässigung gleichsam rostenden Formen das Gold einer göttlichen Wahrheit hell glänzend hervorleuchten zu lassen. In dem Labyrinth der gnostischen Systeme, wie unter der harten Kruste der Scholastik erspähte er die christliche Wahrheit; mit freudigem Genügen aber stellte er besonders diejenigen Entwicklungen dar, wo, wie in den protestantischen Grunddogmen, der Vollgehalt evangelischen Bewußtseins in einfacher Gestalt sich zu erkennen gab. Jedoch eingedenk des apostolischen Wortes, daß wir den himmlischen Schatz in irdischen Gefäßen tragen, erkannte er in allen Systemen etwas dem ewigen Inhalt der göttlichen Offenbarung Unadäquates; reines Licht allein in ihr, überall sonst eine freilich sehr ungleiche Mischung von Licht und Schatten. Er glaubte mit begeisterter Zuversicht an den Sieg der Wahrheit, aber er kannte auch die Gewalt der Sünde, und die Anerkennung der relativen Nothwendigkeit irrthümlicher Erscheinungen war bei ihm daher stets verbunden mit dem Hinweis auf das Bedürfniß gegenseitiger Ergänzung. In allem diesem bewunderte er die Thaten der πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ (Ephes. 3, 10); er setzte seiner Geschichtschreibung als höchste Aufgabe, ein Zeugniß zu sein von ihr und von der eigenthümlichen Macht des christlichen Lebensprinzipes, welches einigend, reinigend und herrschend durch alle Gegensätze, Verdunklungen und Hemmungen hindurchwirkt.

Auf dieser Anschauung eines lebendig sich entwickelnden Prinzipes beruht auch die Methode der Composition in seinen historischen Werken, welche er selbst die organisch-genetische zu nennen pflegte. Er besaß ein großes Talent für die Wahrnehmung des geschichtlichen Zusammenhangs; wo Andern sich die Unterschiede in systematisirten Gegensätzen darstellen, ordneten sie sich ihm mit Leichtigkeit nach der unmittelbaren und lebendigen

Verknüpfung des Werdens. Wie er ſeinem großen Geſchichtswerk das Gleichniß vom Senfkorn voranſtellte, ſo ſah er dem Wuchs des chriſtlichen Lebens auch im dogmenbildenden Prozeſſe zu, in welchem es vom Keime zum Stamme ward, der immer ausgebreitetere Zweige, Blüthen und Früchte hervorbrachte.

Wir wiſſen, daß die perſönliche und wiſſenſchaftliche Bedeutung des Mannes, durch welchen nicht Geringes zur Erneuerung des chriſtlichen Standes und der Theologie unſerer Kirche gewirkt worden iſt, bei Vielen in dankbarem Gedächtniß ſei, und ſie iſt von Herrn Dr. Ullmann noch vor Kurzem trefflich geſchildert worden. Dennoch ſcheint unleugbar, daß andern in die abgeleiteten Gegenſätze ſich verlierenden Zeitgenoſſen das Verſtändniß einer ſolchen einfachen Größe, wie ſie in Neander war, mehr und mehr entſchwindet. Viele, deren chriſtliche Frömmigkeit er hochſchätzte, an denen er es aber mangelhaft fand, daß ſie ſie ausſchließlich nur in ihrer Form gelten ließen, meinen über die Stufe ſeines Chriſtenthums hinausgegangen zu ſein und ſehen von ihrem dogmatiſtiſchen Standpunkt auf ihn als einen Halbgläubigen zurück. Freilich da man in dieſer Richtung häufig nur zu ſchnell fertig wird, ſind auch ſie zum Theil ſchon überholt und mögen es denn hinnehmen, daß ſie von den weiter Vorgeſchrittenen als Dreiviertelgläubige rubricirt werden.

Die allgemeinen Einwendungen haben ſich beſonders gegen die Art und Weiſe ſeiner bibliſchen Kritik und den Standpunkt und Maßſtab ſeines hiſtoriſchen Urtheils gerichtet. Wem der Glaube an die göttliche Offenbarung ſich nur in einem mechaniſchen und ungeſchichtlichen Inſpirationsbegriff, der ſogar die Sammler des Kanons mit begreift, vollendet, wird ſich ſchwer hineinfinden in die Vereinigung kindlich demüthigen Glaubens und freier Schriftforſchung, welche er zu behaupten wußte. In der andern Beziehung hat man die Objektivität vermißt, bald weil die ordnenden Geſichtspunkte, unter welche die Entwicklungen geſtellt ſind, nicht bis zu den allgemeinſten Formen des begrifflichen Prozeſſes zurückgeführt, bald

weil ſie zu allgemein und nicht eng an das orthodoxe Syſtem der Kirche angeſchloſſen ſeien. Was das Erſte betrifft, ſo iſt es grade ein Zeugniß für ſeinen hiſtoriſchen Sinn, daß er ſich der täuſchenden Objektivität abſtrakter und in ihrer Anwendung unwahrer Formen entſchlug und bei den Kategorien realer und lebendiger geſchichtlicher Mächte ſtehen blieb. In Betreff des Zweiten aber bemerken wir, daß er doch nicht ganz, wie Herr Dr. Kurtz meint, von „Mißachtung und Verkennung der Bedeutung und des Werthes objektiven Kirchenthums" eingenommen war. Schon die Darſtellung des Mittelalters, der Zeit der größten Macht des objektiv Kirchlichen, hätte ihn überzeugen können, daß Neander dieß wohl zu ſchätzen wußte, wo es naturwüchſige Form des chriſtlichen Lebens war. Auf dieſes Innerliche, Perſönlichſte kam es ihm allerdings vor allem Uebrigen an. Wenn die überwiegende chriſtliche Kraft ſich mit den objektiv kirchlichen Formen verband, wie zur Zeit Abälards, ſo fand er den Sieg derſelben berechtigt, ohne darum die gleichzeitige Unterdrückung der Keime der Wahrheit und die verwerflichen Mittel, deren man ſich im Einzelfalle bediente, zu rechtfertigen. Und iſt es denn nicht durch alle Zeiten hin beſtätigt, daß kein Fehler der traditionell kirchlichen Partei näher lag, als Argwohn gegen jede Abweichung und Unterdrückung auch der berechtigten? Wenn in neuerer Zeit der Individualismus zu einem verwirrenden Uebermaß gediehen iſt, hat dieß nicht einen Hauptgrund darin, daß nicht im Mittelalter, nicht einmal in den ſpäteren Decennien der Reformationszeit, geſchweige denn während der Blüthezeit proteſtantiſcher Orthodoxie die Anſprüche der individuellen Auffaſſung des Evangeliums von der herrſchenden Partei, wie ſie es verdienen, gewürdigt worden ſind? Wird Herr Kurtz vertreten wollen, wie Wickleſ, Huß, Johann Arndt im Namen der Orthodoxie behandelt ſind, und wo bleibt nach ſeinen Vorausſetzungen für Luther das Recht, gegen das objektiv Kirchliche ſich zu erheben, wenn er nicht mit Neander und Luther ſelbſt die Objektivität des Evangeliums höher hält,

als die der Kirche? Nicht beſeitigen, noch unterordnen unter das Individuelle wollte Neander das Objektive der Kirche, ſondern den Kreis deſſelben einſchränken, damit auch jenes Raum und Bewegung gewinne und zum Frommen der Kirche ſelbſt gegen die Kirche vom Evangelium zeugen könne. Was aber mit dem Behaupten kirchlicher Objektivität, wenn man kein Wort hat für den andern Faktor des Lebens, namentlich im Gebiet hiſtoriſcher Betrachtung gewonnen ſein ſoll, iſt ſchwer abzuſehen. Noch mehr müſſen wir uns daher wundern, daß ein ſo gründlicher Hiſtoriker, wie Herr Dr. Schaff, ſeine ſonſt liebevolle und einſichtige Anerkennung der Neanderſchen Geſchichtſchreibung durch ähnliche Bemerkungen beſchränkt hat. Wir wiſſen nicht, wie es ein Tadel ſein ſoll, der ſie treffe, daß ſie Chriſtliches und Kirchliches mehr oder weniger im Gegenſatz faſſe. Giebt es denn eine kirchliche Gemeinſchaft, welche behaupten dürfte, daß ihr geſammtes kirchlich anerkanntes Syſtem in allen Einzelheiten reiner Ausdruck des Evangeliums ſei? Iſt es alſo nicht Thatſache, daß Chriſtliches und Kirchliches überall in einem noch nicht vollendeten Streben nach Ausgleichung, alſo beziehungsweiſe und je nach der Entwicklungsſtufe des Kirchlichen mehr oder weniger im Gegenſatz begriffen iſt? Ebenſo wenig ſcheint ein Gegengrund in der Aufzählung von Männern der verſchiedenſten Zeiten zu liegen, welche ſämmtlich ſtrenger kirchliche Vorausſetzungen feſthalten; denn abgeſehen von dem, was etwa der heilige Bernhard und ähnliche Männer für geſchichtliche Betrachtung geleiſtet haben würden, ſchließen ſich dieſe Standpunkte um ſo mehr aus, je beſtimmter ſie das kirchliche Syſtem ihrer Zeit inne hielten, und wenn denn doch Jeder auf den ſeinigen Recht haben ſoll, ſo ſcheint grade dadurch diejenige Betrachtung erfordert zu werden, welche einen allgemeineren Maßſtab des Chriſtlichen anlegt. Nicht als ob nicht auch dieſer mit Befangenheit gehandhabt werden könnte; wo er aber mit Neanders ſicherer Erkenntniß von dem Weſen des Evangeliums angewendet wird, iſt dieſe Gefahr offenbar geringer, als

wo Exclusivität gegen jede Abweichung zur Gewissenssache gemacht wird.

Daraus erklärt sich auch wohl, daß Herr Dr. Kahnis die Tiefe in dogmatischen Beziehungen ihm abspricht. Zur Würdigung dieser Ausstellung verweisen wir auf die Behandlung derjenigen Theile der Geschichte, wo die tiefsten Ideen zur Sprache gekommen sind, der Entwicklung Augustins und seines Kampfes mit Pelagius, des Anselm, Bernhard, Thomas von Aquino, der Reformation; nicht zu gedenken der Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe. Was kann es Tieferes für das christliche Denken geben, als überall den Spuren des Sohnes Gottes nachzugehen? Selbst Herr Dr. Hengstenberg hat es ja anerkannt, wie Neander in der Geschichtschreibung der Kirche dadurch eine neue Bahn gebrochen habe, daß es ihm gegeben worden, überall Christum zu erblicken, auch da, wo sein Bild uns nur verdunkelt und entstellt entgegentritt. Neander seinerseits würde in der übertriebenen Bedeutung, welche dem Dogma im Vergleich zum christlichen Leben beigelegt wird, in dem ungebührlichen Gewicht, welches die dogmatischen Unterschiede der reformatorischen Hauptkirchen erhalten, in der katholisirenden Ueberschätzung der Auctorität der Kirche, worin sich ein pelagianischer Keim verbirgt, in dem unevangelischen Amtsbegriff, in der puseyitischen Betrachtung des Sacramentes, in der Einführung des opus operatum, — er würde in diesen Beimischungen, mit denen gegenwärtig die sogenannte lutherische Theologie versetzt ist, vermuthlich mit größerem Rechte die Merkzeichen beginnender Verseichtung finden, und es würde ihm nicht schwer fallen, auch bei Herrn Dr. Kahnis Spuren davon nachzuweisen. Vielleicht hat es auch zu Neanders historischem Tiefblick auf dogmatischem Gebiet gehört, daß er der Ansicht war, die Repristination des lutherisch-kirchlichen Dogmas im vollen Umfang sei unmöglich, weil die Prämissen fehlen. Wir verweigern dem Talent und Verdienst, was auf jener Seite vorhanden ist, keineswegs die Anerkennung, allein es scheint uns

unter dem viel gebrauchten Namen der Auctorität und Objektivität der Kirche nicht ſelten eine ſehr geſpreizte Subjektivität und ſpielende Willkür ihr Weſen zu treiben; und wenn denn wirklich die exakte Uebereinſtimmung mit dem ganzen Syſtem des kirchlichen Dogmas unumgänglich nothwendig zu einer genügenden kirchlichen Einheit iſt, und die Erweiterung derſelben über die Differenzpunkte der proteſtantiſchen Kirchen hinaus ſo harte Vorwürfe verdient, als ſie unabläſſig geäußert werden, dürfte man da nicht um ſo mehr erwarten, daß auf dieſer Seite jene Conformität *aufs* genaueſte vorhanden ſei? Statt deſſen wird kaum eine eingehendere Darſtellung dogmatiſchen Inhalts erfolgt ſein, gegen welche nicht der Vorwurf bedeutender Unkirchlichkeiten gerichtet worden iſt. Wir unſerer Seits wollen wegen des Materiellen keine Anklage erheben, wir machen nur dieſe Verbindung eines weit gehenden Synkretismus der Lehre, dem grade die begabteſten Männer ſich nicht entziehen können, mit dem Anſpruch auf ein ſcharf abgegrenztes Kirchenthum als ein Zeugniß bemerklich, daß unſere Zeit, unfähig ein neues Syſtem zu ſchaffen oder in der Wiederholung des alten ſich zu befriedigen, ihres vermittelnden Charakters eingedenk bleiben muß, und wir bitten, daß man die Freiheit, welche man ſich geſtattet, auch Andern gewähre.

Wir können daher nicht anders urtheilen, als daß Neanders von demüthiger Hingebung an den Heiland durchdrungene und von warmer Liebe zu allen, in denen ſein Geiſt wirkte, getragene, freie Geſchichtſchreibung noch immer ihr Recht behaupte, und wir hoffen, daß ihre Vorzüge auch dieſem in abgeleiteter Geſtalt vorliegenden Werke nicht ganz entgangen ſein werden. Ein von ihm ſelbſt zur allgemeinen Veröffentlichung beſtimmtes Buch, oder auch nur eine von ihm wörtlich niedergeſchriebene Vorleſung würde ſie ohne Zweifel in weit vollkommnerem Maße aufzeigen; doch haben mir durch die Güte mehrerer ſeiner ehemaligen Zuhörer genau und einſichtsvoll nachgeſchriebene Hefte aus der Zeit ſeiner Blüthe zu Gebot geſtanden, welche ich mit Hülfe ſeiner All-

gemeinen Kirchengeſchichte, ſo weit ſie reicht, zu einem Ganzen zuſammenzufügen verſucht habe. Das, was ſeinen Vorleſungen ſo viel Anziehendes verlieh, die freie Behandlung in ſtets erneuter Production, machte hiebei eine Hauptſchwierigkeit. Auch war es unerläßlich, die etwas loſe und monotone Beſchaffenheit des Styls, welche man im mündlichen Vortrag leichter erträgt, für die Lektüre zu mindern. Ich habe die Vorzüge der einzelnen Hefte dieſem Werke zu erhalten geſucht, und mich auf die nothwendigſten Veränderungen des Ausdrucks beſchränkt. Die litterariſchen Nachweiſungen enthalten das Wichtigere. Eine größere Fülle derſelben ſchien mir einem zur Einführung in das Studium der Dogmengeſchichte beſtimmten Buche nicht angemeſſen zu ſein. Wer mehr davon bedarf, wird durch das Angegebene leicht zu weiterer Kenntniß geführt werden. Neander hat die Worte der Quellen ſehr reichlich in die Darſtellung aufgenommen; es war daher bei der Mehrzahl der Anführungen nur erforderlich, den örtlichen Nachweis hinzuzufügen. Doch habe ich, wo das Verſtändniß des Zuſammenhanges oder die Eigenthümlichkeit der Worte es wünſchenswerth erſcheinen ließ, den Grundtext darunter geſetzt. Seit Neanders Tode ſind mehrere bis dahin unbekannte Quellen entdeckt, welche beſonders die Kenntniß der altkirchlichen Zeit vervollſtändigen. So ſehr ſie noch einer genaueren Durcharbeitung bedürfen, ſo ſcheint doch eine nicht geringe Zahl von Reſultaten bis zu dem Grade gereift, daß ſie in das Werk aufgenommen werden durften. Ich habe ſie, mit Ausnahme der allgemeinen Erörterung über Hippolytus, welche mir in den Text zu gehören ſchien, in Anmerkungen unter dem Text hinzugeſetzt, alle Notizen aber, für welche mir die Verantwortlichkeit zukommt, mit (J.) bezeichnet. Auch abgeſehen von dieſen Zuſätzen verhält ſich das Werk zu den dogmenhiſtoriſchen Theilen der Allgemeinen Kirchengeſchichte Neanders nicht bloß wie ein Auszug, ſondern es bietet in der Einleitung, wie in der Dogmengeſchichte ſeit der Reformation, und in vielen einzelnen Erörterungen treffliche Er-

gänzungen dar. Daher hoffe ich, es werde neben dem vielen höchſt Anerkennenswerthen, was neuerlich von andern Seiten für die Dogmengeſchichte geſchehen iſt, noch immer mit Vortheil benutzt werden. Möge es vor allem dem Lebenszwecke des Urhebers getreu ſein, in der Zerklüftung der Parteien auf den hinzuweiſen, welcher das Haupt nicht bloß einer ſtreitenden Partei, ſondern der ſtreitenden Kirche iſt.

Halle, am Michaelistage 1856.

J. C. Jacobi.

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine Einleitung. S. 1—32.

1. Begriff der Dogmengeschichte. S. 1—6.

Das Wort δόγμα bei Plato und Sextus Empirikus 1. im neuen Testament 1—2. bei den Kirchenvätern 2. Aufgabe der Geschichte 2—3. Verhältniß des Christenthums zur Geschichte 3. Verhältniß des Dogma zum Wesen des Christenthums 3—4. Begriff der Dogmengeschichte 4. Mythologie, Priesterlehre und Philosophie der Naturreligionen 4—5. Verschmelzung der Lehre und des Staatslebens im Judenthum 5. Selbständigkeit der Religion im Christenthum und Darstellung derselben als Lehre 5—6.

2. Bedeutung der Dogmengeschichte im Verhältniß zu den angrenzenden Disciplinen. S. 6—9.

Verhältniß der Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte 6. zur Geschichte der Dogmatik 6—7. zur Symbolik 7—8. Umfang der Dogmengeschichte 8—9. Begrenzung derselben durch die neutestamentliche Theologie und die Statistik 8. Verhältniß der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie 9.

3. Bedeutung des Studiums der Dogmengeschichte für den Kirchenlehrer. S. 9—12.

Zwei verschiedene Auffassungen des Begriffs der Theologie 9—10. Verhältniß der Dogmengeschichte zu denselben 10. Bedeutung der Dogmengeschichte für das Verständniß der kirchlichen Gegenwart 10—11. Selbstzweck der Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte der christlichen Wahrheit 11—12.

4. Die rechte Behandlungsweise der Dogmengeschichte. S. 12—20.

Darstellung der Geschichte in Form der Chronik 12—13. Pragmatismus, äußerlicher und psychologischer 13—14. Organisch genetische Auffassung der Dogmengeschichte 14—15. Einseitig spekulative Auffassung 15—16. Begriff der Häresie 16. Historischer und dogmatischer Sinn des Wortes Häresie 16—17. Unparteilichkeit 17—19. Die Betrachtung der Dogmengeschichte von einem über die Geschichte der Kirche erhabenen Standpunkte (Strauß) 19—20.

5. Anordnung der Dogmengeschichte. S. 20—24.

Zeit- und Sachordnung mit einander verbunden 20. Periodeneintheilung nach Epochen 21. Die apologetische Periode bis Anfang des 4. Jahrh. 21—22. Die systematisch-polemische Periode bis Ende des 6. Jahrh. 22. Uebergangszeit

bis Ende des 11. Jahrh. 22. Ausbildung des Katholicismus, Scholaſtik 22—23. Die Reformation, lutheriſches und reformirtes Dogma 23. Stagnation im 16. und 17. Jahrh. 23. Kritiſche Periode ſeit Semler 23. Erneuerung der Theologie ſeit Schleiermacher 24.

6. Von den Quellen und der Litteratur der Dogmengeſchichte. S. 24—25.
Unmittelbare und mittelbare Quellen 24.

7. Die Geſchichte der Dogmengeſchichte. S. 25—32.
Die alexandriniſche Schule 26. Clemens 26. Facundus von Hermiane 27. Stephanus Gobarus 27. Sententiae 27. Der Scholaſtiker Walard 27. Erasmus 28. Dogmengeſchichtliche Arbeiten ſeit der Reformation in polemiſch-apologetiſchem Intereſſe 28. Mängel des katholiſchen Standpunkts 28. Standpunkt des Proteſtantismus 28—29. Freiere Entwicklung in der reformirten Kirche ſeit dem Auftreten des Arminianismus, beſ. des Joh. Clericus 29. in der lutheriſchen Kirche ſeit Calixtus und Spener 29. Gottfr. Arnold 30. Pragmatiſche Behandlung ſeit Mosheim 30. Walch 30. Anregung des kritiſchen Elements durch Semler 30. Zeit der kritiſchen Zerſetzung und des äußerlichen Pragmatismus 31. Wiſſenſchaftlichere Behandlung in neuerer Zeit 31. Literatur der Dogmengeſchichte 31—32.

Erſte Hauptperiode. S. 33—436.

Vom Schluſſe des apoſtoliſchen Zeitalters bis in die Zeit Gregors I. (gegen 600 n. Chriſto).

Erſte Periode. S. 33—269.

Vom Schluſſe des apoſtoliſchen Zeitalters bis in die Zeit Conſtantins d. Gr. (bis Anfang des 4. Jahrh.)

Die apologetiſche Periode.

Allgemeine Dogmengeſchichte. S. 33—75.

Apologetiſcher Charakter der Theologie in der erſten Periode 33. Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum 33—34. zum Heidenthum, insbeſ. der helleniſchen Philoſophie 34—35. Judaismus und Hellenismus verglichen in ihrem Verhältniß zum Chriſtenthum 35—36. Der Orientalismus 36. Der Eſſenismus 36. Berührung des Judenthums mit helleniſcher Bildung in Alexandria 36—38. Die Religionsphiloſophie des Philo 38—40. Einfluß derſelben auf das Chriſtenthum, Entſtehung einer theoſophiſch-asceriſchen Gnoſis ſchon zur Zeit der Apoſtel 41. Ebionitismus 42—43. Gnoſticismus 43—48. Der Name γνῶσις, γνωστικός 43. Charakteriſtik der Gnoſis 44. Dr. Baur's Auffaſſung derſelben 44—45. Möhlers Ableitung der Gnoſis 45. Gegenſatz der Pneumatiker und Pſychiker 46. Einfluß des Gnoſticismus auf die Entwicklung der Dogmen 47. Jüdiſch-antignoſtiſche und gnoſtiſch-wiſſenſchaftliche Richtung in der Kirche 47—48.

Die Verſchiedenheit der Nationalitäten 48. Gegenſatz der römiſchen und griechiſchen 48. Nachwirkungen des johanneiſchen Geiſtes in Kleinaſien 48. Der

Montanismus 49 — 51. Auffassung desselben in der Baurschen Schule 49. Verbindung zwischen der kleinasiatischen und abendländischen Kirche 51. Irenäus 51 — 52. Hippolytus 52 — 54. Die φιλοσοφούμενα, ein Werk des Hippolytus 53. nicht des Cajus 53 — 54. Heidenchristlicher, nicht judenchristlicher Charakter der ersten römischen Kirche 54 — 55. Wissenschaftlicher Geist der nordafrikanischen Kirche 55. Tertullian 55 — 57. Tertullian als Montanist 57. Cyprian von Carthago 57 — 58. Einfluß dieser antignostischen Richtung auf die Entwicklung des Dogma 58. Das Buch Henoch 58. Hermias 58. Die kirchlich-gläubige Gnosis 58 — 59.

Verhältniß der platonischen Philosophie zum Christenthum 59. Der Neoplatonismus, Ammonius Saccas und Plotin 59 — 60. Verwandtschaft des Platonismus und Neoplatonismus mit dem Christenthum 60 — 61. Gegensätze des Platonismus zum Christenthum 61 — 63. Einfluß der aristotelischen Philosophie in einer negativen dialektischen Verstandesrichtung 63.

Vermittlung der Einwirkung des Platonismus auf die christliche Glaubenslehre durch die Apologeten 68. Justin der Märtyrer 63 — 64. Die alexandrinische Schule 64 — 65. Clemens über die hellenische Philosophie 65 — 66. Die Idee von der göttlichen Erziehung der Menschheit auf Christum hin 66. Das Verhältniß der γνῶσις zur πίστις bei Clemens 66 — 69. Gegensatz des Χριστιανισμὸς σωματικός zum πνευματικός bei Origenes 69. Die ἐπιδημία αἰσθητή und νοητή des λόγος 69. Unterordnung des Glaubens unter die Gnosis 69. Buchstäbliche und geistige Schrifterklärung 69. Drei Elemente in der Schrift 70. Leugnung des Historischen bei Differenzen in der evangelischen Geschichte 70. Clemens 70 — 71. Origenes 71. anfänglich buchstäbliche Auffassung der Schrift 72. später einseitiger Spiritualismus 72. Sein Verhältniß zu Clemens 72. zur neoplatonischen Philosophie 72. Ammonius Saccas sein Lehrer 72. Die Gnosis des Origenes 72 — 73. sein Streit mit Demetrius 73. seine Schriften 73 — 74. Gegensatz der streng kirchlichen Richtung 74. Bedeutung der Hauptrichtungen des dogmatischen Geistes, der praktisch-kirchlichen und der wissenschaftlichen origenistischen, für die Entwicklung der Dogmen 74 — 75.

Specielle Dogmengeschichte S. 75 — 269.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen. S. 75 — 103.

1. Von der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung als normativer Erkenntnißquelle. S. 75 — 87.

Bedeutung beider in den ersten Jahrhunderten 75 — 77. Polykarp und Papias 76 — 77. Sammlung der apostolischen Schriften zum Kanon 77. Justin und die ἀπομνημονεύματα der Apostel 77. Ignatius 77 — 79. Die regula fidei der Kirche, besonders den Gnostikern gegenüber 79. Die sedes apostolicae 79. Die Tradition der Kirche und die schriftlichen Urkunden als neben einander bestehende Erkenntnißquellen 79. Irenäus 79 — 82. Tertullian 82 — 85. Tertullian als Montanist 84 — 85. Allgemeine Stellung des Montanismus 84. Die neuen Offenbarungen durch den Paraklet und die übrigen Propheten 85. Cyprian 85. Die alexandrinischen Theologen 85 — 87. Clemens und Origenes über

die Tradition 85—86. Freie Auslegung der heiligen Schrift 86. Verhältniß der πίστις und γνῶσις bei Clemens 86—87. Gnostisch-esoterische Tradition bei den Alexandrinern 87.

2. Das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. S. 87—94.

Im Heidenthum das Gefühl der Unzulänglichkeit der Vernunft und das Bedürfniß nach einer Offenbarung 87—88. Platonismus 88. Neoplatonismus 88. Die Vernunft als höchster Maßstab in göttlichen Dingen vielleicht schon bei der Christuspartei in Korinth 89. bestimmt bei den Gnostikern Karpokrates und Epiphanes 89. Nicht überhaupt Rationalismus im Gnosticismus 89—90. Der gnostische Doketismus nicht rationalistisch, sondern übertrieben supranatural 90. besonders bei Marcion 91. Das Protestantische desselben 91. Valentinus über ursprüngliche Offenbarung 92. Die innere Offenbarung als höchste Norm bei den Gnostikern 92. Die clementinischen Homilien 92—93. Der Manichäismus 93. Die alexandrinische Schule 93—94. Irenäus über religiöse Erkenntniß 93. Erhebung der Alexandriner über die heilige Schrift 94. Origenes 94.

3. Die Lehre von der Inspiration (Theopneustie). S. 94—103.

Mangel einer systematischen Entwicklung dieser Lehre in dieser Periode 94. Jüdische Fassung derselben bei den Kirchenvätern 94—95. Philos Inspirationsbegriff 94. Die Gnostiker über das Verhältniß zwischen dem A. u. N. Testament 95. Marcion 95. Inspirationsbegriff der Gnostiker in Bezug auf das A. Testament 96. Irenäus 96. Die clementinischen Homilien 96—97. Im Montanismus 97. Tertullian 97. Miltiades und die Alexandriner 98. Inspirationstheorie einer antitrinitarischen Sekte 98—99. Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen im platonischen Inspirationsbegriff, besonders bei Plutarch 99. Justinus, über die Offenbarungen des göttlichen λόγος 99—100. Clemens 100. Drei Stufen der Inspiration bei Philo 100—101. Aehnliche Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen bei Origenes 101. seine Ansicht über die Differenzen in den Evangelien 101—102. Göttliches und Menschliches in der Inspiration unterschieden auch von Irenäus und Tertullian 102. Tertullian über das Buch Henoch 103.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 103—269.

a. Die Theologie im engern Sinne. S. 103—186.

1. Die Ableitung der Idee Gottes. S. 103—106.

Die Begründung der Gottesidee verschieden bei den platonischen und den nicht philosophischen Kirchenlehrern 103. Justinus 103. Theophilus von Antiochia 103. Clemens 103—104. Origenes 104. Tertullian 104. Beweise für die Einheit Gottes 104. Tertullian 105—106. Leugnung aller natürlichen Religion bei Marcion 105—106. Valentinus 106.

2. Gottes Wesen und Eigenschaften. S. 106—118.

Sinnlicher Anthropomorphismus im Heidenthum und Judenthum 106—107. abstracter Spiritualismus bei Philo und den Neuplatonikern 107. Die

Gottesidee des Chriſtenthums 107. Sinnliche Vorſtellungen von Gott bei den Chriſten 107. in den clementiniſchen Homilien 108. Melito von Sardes 108. die clementiniſchen Homilien, Tertullian und Lactantius 108—109. Geläutertere Vorſtellungen bei Irenäus 109. und Novatian 110. bei den Alexandrinern, beſonders Origenes 110—111. Der Anthropopathismus im Chriſtenthum vergeiſtigt 111—112. Die Neuplatoniker und Philo 111. Jüdiſcher Anthropopathismus bei den Chriſten 112. Die Gnoſtiker 112. Trennung des alt- und neuteſtamentlichen Gottes 112—113. Marcion 113. Gerechtigkeit und Liebe Gottes bei den Kirchenlehrern 113. Die göttlichen Eigenſchaften nach den Alexandrinern 113. Clemens 113. Origenes 113—114. Strafgerechtigkeit 114. Irenäus, Tertullian, Novatian, Lactanz 114. Tertullians Vertheidigung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit gegen Marcion 114—116. Der chriſtliche Begriff der göttlichen Allmacht 116—118. Origenes 116—118. ſein Wunderbegriff 117.

3. Die Lehre von der Schöpfung. S. 118—129.

Entſtehung der Welt nach der Lehre des Heidenthums 118. Platos Dualismus 118. Abſoluter Monismus des Neuplatonismus 118—119. Die Schöpfung nach der Lehre des Judenthums 119. Schöpfung aus nichts, ποιμὴν des Hermas 119. Kosmogonie der Gnoſtiker 119—123. Die Lehre des Baſilides nach Hippolytus 120—121 A. Valentin 120—121. Apelles 121—122. Der Demiurgos der gnoſtiſchen Syſteme 122—123. Irenäus 123. Die platoniſirenden Kirchenväter 123—129. Philos Begriff der ὕλη 123. Juſtin und Tatian 123—124. Hermogenes 124—125. Tertullian gegen Hermogenes 125—126. Origenes 126—127. Methodius als Gegner 127. Origenes über die Emanation der Geiſterwelt 127—129. Die ἀποκατάστασις 128. Origenes über die Materie 129.

4. Die Lehre von der Vorſehung. S. 130—133.

Chriſtliche und heidniſche Lehre 130. Gnoſtiſche 130—132. Marcion 131. Baſilides und Bardeſanes 131—132. Die Kirchenlehrer 132—133. Origenes über Vorſehung, Freiheit, Prädeſtination 133. Feſthaltung der creatürlichen Freiheit bei den Kirchenlehrern (Irenäus) 133.

5. Die Theodicee. S. 134—136.

Drei Klaſſen der Menſchen nach den Gnoſtikern 134. Irenäus 134—135. Lactantius und die Clementinen 135. Hermogenes 135. Origenes 135—136. Ableitung des Böſen aus dem freien Willen des Menſchen 136.

6. Die Lehre von der Trinität. S. 137—180.

Das praktiſche Moment der chriſtlichen Trinitätslehre und die begriffliche Ausbildung derſelben 137. Die indiſch-parſiſche Trias 138—139. Die ſpekulative Trias Platos 139. und der Neuplatoniker 139—140. Die Logosidee des alten Teſtamentes 140—141. Logoslehre Philos 141—142. Die vorchriſtlichen Logosideen als Ahnungen der Menſchwerdung des Logos in Chriſto 142.

Die Logoslehre in dem Evangelium κατ' Αἰγυπτίους und den Clementinen 143 —144. Die Logosidee keine allgemeine 144. Dr. Baur's Anſicht vom Urſprung der Trinitätslehre 145—147. Λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός 147. Juſtin 147—150. Tatian 150—151. Theophilus von Antiochia und Athenagoras 151. Clemens von Alexandria 151—153. Origenes 153—156. Ewige Zeugung des Logos 155—156. Der Monarchianismus im Orient 156—161. Zwei Klaſſen von Monarchianern, Patripaſſianer und ebionitirende Monarchianer 157—159. Beryllus 159—161. Lehre von einer vernünftigen Seele in Chriſto 161. Subordinatianismus des Origenes 161—162. Logoslehre der abendländiſchen Kirche 162—180. Irenäus 162—163. Tertullian 163—164. Monarchianer im Abendlande 164. Theodotus von Byzanz 165. Die Artemoniten 166—169. Innere Verhältniſſe der römiſchen Gemeinde 166—168 N. Aloger 169—170. Die Patripaſſianer, Praxeas, bekämpft durch Tertullian 170—171. Noetus, bekämpft durch Hippolytus 171—172. Trinitätslehre des Hippolytus 172 N. Novatian 172—173. Lactanz 173. Das Homouſion als das Eigenthümliche der occidentaliſchen Auffaſſung 173. Gregorius Thaumaturgos 173. Sabellius 173—177. Dionyſius von Alexandria 177. Streit zwiſchen ihm und Dionyſius von Rom 178. Paulus von Samoſata 178—179. Verdammung des Homouſion durch eine antiocheniſche Synode 179. Das Heterouſion im Orient, das Homouſion im Occident 180. Commodian 180 N.

7. Die Lehre von dem heiligen Geiſt. S. 181—186.

Die orientaliſchen Kirchenlehrer 181—184. Juſtinus 181. Der heilige Geiſt als Engel 181—182. Theophilus 182. Athenagoras 183. Clemens 183. Origenes 183—184. Die abendländiſchen Lehrer 184—185. Tertullian 185. Novatian 185. Dionyſius von Rom 185. Monarchianer 185. Sabellius 185. Lactanz 186.

b. Die Anthropologie. S. 186—203.

1. Die jüdiſche, heidniſche und gnoſtiſche Lehre von der Sünde. S. 186—189.

Die heidniſche Auffaſſung von der Sünde als einer Naturnothwendigkeit 186—187. Philo über den Sündenfall 187. Die Clementinen 187. Auffaſſung der Gnoſtiker und Manichäer von demſelben 187. der Ophiten, der Valentinianer, des Saturnin 188. des Marcion 189. Phyſiſche Faſſung der Sünde bei den Gnoſtikern 189.

2. Der Gegenſatz der kirchlichen Lehre. S. 189—190.

Entwicklung derſelben im Kampf mit den Gnoſtikern 189—190.

3. Die kirchliche Lehre von dem Bilde Gottes im Menſchen. S. 190—192.

Εἰκὼν u. ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ 190. Clementinen, Melito 190. Unſterblichkeit der Seele nach Juſtin, Tatian 191. den Gnoſtikern 191. Tertullian und Origenes 191—192. Hermogenes 191. Dagegen Tertullian 192. Origenes gegen Heraklcon 192.

4. Vom Sündenfall und deſſen Folgen. S. 192—203.

Verhältniß der ſtreng antignoſtiſchen und vermittelnden Kirchenlehrer 192—193. Die ſtreng antignoſtiſchen Kirchenlehrer 193—197. Irenäus 193. Hippolytus 193—194 N. Tertullian 194—196. Das Weſen der Erbſünde 194—195. Fortpflanzung der Sünde, Traducianismus 195. Gnade und Freiheit 195—196. Cyprian 196. Lactanz 196—197. Die Kirchenlehrer vermittelnder Stellung 197—202 Juſtin 197. Tatian 197—198 Theophilus 198. Die alexandriniſchen Kirchenlehrer 198. Clemens, über Urſprung und Fortpflanzung der Sünde 198—200. Verhältniß der freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen zur göttlichen Gnade 200—201. Origenes, Lehre von der Präexiſtenz, Sündenfall 201. der allgemeinen Sündhaftigkeit 202. Geſammtergebniß 202—203.

c. Die Lehre von der Perſon Chriſti. S. 203—218.

Die chriſtliche Lehre von dem Gottmenſchen im Verhältniß zu den heidniſchen Mythen von vorübergehenden Gotteserſcheinungen 203. Apollonius von Tyana 203. Der neuplatoniſche Eklekticismus 203—204. Die apokryphiſchen Evangelien 204. Ebionitismus und Gnoſticismus 204. Cerinth und Baſilides 204—205. Der Doketismus 205—206. des Marcion, des Manichäismus und des Valentinus 206—207. Chriſtologie des Hermogenes 207 N. Kirchliche Chriſtologie 207. Polemik der ignatianiſchen Briefe gegen den Doketismus 207. Die Patripaſſianer 207. Die Vorſtellung von Chriſti häßlicher Geſtalt 207—208. Die occidentaliſchen Kirchenlehrer 208—211. Irenäus 208—209. Tertullian 210—211. Die Orientalen 211—218. Juſtin 211—212. Clemens 212—213. gegen Tatian 213. Origenes, Göttliches und Menſchliches in Chriſto 214. über die Seele Chriſti 215—216. über den Körper Chriſti 216—217. Ubiquität 217. gegen Beryllus 217. Paulus von Samoſata, die Manichäer behauptet 217—218.

d. Von der erlöſenden Wirkſamkeit Chriſti. S. 218—230.

Ebionitismus und Gnoſticismus 218. Miſchung beider Richtungen in Cerinth und Baſilides 218—219. Die Pſeudobaſilidianer, Ophiten, Valentinianer (Alexander) 220. Der Doketismus Marcions 220—222. Täuſchung des Teufels durch Chriſti menſchliche Erſcheinung, der descensus ad inferos 221—222. Die kirchliche Lehre vom descensus 222. Ignatius über Chriſti erlöſendes Leiden 223. Irenäus 223—224. satisfactio bei Tertullian 224. Lactanz 224. Die Orientalen 224—227. Der Brief an Diognet 224—225. Juſtin 225—226. Clemens 226. Origenes, die ἐπιδημία αἰσθητή und νοητή 226. ſubjektive und objektive Faſſung, Wirkungen der Erlöſung 226—227. Zuſammenhang der Erlöſung und Heiligung 227—230 bei Clemens, Irenäus 228. u. Tertullian 229. Katholiſche Veräußerlichung des Begriffs vom Glauben u. vom Geſetze, die consilia evangelica 229. Reaction Marcions 229—230.

e. Die Lehre von der Kirche. S. 230—240.

Der chriſtliche Begriff der Kirche im Gegenſatz zur jüdiſchen Prieſterherrſchaft und heidniſchen Staatsreligion 230—231. Der gnoſtiſche Gegenſatz zwi-

ſchen der eſoteriſchen und exoteriſchen Religionslehre 231—232. Katholiſche Verwechſelung der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche 232. Irenäus 232—233. Tertullian 233. Altteſtamentlicher Begriff vom Prieſterthum 233—234. Cyprian, Behauptung der äußern Einheit der Kirche gegen Felicissimus und Novatian 234—235. Repräſentation dieſer Einheit der Kirche in Petrus und der römiſchen Kirche 235. Cyprians Verhalten gegen Stephanus von Rom 235—236. Keim des römiſchen Papismus 236. Geiſtigere, aber gnoſtiſch-ariſtokratiſche Auffaſſung des Begriffs der Kirche bei den Alexandrinern 236. Origenes 236—237. Reaction gegen Cyprians Begriff von der Kirche 237. Der Montanismus 237. Tertullians Begriff von der Kirche 238 Leitung der Kirche durch den heiligen Geiſt 238—239. Novatian 239—240.

f. Die Lehre von den Sacramenten. S. 240—259.

Zwei Seiten der Auffaſſung des Weſens der Sacramente 240.

1. Die Lehre von der Taufe. S. 241—248.

Die Taufe als Akt der Einweihung in die chriſtliche Gemeinſchaft 241. Die Taufe bei den Gnoſtikern 241. Baſilides 241. Die Markoſianer 241. Die Cajaner 241—242. Die Kindertaufe, nicht apoſtoliſche Einſetzung 242. Irenäus 242—243. erſte Spur der Kindertaufe bei ihm 243. Idee derſelben 243. Tertullian 243—244. magiſche Wirkung der Taufe 244. Polemik gegen die Kindertaufe 244—245. Einführung der Kindertaufe im Occident, Cyprian 245. Die orientaliſchen Kirchenlehrer 245—247. Juſtinus 245. Clemens 245—246. Origenes 246. Kindertaufe 246—247. Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe 247. Das Sacrament der Firmelung 247—248. Cornelius v. Rom 248.

2. Die Lehre vom Abendmahl. S. 248—257.

Kampf mit dem Doketismus in den ignatianiſchen Briefen, das Abendmahl als Mittel zur Unſterblichkeit 248—249. Irenäus 249—250. Auffaſſung des Abendmahls als geiſtiges Opfer bei Irenäus 250—251. bei Juſtin 251. Idee von einer wiederholten Menſchwerdung des Logos im Abendmahl bei Juſtin 252. Tertullian, Brod und Wein als ſymboliſche Zeichen 252. übernatürliche Verbindung mit dem Leibe Chriſti im Abendmahl 253. Cyprian 254. Kinderkommunion, Cyprian 254—255. Meßopfer für Verſtorbene 255. Symboliſche Auffaſſung des Abendmahls in der alexandriniſchen Schule 255. Clemens 255—256. Origenes 256—257. — Dreifache Abſtufung in der Auffaſſung des Abendmahls 257.

Allgemeiner Begriff des Sacraments 258. Bedeutung des Worts sacramentum 258. Einführung der Sacramente der Confirmation, der Ordination und der Buße 258. Die Buße, Cyprian, Tertullian 258—259. Die prieſterliche Abſolution 259. Bußpraxis des Montanismus und Novatianismus 259.

g. Von der Eschatologie. S. 259—269.

Eschatologiſche Irrthümer 260. Idee vom Kampf und Sieg der Kirche in Chriſto über den Antichriſt 260—261. Die Lehre vom tauſendjährigen Reich,

im Briefe des Barnabas, bei Papias 261—262. bei Irenäus und Juſtin 262. im Montanismus, bei Tertullian 262—263. Bekämpfung durch Cajus und die alexandriniſche Schule 263. Nepos und Korakion 263—264. gegen ſie Dionyſius 264. Allmälige Verdrängung des Chiliasmus, Lactanz und Victorinus 264. Marcion 264 · Lehre vom Mittelzuſtande bei Irenäus und Tertullian 264—265. Die Clementinen 265. Tertullian 265—266. Cyprian und Clemens, die Lehre von einem Läuterungsfeuer 266. bei Origenes 266. Verdammniß der Heiden 267. dieſelbe verworfen von Marcion und den Alexandrinern 267. ἀποκατάστασις πάντων bei Clemens und Origenes 267—268. Die chriſtliche Lehre von der Auferſtehung, perſönlichen Fortdauer und Verklärung des Leibes 268. bei Juſtin, Athenagoras und Tertullian im Gegenſatz gegen die Verflüchtigung der Gnoſtiker 268. geiſtigere Auffaſſung bei Origenes 268—269. Methodius 269.

Zweite Periode. S. 269—436.

Von Conſtantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen (vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts).

Die dogmatiſch-polemiſche und ſyſtematiſirende Periode.

Allgemeine Dogmengeſchichte. S. 269—285.

Verhältniß zur erſten Periode 269—270. Origenes als Schlußpunkt und Uebergang 270. Neigung zum Dogmatismus 270. Die Rhetorianer gegen den Dogmatismus 271. Vermiſchung des Staats mit der Kirche 271. Einfluß der Nationalitäten 272. Verſchiedenheit des griechiſchen und römiſchen Geiſtes 272—273. Die orientaliſche Kirche 274—279. Athanaſius und Arius 274. Schüler des Origenes: Baſilius von Cäſarea, Gregor von Nyſſa, Gregor von Nazianz, Euſebius von Cäſarea 274—275. Gegner des Origenes: Epiphanius von Salamis, Marcellus von Ancyra 275. Einfluß der platoniſchen Philoſophie 275. Platoniſche Elemente bei Syneſius und Dionyſius dem Areopagiten 275—276. Ariſtoteliſche Philoſophie bei Arius und Eunomius 276. Gregor von Nyſſa und Chryſoſtomus über Glauben und Wiſſen gegen Eunomius 276—277. Didymus 277. Athanaſius 277. Die antiocheniſche Schule, Dorotheus, Lucianus, Euſebius von Emiſa, Diodorus von Tarſus, Theodorus von Mopſueſtia 277—278. Charakter der Schule 278—279. Gegenſatz der antiocheniſchen und alexandriniſchen Schule 279. Chryſoſtomus und Theodoret 279. Die occidentaliſche Kirche 279—285. Hilarius von Poitiers 279. Hieronymus 279—280. Ambroſius 280. Die afrikaniſche Kirche, Auguſtin 280. Vergleichung des Auguſtin mit Origenes 280—281. Leben und geiſtige Entwicklung Auguſtins 281—284. ſeine Bedeutung als Dogmatiker 284. ſeine Schüler: Facundus von Hermiane, Fulgentius von Ruspe 285. Leo der Große und Gregor der Große 285.

Specielle Dogmengeſchichte. S. 285—436.

A. Die Geſchichte der einleitenden Dogmen. S. 285—298.

I. Von den Erkenntnißquellen der Religion. S. 285—298.

1. Vernunft und Offenbarung. S. 285—286.

Rationalismus des Manichäismus 285. Die antiocheniſche und alexandri-e Schule 285—286. Auguſtin 286.

2. Schrift und Ueberlieferung. S. 286—298.

Die heilige Schrift als normative Erkenntnißquelle im Orient 286. Cy- 286—287. Chryſoſtomus 287. Auguſtin 287. Auctorität der Kirche u. erlieferung im Occident 288. Auguſtin darüber 288—289. Die allgemei- Concilien 289—290. Vincentius Lirinenſis 290—291. Facundus von miane 291. über die Geltung der allgemeinen Concilien 292. Anſehen der dition in der orientaliſchen Kirche 292. Marcellus von Ancyra 292.

3. Die Lehre von der Inſpiration. S. 293—298.

Begriff derſelben 293. Die antiocheniſche Schule 293. Chryſoſtomus : die Differenzen in den Evangelien 293—294. Hieronymus 294—295. it über den Brief an Philemon 295—296. Theodorus von Mopſueſtia —298. über die Ekſtaſen und Viſionen in der heiligen Schrift 298.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 298—436.

a. Die Lehre von Gott. S. 298—330.

Die Lehre von der Trinität. S. 299—330.

1. Die Lehre vom Sohne Gottes. S. 299—317.

Der Subordinatianismus im Orient, das Homouſion im Occident 299. s 299—301. Streit mit Alexander von Alexandria 301. Euſebius als mittler 302. Conſtantin; das Concil von Nicäa 303. Verhandlungen des cils 303. Das nicäniſche Symbol 304. Herrſchaft des Arianismus 305. Semiarianismus 305—308. Eunomius 307. Das Henotikon des Akacius Sieg der nicäniſchen Lehre auf dem Concil zu Conſtantinopel 308. Die e des Athanaſius 308—311. Die ſemianianiſche Lehre, Euſebius von Cä- a 311—312. Cyrill von Jeruſalem 312—313. Die arianiſche Lehre, s 313. Eunomius 314. Marcellus von Ancyra und Photinus 314—317.

2. Die Lehre vom heiligen Geiſt. S. 317—330.

Subordinatianiſche Auffaſſung des heiligen Geiſtes im Orient 317. Eu- ius 317—318. Unbeſtimmtheit des Dogmas 318. Hilarius von Poitiers Die Gottheit des heiligen Geiſtes, Baſilius von Cäſarea 318—319. nuſius 319. Die Pneumatomachen und Macedonianer 319. Beziehung des nuſius auf den heiligen Geiſt 319—320. Differenz über den Ausgang Geiſtes 320. Die Lehre des Orients, Theodor von Mopſueſtia 320. Die Occidents, Auguſtin 320—322. Cyrill und Theodoret 222. Ausgang des

Geiſtes vom Vater und Sohn 322. Die Weſenseinheit der Trias, Baſilius 322 — 323. Auguſtin, das athanaſianiſche Symbolum 323. Philoponus 323 — 324. — Die Folgen des arianiſchen Streits 324 — 330. für die Lehre von der Schöpfung 326. Auguſtin über den Begriff der Schöpfung 326—327. der Erhaltung 327—328. des Wunders 328—329. Gregor der Große, das Wunder 329—330.

b. Die Lehre von der Perſon Chriſti. (Chriſtologie.) S. 330—355.

Die arianiſche Lehre 330—331. Die Lehre des Marcellus, des Photinus 331—332. Concil zu Alexandria 332—333. Hilarius von Poitiers 333. Gregor von Nyſſa und Gregor von Nazianz 333—334. Apollinaris 334—337. Athanaſius dagegen 337—338. Gregor von Nazianz 338. Differenz der antiocheniſchen und alexandriniſchen Schule 339—354. Die alexandriniſche Lehre 339—340. Die antiocheniſche, Diodor und Theodor 340—343. Der neſtorianiſche Streit 344—349. Neſtorius 344—345. Cyrill von Alexandria 345. und Cöleſtin von Rom gegen Neſtorius 345. Cyrill und Theodoret 346—347. Die Synode zu Epheſus, Sieg des Cyrill 347. Dioskuros 348. Der eutychianiſche Streit 349. Flavianus von Conſtantinopel und Dioskuros 349—350. Leo der Große 350. Das Concil zu Chalcedon 351—352. Die monophyſitiſchen Streitigkeiten 352—353. Julius von Halikarnaß und der Aphthartodoketismus, Severus und die Phthartolatrai 353. Themiſtius und der Agnoetismus 353—354. — Entwicklung der Lehre in der abendländiſchen Kirche 354—355. Der Streit mit Leporius 354. Widerlegung deſſelben durch Auguſtin 354—355.

c. Die Anthropologie. S. 355—413.

1. Von der Beſchaffenheit der menſchlichen Seele. S. 355—356.

Hilarius von Poitiers, Dydimus, Fauſtus von Reji 355—356. Claudianus Mamertus 356.

2. Vom Urſtande, der Sünde, der Gnade und dem freien Willen. S. 356—360.

Hervorhebung des freien Willens im Orient, Gregor von Nyſſa 356. Die abendländiſche Lehre vor Auguſtin 356. Hilarius von Poitiers 356—358. Ambroſius von Mailand 359—360.

3. Der pelagianiſche Streit. S. 360—393.

Das allgemeine Verhältniß des Pelagius und Auguſtin 361—362. Die Anthropologie Auguſtins 362—365. Die des Pelagius 365—367.

Aeußere Geſchichte des pelagianiſchen Streits. S. 367—372.

Cäleſtius zu Karthago excommunicirt 367—368. Pelagius zu Jeruſalem der Ketzerei angeklagt, aber freigeſprochen 368—370. Hieronymus und Auguſtin 370. Verdammung des Pelagius und Cäleſtius zu Karthago und Milevi 370. Innocenz I von Rom 370—371. ſein Nachfolger Zoſimus gegen die Nordafrikaner 371. Concilien zu Karthago unter Aurelius, abermalige Verdammung der Lehre des Pelagius 371—372. auch durch Zoſimus 372. Beendigung des Streites durch Honorius 372. Julianus von Eclanum gegen Auguſtin 372.

Das innere Verhältniß der Gegenſätze. S. 372—393.

Im Allgemeinen, Cäleſtius, Julian, Auguſtin 372—378. Das beſtim-
de Prinzip der einzelnen Streitpunkte 378—375. Die verſchiedene Betrach-
g des allgemeinen Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Welt 374—375.
orenz 374. Hieronymus und Oroſius 375. Grundunterſchied in der Be-
ſtung des allgemeinen Verhältniſſes zwiſchen dem creatürlichen Geiſt und Gott,
uſtin und Pelagius 375—377. Unterſchied in der Betrachtung des Urſtan-
377—378. der erſten Sünde 378. der Folgen der erſten Sünde 378—
. Auguſtin und Julian über die Erbſünde 380—381. Urſprung der See-
und Fortpflanzung der Sünde 381—383. Traducianismus bei Hieronymus
. verworfen von Auguſtin 381. Vincentius Victor 381. Die Pelagianer
) Auguſtin über die allgemeine Sündhaftigkeit 381—383. Streit über das
thältniß der chriſtlichen und heidniſchen Tugend, Julian und Auguſtin 383.
zenſatz in der Betrachtung der Wirkungen des Chriſtenthums auf die Menſch-
, Julian 384. Begriff der Gnade bei Auguſtin, Julian, Pelagius 384—
. Pelagius über die verſchiedenen Stufen in der göttlichen Erziehung der
ſchheit, über die Aufgabe des Erlöſers 385. Julian 385—386. Begriff
Rechtfertigung bei Julian und Auguſtin 386. Begriff der Erlöſung bei Ju-
386—387. Nothwendigkeit der Kindertaufe anerkannt von den Pelagia-
387. Auguſtins Begriff der Rechtfertigung 387. der göttlichen Gnade
—389. der gratia irresistibilis 389. Verſchiedenheit des Freiheitsbegriffs
Auguſtin und den Pelagianern 389—390. Auguſtins Lehre von der abſo-
n Prädeſtination 390—391. dieſelbe nicht von Allen angenommen, Inno-
und Hieronymus 391—392. Vertheidigung derſelben durch Auguſtin ge-
die Mönche des Kloſters zu Adrumetum 392—393.

4. Der ſemipelagianiſche Streit. S. 393—413.

Proſper Aquitanus und Hilarius über die Semipelagianer in Gallien 393.
impfung derſelben durch Auguſtin 393—394. Vertheidigung ſeiner Lehre
der abſoluten Prädeſtination 394. Johannes Caſſianus, Semipelagianer 395.
ſetzung des Streits nach Auguſtins Tode durch Proſper und Hilarius 395.
ſtin von Rom 396—397. Vincentius Lerinenſis 397. Drei Parteien unter
Streitenden 397. Das Buch de vocatione gentium 397—398. Der Ver-
r deſſelben 399. Das Buch praedestinatus und ſeine Lehre 399—400. Fau-
und Lucidus, Sieg des Semipelagianismus 401. Gennadius 401—402.
us und Cäſarius, Anhänger Auguſtins 402. Die ſcythiſchen Mönche 402.
nisdas von Rom 402. Fulgentius von Ruſpe 402—403. Cäſarius, die
ätien von Oranges und Valence, Bonifacius II, Sieg des Auguſtinismus
, Gregor der Große über die Gnade 403—404. Die orientaliſche Kirche
—413. Julianus von Eclanum und Theodorus von Mopſueſtia 405—407.
leichung zwiſchen Chryſoſtomus und Auguſtin 408—409. Lehre des Chry-
mus 409—411. Annianus von Celeda 411—412. Verhältniß des Ne-
ianismus und Pelagianismus 412. Verdammung des Neſtorius, Pelagius
Cäleſtius auf dem Concil zu Epheſus 412. Semipelagianismus der orien-
jen Kirche, Iſidor von Peluſium 412—413.

d. Die Lehre von der Kirche. S. 413—417.

Veräußerlichung des Begriffs der Kirche im Abendland 413 Auguſtin und die Donatiſten 413—415. Die orientaliſche Kirche 415—416. Cyrill von Jeruſalem, Chryſoſtomus, Iſidor von Peluſium 415. Jovinian und ſein Verhältniß zu Auguſtin 415—416. Aeußere Repräſentation der Kirche im Biſchof von Rom 416. Auguſtin 416—417. Leo der Große 417.

e. Die Lehre von den Sacramenten. S. 417—433.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen. S. 417—421.

Begriff des Sacramentes 417—418. bei Auguſtin 418—419. Streit über die Objektivität der Sacramente 419—420. Die Donatiſten, Petilianus 419. Auguſtin 419—420. Die Zahl der Sacramente 420—421. bei Auguſtin 420. Prieſterliche Ordination 420—421. Die Firmelung 421. Die Sacramente bei Dionyſius dem Areopagiten 421. Auguſtin, das Sacrament der Ehe 421.

2. Die Taufe. S. 421—425.

Die Kindertaufe im Orient und Occident 421. bei Gregor von Nazianz, Gregor von Nyſſa, Baſilius und Chryſoſtomus 422. Wirkungen der Taufe 422—425. Gregor von Nazianz 422. Gregor von Nyſſa 422—423. Julianus von Eclanum und Chryſoſtomus 423. Iſidor von Peluſium 423. Theodor von Mopſueſtia 423—424. Die Pelagianer 424. Vorſtellung vom Mittelzuſtand der ungetauften Kinder bei Cäleſtius 424. Pelagius, Auguſtin, Ambroſius, Gregor von Nazianz 424. jene Vorſtellung verworfen auf dem Concil zu Karthago 424. Auguſtin 424—425.

3. Die Lehre vom Abendmahl. S. 425—433.

1) Sinnlich realiſtiſche Auffaſſung 425—428. bei Cyrill von Jeruſalem 425—426. Chryſoſtomus 426—427. Hilarius und Ambroſius 427. Vergleich zwiſchen Brod und Wein im Abendmahl mit den beiden Naturen in Chriſto 427. Theodoret gegen die Brodverwandlung 427—428. Gelaſius und Gregor von Nyſſa 428. — 2) Geiſtigere Auffaſſung 428—430. bei Athanaſius 428—429. Auguſtin 429—430. Gregor von Nyſſa 430. Auguſtin gegen die Donatiſten 430. — 3) Völlig ſymboliſche Auffaſſung in der origeniſtiſchen Schule 430—431. — Die Kindercommunion, Gelaſius von Rom 431. Das Abendmahl als Opfer 431—433. nach Cyrill von Jeruſalem 432. Auguſtin 432. Gregor dem Großen 432—433.

f. Die Eschatologie. S. 433—436.

Die Lehre von der ἀποκατάστασις bei Gregor von Nyſſa 433. bei Gregor von Nazianz 433—434. in der antiocheniſchen Schule, bei Diodor und Theodorus 434. bei Chryſoſtomus 434—435. Auguſtin als Gegner dieſer Lehre 435. — Die Lehre von dem ignis purgatorius bei Cyrill 435. bei Auguſtin 435—436. bei Gregor dem Großen 436. Pelagius als Gegner derſelben 436. Fulgentius von Ruspe 436.

Allgemeine Einleitung.

Th. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeſchichte. Parchim 1839. — Riedner, das Recht der Dogmen, ſ. deſſ. Zeitſchr. f. hiſtor. Theolog. 1851. 4.

1. Begriff der Dogmengeſchichte.

Im Begriff der Dogmengeſchichte iſt der Begriff des Dogmas ad der Geſchichte zu unterſcheiden.

Der Etymologie nach bezeichnet das Wort *δόγμα* ein menſch- iches Meinen, Dafürhalten. Dieſe Bedeutung erhellt aus dem Aus- ruck im Kratylus des Plato *τὰ τῶν ἀνθρώπων δόγματα* und enſo, wenn der Skeptiker Sextus Empirikus, welcher in ſeinen ypotypoſen verſchiedene Bedeutungen des Wortes unterſcheidet, es ennt eine Beiſtimmung zu dem, was dem Geiſte nicht ganz klar iſt. r ſetzt die *σκεπτικοί*, *ἀποφητικοί* und insbeſondere bei den Aerzten e *ἐμπειρικοί*, welche der Erfahrung allein folgten, den *δογματικοί*, elche nach Lehrſätzen verfuhren, entgegen. Im Neuen Teſtament mmt das Wort nie in der Bedeutung chriſtliche Lehre, ſondern nur r Satzung, Gebot vor. So *δόγμα τοῦ Καίσαρος* Luc. 2, 1. pg. 17, 7. *τῶν ἀποστόλων* 16, 4. Die Worte im Brief an die heſer 2, 15. *νόμος ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* (cf. Coloſſ. 2, 14.) ver- anden zwar Euſebius von Cäſarea und Andere von der Lehre, aber it Unrecht. Denn gegen dieſe Auffaſſung iſt ſchon ein Präjudiz die an- re Bedeutung in den übrigen Stellen; und ferner wäre es kein neuteſta- entlicher, am wenigſten ein pauliniſcher Gedanke, daß Chriſtus die Aufhe- ung des Geſetzes bewirkt habe durch ſeine Lehre. Denn Chriſti Wirken ird im Neuen Teſtament nicht auf ſeine Lehre, ſondern auf ſein Handeln

und Leiden zurückgeführt. So kann die Stelle nicht gegen uns zeugen: δόγματα ist hier so viel als Satzungen, Gebote des mosaischen Gesetzes, verwandt mit ἐντολαί. Die Apostel waren sich bewußt, den Inhalt einer göttlichen Offenbarung, nicht ihr subjectives menschliches Wissen mitzutheilen. Daher gebrauchen sie nicht δόγμα, sondern λόγος zur Bezeichnung der christlichen Lehre. Diese Unterscheidung bemerkte noch Marcellus von Ancyra, von welchem Eusebius von Cäsarea in seiner Gegenschrift (I. 4.) die Aeußerung aufbewahrt hat: τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα ἀνθρωπίνης ἔχει τι βουλῆς τε καὶ γνώμης. Von zwei Standpunkten wurde diese Unterscheidung im Begriff nicht anerkannt, nämlich von einem schroff supranaturalistischen, und einem ganz entgegengesetzten rationalistischen, nach welchem man auch im Neuen Testament nur Menschliches findet. Auf jenem ersten Standpunkte sehen wir schon früh von den Kirchenvätern δόγματα θεῖα für λόγος θεῖος gebraucht. Man verwechselte die eigenthümlich menschliche Auffassung der göttlichen Wahrheit mit der göttlichen Wahrheit an sich, und jeder wollte die letztere nur in seiner Form anerkennen. Richtig verstanden ist das Wort δόγμα besonders geeignet, die menschliche Seite in der Entwicklung der göttlichen Wahrheit zu bezeichnen.

Die Geschichte ist etwas rein Menschliches. Sobald die menschliche Bildung zu keimen beginnt, sehen wir darum ein Streben nach Geschichte. Sie sollte das durch die Zeit getrennte Bewußtsein der Menschheit zur Einheit verbinden. Sie geht hervor aus dem Streben, die Gegenwart und Vergangenheit zu verknüpfen, aus dem Bewußtsein, daß im Wechsel der Zeit sich Ewiges, Göttliches offenbare. Denn ihr gehört alles an, was an sich unwandelbar und über die Zeit erhaben, doch im Wechsel der Zeiten sich darstellt; was, wenngleich göttlich, doch durch Menschen fortgepflanzt wird und unter ihnen sich entwickelt. Wo dies der Fall ist, kann die Entwicklung nur verstanden werden aus dem Zusammenhang der Zeiten und der Verknüpfung jeder einzelnen Erscheinung mit den übrigen. Dies hat die Geschichte darzustellen. Sie giebt uns die Vermittlung zwischen beiden Welten, der wandelbaren und unwandelbaren, und hat daher besondere Beziehung auf das praktische menschliche Leben, sofern wir einer höheren Ordnung angehören, aber unsere Entwicklung dem zeitlichen Wechsel unterworfen ist. Denn das höchste Ziel der Menschheit ist, von dem Menschlichen zum Göttlichen fortzugehen, und dem entspricht die Aufgabe der Geschichte, die Offenbarung der höheren Weltordnung zu

rkennen. Der Geſchichtſchreiber iſt, wie Diodor von Sicilien ſagt, er Prophet der *πρόνοια*.

Was nun von jeder unter den Menſchen ſich entwickelnden Idee ilt, daß ſie nur im Zuſammenhange der Zeiten verſtanden werden ann, gilt dies auch vom Chriſtenthum?

Man hat verſucht, das Chriſtenthum aus einer Miſchung der Geiſtesrichtungen ſeiner Entſtehungszeit abzuleiten. Aber grade die nbefangene Geſchichtsbetrachtung wird zeigen, daß es weder aus irgend iner ſolchen einzelnen, noch aus einer Miſchung verſchiedener Richungen erklärt werden kann. Das Chriſtenthum iſt ſeinem Weſen nach die Verkündigung der Erlöſung der mit der Sünde behafteten Menſchheit, und weiſt dadurch auf eine Thatſache hin, welche nicht us der Geſchichte hervorgehen konnte, ſondern höheren Urſprungs ar. Auf einen ſolchen deutet der Begriff der Erlöſung und ebenſo das Leben Chriſti hin, welches ja nicht verſtanden werden kann, wie das Leben eines andern Menſchen, ſondern wie er nur als Erlöſer der Menſchheit zu begreifen iſt, ſo auch ſein Leben nur als eine neue Schöpfung in der Menſchheit. Wenngleich wir alſo dazu geführt werden, das Chriſtenthum als etwas Uebernatürliches aufzufaſſen, ſo ſteht doch andrerſeits ſeine Erſcheinung im Zuſammenhange mit der menſchlichen Entwicklung; es muß um ſo mehr mit aller andern Entwicklung zuſammenhangen, weil es das Ziel aller Entwicklung iſt, und es bedarf daher für ſein Verſtändniß der Berückſichtigung derſelben. Das Neue Teſtament, indem es ſagt, daß Gott ſeinen Sohn ſandte, da die Zeit erfüllet war (Gal. 4, 4.), deutet ſelbſt darauf hin, daß alle Zeiten zur Erſcheinung des Chriſtenthums zuſammenwirken mußten. Obgleich es als höheres Umbildungselement in die Menſchheit eintrat, ſo ſollte es ſich doch nicht bloß durch Wunder fortpflanzen, ſondern iſt denſelben Entwicklungsgeſetzen, wie alles Uebrige, unterworfen. Es unterſcheidet ſich nur durch den Geiſt, mit welchem es ſich nach dieſen Geſetzen entwickelt.

Fragen wir nun nach dem Verhältniß des Dogma zum Weſen des Chriſtenthums, ſo ergiebt ſich, daß das Dogma nicht gleich dem Urſprünglichen, ſondern etwas Abgeleitetes, Vermitteltes iſt. Das Weſen des Chriſtenthums beſteht nicht in einem Syſtem von Begriffen, ſondern in einer Richtung des inneren Lebens. Ein gewichtvolles Wort hat Georg Hamann geſprochen: „die Perle des Chri-

ſtenthums iſt ein verborgenes Leben in Gott, welches weder in Dogmen, noch Begriffen, noch Gebräuchen beſteht.“ Die Dogmen ſind nur die durch das Denken und den Begriff abgeleitete Form jenes in Gott wurzelnden Lebens; ſie können vorhanden ſein, auch wo das Weſen nicht iſt, wenngleich ſie ohne daſſelbe nicht hätten entſtehen können. Daher können Verſchiedenheiten in den Dogmen Statt finden, wo doch die Menſchen vermöge des Weſens des Chriſtenthums einander gleich ſtehen. Wenn Chriſtus urſprünglich ein gewiſſes Syſtem von Begriffen als das Weſen des Chriſtenthums aufgeſtellt hätte, ſo würden wir auch überall die Identität derſelben Begriffe fordern. So aber wollte er dies nicht thun, ſondern mit ſeiner Lehre den ganzen Stamm der Menſchheit durchdringen. Er ſelbſt ſagt, das Chriſtenthum ſei ein Sauerteig, d. h. eine göttliche, im Gemüth und innern Leben wurzelnde Kraft. Dieſer Sauerteig, in die Gemüther der Menſchen geworfen, geſtaltete von innen heraus allmälig alle geiſtigen Kräfte um. Daher konnte ſich das begriffliche Bewußtſein vom Chriſtenthum nicht auf einmal darſtellen, ſondern man mußte zuerſt daſſelbe in die innere Erfahrung aufnehmen, und dann entwickelte ſich allmälig das Bewußtſein, was man in dieſer Lehre habe. Die Art, wie dies geſchah, war bedingt durch den dermaligen Standpunkt der geiſtigen Bildung. Das Chriſtenthum fand, ſobald es in das innere Leben der Menſchheit eintrat, eine fremde Richtung des menſchlichen Denkens vor, ein Mißverhältniß, was allmälig überwunden werden mußte. Daher nehmen wir in den erſten Jahrhunderten eine große Differenz der dogmatiſchen Begriffe und noch manche inadäquate Formen wahr, und doch konnte dabei die Continuität des chriſtlichen Lebens und Bewußtſeins beſtehen. Die Dogmengeſchichte zeigt nun den genetiſchen Entwicklungsprozeß der chriſtlichen Lehre, zeigt, in welchen Formen die einige chriſtliche Wahrheit als Lehre entwickelt ward, und wie ſie ſich zu einander verhalten und zu dem Weſen des Chriſtenthums ſelbſt.

Daß wir eine ſolche hiſtoriſche Betrachtung uns bilden können, beruht auf dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums, wodurch es ſich von andern Religionen unterſcheidet. In denjenigen, welche nicht mit der Offenbarung genauer zuſammenhangen, und welche wir mit dem Namen der Naturreligionen bezeichnen, ſtellt ſich zunächſt die Religion in dem Gefühle einſeitig dar, welches von dem ſinnlichen Elemente überwältigt wird. Hier entſtehen nur dunkle religiöſe Gefühle, welche nicht zu dem Inhalt einer klar bewußten Lehre

ntwickelt werden können. Dieſer Standpunkt erzeugt ſtatt des Dogma die Mythologie, indem die Ideen nicht mit Freiheit aufgefaßt werden, ſondern unwillkürlich den menſchlichen Geiſt beherrſchen, und ich durch Verwechslung des Symbols und der Idee eine geſchichtliche Hülle bildet, in der ſich die Ideen verkörpern; nur durchſchimmernd und in einer Miſchung des Wahren und Falſchen beherrſchen ie das Leben der Völker. — Von der andern Seite tritt neben dieſe Mythologie eine ſpeculative Prieſterlehre, in welcher die philoſophiſchen und religiöſen Elemente in verworrener Miſchung enthalten ſind; und es entſteht nunmehr eine Kluft zwiſchen der Religion der Prieſter und der des Volkes. Hier iſt die Religion einſeitig Sache des Gefühls, dort des Verſtandes. In dieſer Geſtalt konnte der religiöſe Zuſtand ich unter den orientaliſchen Völkern Jahrtauſende hindurch erhalten. Anders im Occident, beſonders unter den Bedingungen der griechiſchen Bildung. Hier entſtand zuerſt eine Wiſſenſchaft, unabhängig von der Ueberlieferung, eine bewußte Philoſophie kam zum Vorſchein; die freie Entwicklung gerieth mit der überlieferten Religion in Kampf, in welchem dieſe endlich unterlag. Zwar im Judenthum finden wir ebenfalls ſtatt der Mythologie eine klare theiſtiſche Lehre; aber die Religion auch in dieſer Form war eng verſchmolzen mit einem gewiſſen Staatsleben, und war nicht beſtimmt, unabhängig davon in allen Formen menſchlicher Bildung ſich zu entwickeln. Durch das Chriſtenthum zuerſt iſt die Religion dargeſtellt in ihrer Selbſtändigkeit, unabhängig von einem politiſchen, poetiſchen und ſpeculativen Element; als etwas, das ein unabhängiges religiöſes Bewußtſein unter allen Menſchen, und eine mit immer klarerem Denken zu erfaſſende Lehre aus ſich erzeugt. Daher hat allein das Chriſtenthum eine Geſchichte der Religion als Lehre gegeben. Dieſe Geſchichte hat keine Grenze, denn das Chriſtenthum bewährt ſich als die Religion, welche die Bedürfniſſe der Menſchen allein befriedigen kann. Es hat den Kampf mit allen Bildungsformen nicht zu fürchten, denn es eignet ſich alle an; es hat einen unerſchöpflichen Inhalt, welcher immer weiter und tiefer ſich im Bewußtſein entwickeln kann. Nicht, daß etwas Neues hinzukäme, ſondern nur immer tiefer erkennen wir, was darin gegründet iſt. Zwar entging auch das Chriſtenthum dem Kampfe mit der ſich aufthuenden weltlichen Bildung ſo wenig, als andere Religionen; aber wenn die andern untergingen, weil die Menſchen ihnen entwachſen waren, ſo trat dieſer Fall bei dem Chriſtenthum nicht ein. Obgleich

dieſer Kampf in der chriſtlichen Zeit um ſo heftiger war, weil die natürliche Vernunft mit den neuen, aus dem Chriſtenthum geſchöpften Kräften den Streit führte, ſo muß doch immer der menſchliche Geiſt zu ihm zurückkehren, als dem Einzigen, worin er ſeine Befriedigung finden kann. Dieſen Entwicklungsprozeß hat nun die Dogmengeſchichte zu verfolgen.

2. Bedeutung der Dogmengeſchichte im Verhältniß zu den angrenzenden Diſciplinen.

Die Dogmengeſchichte ſteht in einem beſonders engen Zuſammenhange mit der Kirchengeſchichte und ward daher zuerſt nur als ein Theil derſelben behandelt. Denn da die Kirchengeſchichte ſich damit beſchäftigt, den ganzen Entwicklungsprozeß des Chriſtenthums in der Menſchheit in allen Theilen zu verfolgen, ſo iſt nothwendig die Entwicklung deſſelben als Lehre mit inbegriffen. Aber dieſe kann doch hier nur neben allem Uebrigen, was zur Entwicklung des Chriſtenthums im Leben der Menſchheit gehört, und daher nicht mit der Gründlichkeit behandelt werden, welche für die Bildung des Kirchenlehrers erforderlich iſt. In beiden Diſciplinen wird das Dogmenhiſtoriſche unter verſchiedenen Geſichtspunkten dargeſtellt: die Kirchengeſchichte legt den Maßſtab der extenſiven, die Dogmengeſchichte den der intenſiven Wichtigkeit an die Erſcheinungen. In der Kirchengeſchichte werden ſie erſt aufgenommen werden, wenn ſie allgemeinen Einfluß haben, die Dogmengeſchichte hingegen geht auf die Keime der Gegenſätze zurück. Wenn jene den Gegenſätzen einen Platz giebt, ſobald ſie ſich zu Lehrſtreitigkeiten entwickelt haben, ſo ſteigt dieſe tiefer hinab zu dem verborgeneren Urſprung derſelben. Beſchäftigt ſich jene mit allen äußeren Verwicklungen des Streites, ſo hat die Dogmengeſchichte es mit dem dogmatiſchen Intereſſe allein zu thun.

Von der Geſchichte der Dogmen läßt ſich die Geſchichte der Dogmatik unterſcheiden, welche es zu thun hat mit der Art, wie die einzelnen Dogmen zu einem Syſtem zuſammengefaßt ſind, während ſie ſich mit den einzelnen Dogmen beſchäftigt. Beides läßt ſich nicht von einander trennen. Es kann zwar oft geſchehen, daß die Gegenſätze, welche ſich zeigen, nicht in ihrer Allgemeinheit zum Bewußtſein kommen, aber die Differenz in der Betrachtung der Dogmen wird ſich nicht verſtehen laſſen, wenn man ſie nicht zurückführt auf die allgemeine Behandlung der Dogmatik. In der Entwicklung des einzel-

nen Dogmas müſſen wir ſchon ein neues aufkeimendes Verhältniß zum Ganzen zu erkennen ſuchen.

Ferner iſt die Dogmengeſchichte verwandt der Symbolik. Dieſe bezieht ſich auf die verſchiedenen dogmatiſchen Grundformen in den Bekenntniſſen der einzelnen Kirchen. Der Zuſammenhang beider erhellt daraus leicht: denn die Symbolik hat es zu thun mit den ſchon ausgebildeten Differenzen der Confeſſionen; aber die allgemeinen Richtungen, welche ſich ſpäter in Confeſſionen darſtellen, werden doch nur allmälig entwickelt. Die frühen Keime derſelben aufzuſuchen iſt Sache der Dogmengeſchichte, welche wiederum bei der Behandlung der einzelnen Dogmen Rückſicht zu nehmen hat auf die Differenzen, welche daraus abgeleitet werden müſſen. Die Dogmengeſchichte ging von einem beſtimmten hiſtoriſchen Intereſſe aus, als eine Disciplin, welche ſich von der Kirchengeſchichte ablöſte, die Symbolik hingegen entſprang aus einem gegenſätzlich dogmatiſchen Intereſſe. Sie iſt das, was man früher Polemik nannte. Dieſe wollte den Standpunkt einer beſtimmten, ausgeprägten Confeſſion gegen andre vertheidigen, zu welchem Geſchäft nothwendig gehörte, von dem hier bekämpften dogmatiſchen Syſtem Bericht zu erſtatten. Aber weil das Intereſſe einſeitig befangener Polemik vorherrſchte, ſo wurde man häufig ungerecht gegen die andern Standpunkte und würdigte ſie nicht gehörig. Indem man nun dieſen Mangel erkannte, und das gemeinſam Chriſtliche, was zu Grunde liegt, berückſichtigte, ſtellte man jene alte Disciplin der Polemik zurück, und an ihre Stelle trat die vergleichende Darſtellung der Lehrſyſteme der verſchiedenen Confeſſionen, welche man Symbolik nannte. Der Fortſchritt, der in der unbefangeneren hiſtoriſchen Betrachtung liegt, welche man ſeit Planck auf die gegneriſchen Standpunkte anwandte, iſt nicht zu verkennen. Aber wenn dies auch als Uebergangspunkt heilſam war, ſo erhellt doch nicht, daß mit Recht dieſe Disciplin immer in der Form der Symbolik bleiben, und die Polemik ganz aufhören ſolle. Auch die Symbolik kann ja mit polemiſcher Befangenheit dargeſtellt werden, wie z. B. bei Möhler, und mit dem Weſen der Polemik hängt nicht nothwendig zuſammen, daß man dem gegneriſchen Standpunkt Unrecht thue; ſie kann ſich ſehr wohl von Leidenſchaftlichkeit frei halten, und die Gegenſätze mit der Unbefangenheit einer in Liebe verklärten Gerechtigkeit darſtellen. Wie die Symbolik urſprünglich ausging von dogmatiſchem Intereſſe, ſo ſollte ſie nun, nach Ueberwindung der falſchen Richtung der Polemik, zu dem Früheren zurück-

dieſer Kampf in der chriſtlichen Zeit um ſo heftiger war, weil die natürliche Vernunft mit den neuen, aus dem Chriſtenthum geſchöpften Kräften den Streit führte, ſo muß doch immer der menſchliche Geiſt zu ihm zurückkehren, als dem Einzigen, worin er ſeine Befriedigung finden kann. Dieſen Entwicklungsprozeß hat nun die Dogmengeſchichte zu verfolgen.

2. Bedeutung der Dogmengeſchichte im Verhältniß zu den angrenzenden Diſciplinen.

Die Dogmengeſchichte ſteht in einem beſonders engen Zuſammenhange mit der Kirchengeſchichte und ward daher zuerſt nur als ein Theil derſelben behandelt. Denn da die Kirchengeſchichte ſich damit beſchäftigt, den ganzen Entwicklungsprozeß des Chriſtenthums in der Menſchheit in allen Theilen zu verfolgen, ſo iſt nothwendig die Entwicklung deſſelben als Lehre mit inbegriffen. Aber dieſe kann doch hier nur neben allem Uebrigen, was zur Entwicklung des Chriſtenthums im Leben der Menſchheit gehört, und daher nicht mit der Gründlichkeit behandelt werden, welche für die Bildung des Kirchenlehrers erforderlich iſt. In beiden Diſciplinen wird das Dogmenhiſtoriſche unter verſchiedenen Geſichtspunkten dargeſtellt: die Kirchengeſchichte legt den Maßſtab der extenſiven, die Dogmengeſchichte den der intenſiven Wichtigkeit an die Erſcheinungen. In der Kirchengeſchichte werden ſie erſt aufgenommen werden, wenn ſie allgemeinen Einfluß haben, die Dogmengeſchichte hingegen geht auf die Keime der Gegenſätze zurück. Wenn jene den Gegenſätzen einen Platz giebt, ſobald ſie ſich zu Lehrſtreitigkeiten entwickelt haben, ſo ſteigt dieſe tiefer hinab zu dem verborgeneren Urſprung derſelben. Beſchäftigt ſich jene mit allen äußeren Verwicklungen des Streites, ſo hat die Dogmengeſchichte es mit dem dogmatiſchen Intereſſe allein zu thun.

Von der Geſchichte der Dogmen läßt ſich die Geſchichte der Dogmatik unterſcheiden, welche es zu thun hat mit der Art, wie die einzelnen Dogmen zu einem Syſtem zuſammengefaßt ſind, während ſie ſich mit den einzelnen Dogmen beſchäftigt. Beides läßt ſich nicht von einander trennen. Es kann zwar oft geſchehen, daß die Gegenſätze, welche ſich zeigen, nicht in ihrer Allgemeinheit zum Bewußtſein kommen, aber die Differenz in der Betrachtung der Dogmen wird ſich nicht verſtehen laſſen, wenn man ſie nicht zurückführt auf die allgemeine Behandlung der Dogmatik. In der Entwicklung des einzel-

nen Dogmas müſſen wir ſchon ein neues aufkeimendes Verhältniß zum Ganzen zu erkennen ſuchen.

Ferner iſt die Dogmengeſchichte verwandt der Symbolik. Dieſe bezieht ſich auf die verſchiedenen dogmatiſchen Grundformen in den Bekenntniſſen der einzelnen Kirchen. Der Zuſammenhang beider erhellt daraus leicht: denn die Symbolik hat es zu thun mit den ſchon ausgebildeten Differenzen der Confeſſionen; aber die allgemeinen Richtungen, welche ſich ſpäter in Confeſſionen darſtellen, werden doch nur allmälig entwickelt. Die frühen Keime derſelben aufzuſuchen iſt Sache der Dogmengeſchichte, welche wiederum bei der Behandlung der einzelnen Dogmen Rückſicht zu nehmen hat auf die Differenzen, welche daraus abgeleitet werden müſſen. Die Dogmengeſchichte ging von einem beſtimmten hiſtoriſchen Intereſſe aus, als eine Diſciplin, welche ſich von der Kirchengeſchichte ablöſte, die Symbolik hingegen entſprang aus einem gegenſätzlich dogmatiſchen Intereſſe. Sie iſt das, was man früher Polemik nannte. Dieſe wollte den Standpunkt einer beſtimmten, ausgeprägten Confeſſion gegen andre vertheidigen, zu welchem Geſchäft nothwendig gehörte, von dem hier bekämpften dogmatiſchen Syſtem Bericht zu erſtatten. Aber weil das Intereſſe einſeitig befangener Polemik vorherrſchte, ſo wurde man häufig ungerecht gegen die andern Standpunkte und würdigte ſie nicht gehörig. Indem man nun dieſen Mangel erkannte, und das gemeinſam Chriſtliche, was zu Grunde liegt, berückſichtigte, ſtellte man jene alte Diſciplin der Polemik zurück, und an ihre Stelle trat die vergleichende Darſtellung der Lehrſyſteme der verſchiedenen Confeſſionen, welche man Symbolik nannte. Der Fortſchritt, der in der unbefangeneren hiſtoriſchen Betrachtung liegt, welche man ſeit Planck auf die gegneriſchen Standpunkte anwandte, iſt nicht zu verkennen. Aber wenn dies auch als Uebergangspunkt heilſam war, ſo erhellt doch nicht, daß mit Recht dieſe Diſciplin immer in der Form der Symbolik bleiben, und die Polemik ganz aufhören ſolle. Auch die Symbolik kann ja mit polemiſcher Befangenheit dargeſtellt werden, wie z. B. bei Möhler, und mit dem Weſen der Polemik hängt nicht nothwendig zuſammen, daß man dem gegneriſchen Standpunkt Unrecht thue; ſie kann ſich ſehr wohl von Leidenſchaftlichkeit frei halten, und die Gegenſätze mit der Unbefangenheit einer in Liebe verklärten Gerechtigkeit darſtellen. Wie die Symbolik urſprünglich ausging von dogmatiſchem Intereſſe, ſo ſollte ſie nun, nach Ueberwindung der falſchen Richtung der Polemik, zu dem Früheren zurück-

kehren. So würde das mit dem Namen der Symbolik Bezeichnete der Polemik, und die vorausgesetzte historische Entwicklung der Dogmengeschichte anheimfallen.

Hiernach läßt sich der Umfang der Dogmengeschichte durch die Begrenzung mit anderen Disciplinen genauer bestimmen. Man könnte auch noch die Entwicklung der verschiedenen Lehrweisen der Apostel, oder gar die Darstellung der eigenthümlichen Form der Lehre, wie sie Christus selbst gegeben hat, hineinziehen wollen. Allerdings, das vom Begriff historischer Untersuchung Gesagte läßt sich auch hierauf anwenden. Es sind die verschiedenen Stadien und Formen der durch die Offenbarung gegebenen Wahrheit in ihrer successiven historischen Entwicklung zu unterscheiden von der durch Christus selbst dargestellten Wahrheit, welche sich eben darin entwickelt. Zöge man diese Untersuchung aber mit in die Dogmengeschichte, so würde sie nicht zu der Vollständigkeit und Tiefe gelangen, welche dieser wichtige Gegenstand erfordert. Ferner ist zwar die Entwicklung der christlichen Wahrheit in den Aposteln bedingt durch die Gesetze des Menschlichen und Historischen, unterscheidet sich aber von allem Nachherigen durch den einen zusammenhaltenden Geist Christi, welcher die Apostel, als die unmittelbaren Organe der Offenbarung Christi noch so bindet, daß sie nicht zu ausschließenden Gegensätzen kommen. Wir sehen in ihnen nur das aus einander gehen, was in Christo Eins ist. Dies ist die normale, die plastisch schöpferische Zeit, daher die apostolischen Schriften die absolute Erkenntnißquelle und Norm des christlichen Lebens und der christlichen Wahrheit sind. Diese wird dann hineingeworfen in den Strom der Zeit und den Gegensätzen überliefert, aus welchen sie sich wieder zur Einheit gestalten soll. Daher also unterscheidet sich die Dogmengeschichte von der Geschichte der christlichen Wahrheit im Urchristenthum, welche als einer besonderen Disciplin der neutestamentlichen Theologie, und specieller der neutestamentlichen Dogmatik zuzuweisen ist. Diese steht an der Spitze der historischen Disciplinen, sich andererseits anschließend an die Dogmatik. Den anderen Grenzpunkt hat die Dogmengeschichte in der Darstellung des kirchlichen Zustandes der Gegenwart, welche die Aufgabe der Statistik ist, einer Disciplin, welche, nach den von Stäudlin gemachten Anfängen, vorzüglich von Schleiermacher*) in ihrer Bedeutung entwickelt wor-

*) Kurzer Abriß des theolog. Studiums S. 98.

den ist. Die Dogmengeschichte ist also die Vermittlung der christlichen Lehrentwicklung zwischen dem reinen apostolischen Christenthum und der Kirche der Gegenwart.

Unter den nichttheologischen Disciplinen ist es die Geschichte der Philosophie, mit welcher die Dogmengeschichte in einem engen Zusammenhange steht. Sie verhält sich zu ihr, wie die Dogmatik zur Philosophie. Diese haben manche gemeinsame Gegenstände, aber der Standpunkt ist in beiden ein verschiedener. Die Philosophie entwickelt das Bewußtsein der Vernunft aus ihr selbst, die Dogmatik hingegen beschäftigt sich mit etwas historisch Gegebenem, mit der Entwicklung der im göttlichen Worte vorliegenden und in das christliche Bewußtsein übergegangenen Wahrheiten. In der Dogmenbildung sind zwei Factoren thätig: das religiöse Element und das Element wissenschaftlicher Bildung, in welcher der christliche Lehrgehalt sich entwickelt. Da die Dogmengeschichte nun die Fortbildung der Glaubenswahrheit unter dem Zusammenwirken beider Factoren zeigt, so ist kein rechtes Verständniß des Entwicklungsprozesses möglich ohne Rücksicht auf den Einfluß der philosophischen Schulen. Es fragt sich, in welchem Verhältniß die Philosophie zum Geiste des Christenthums stehe, in wiefern sie förderlich auf die Lehre eingewirkt, eine Vorbereitung des Geistes fürs Christenthum gegeben oder einen feindlichen Geist eingeführt und trübende Elemente eingemischt habe. Auch die Philosophie vermag sich andrerseits, wie sie sich von der geschichtlichen Entwicklung nicht losreißen kann, so dem Einfluß des Christenthums nicht zu entziehen, und mithin ist ihre Geschichte auch nicht zu verstehen ohne Kenntniß desselben, insbesondere der Dogmengeschichte.

3. Bedeutung des Studiums der Dogmengeschichte für den Kirchenlehrer*).

Welche Bedeutung die Dogmengeschichte in dieser Beziehung habe, erhellt, wenn man ihren Begriff mit dem Wesen und Zweck des theologischen Studiums vergleicht. Man kann dabei von zwei verschiedenen, sich aber nicht ausschließenden Auffassungen des Begriffs der Theologie ausgehen, die eine mehr nach außen, die andere mehr auf das innere Wesen gerichtet. In jener Beziehung bestimmt Schleiermacher ihren Begriff als die Wissenschaft, welche sich auf die Kirchenleitung bezieht, d. h. die Entwicklung der Erkenntnisse und Kunstre-

*) Ch. F. Illgen, üb. d. Werth der christl. Dogmengesch. Lpz. 1827.

geln, welche ſich auf die Kirchenleitung beziehen, zu derſelben tüchtig machen. Nun aber kann die Kirche als eine von innen und geiſtig ausgebildete Gemeinſchaft nur geleitet werden durch die Verwaltung der göttlichen Wahrheit, worauf ihr Daſein beruht. Hieran ſchließt ſich dann der andere Begriff der Theologie, als der Wiſſenſchaft von dieſer Wahrheit. Sie iſt aus ihren Quellen abzuleiten, zu entwickeln und zu vertheidigen. Es fragt ſich nun, wie der Begriff der Dogmengeſchichte mit dieſen beiden Begriffen der Theologie nothwendig zuſammenhängt. Die Leitung der Kirche erfordert das rechte Verſtändniß der kirchlichen Zuſtände in der Gegenwart. Das Leben einer Zeit aber können wir überall nur durch hiſtoriſche Betrachtung verſtehen. Denn jeder Zuſtand iſt etwas Gewordenes, und nur zu begreifen, wenn wir die Urſachen, woraus er hervorgegangen iſt, auffinden, ſo daß alſo die Gegenwart überhaupt nur im Zuſammenhang mit der ganzen Kette der hiſtoriſchen Entwicklungen, wo ein Glied das andere bedingt, verſtanden werden kann. Und dies erfordert ein tiefes Studium eines jeden Momentes für ſich. Den gegenwärtigen Standpunkt des chriſtlichen Lebens und der dogmatiſchen Richtungen können wir nur mit Hülfe der Dogmengeſchichte verſtehen. Wenn dies in ruhigen Entwicklungszeiten ein unumgängliches Erforderniß für die Kirchenleitung iſt, ſo noch mehr in den Zeiten der Kriſis. Da bedürfen wir vor allem zur Orientirung die Erkenntniß, wie die verſchiedenen Richtungen entſtanden ſind. — Jeder iſt von ſelbſt von einer Seite Erzeugniß der Geſchichte; die Ideen, in welchen er lebt, ſind durch den Entwicklungsgang, in welchem er ſich bewegt, auf ihn gekommen. Aber wir ſollen uns über dieſe Abhängigkeit erheben und zum Richter unſerer Zeit machen. Es giebt zwar eine Betrachtung, welche die herrſchende Denkweiſe für eine vox Dei hält, und blindlings folgend ihr immer Recht giebt. Doch vom Standpunkt des Chriſtenthums und unbefangener Auffaſſung ſittlicher Wahrheit gilt dies nicht. In jeder Zeit miſchen ſich gute und ſchlechte Einflüſſe, und erblicken wir die Wirkſamkeit des Geiſtes Gottes und des Geiſtes der Lüge. Daher iſt es von der größten Wichtigkeit, zu unterſcheiden, was wirklich einem Fortſchritt in dem Reiche Gottes angehört, und was von der Reaction des antichriſtlichen Princips herrührt. Nicht dem Zeitgeiſt, ſondern dem Geiſte Gottes ſollen wir folgen. Es kommt darauf an, daß wir uns zu einem Standpunkt der objectiven Wahrheit erheben. Dies wird am beſten geſchehen, wenn wir die beſtimmte Zeit auffaſſen in ihrer

genetischen Entwicklung und daraus lernen, welche Bedeutung sie durch die göttlichen und antichristlichen Elemente, die sie einschließt, in der Entwicklung des Reiches Gottes habe. Die Geschichte läßt uns die Richtungen unserer Zeit nach ihren Ursachen und Triebfedern verstehen. — Es giebt eine entgegengesetzte Verirrung des Geistes, welche auch in dem Verhältniß zur Dogmatik zum Vorschein kommt. Entweder schließt man sich knechtisch an eine bestimmte Form an, als wäre in ihr allein die absolute Wahrheit; oder, indem man den Wechsel der Formen erkennt und jener Einseitigkeit entgegentritt, hält man nun alles für wandelbar und zieht selbst das unwandelbare Wesen in den Bereich der veränderlichen Formen. Die Ersten wollen nur die alte Form, ohne die fortgehende Bewegung des Geistes zu berücksichtigen, die Andern reden nur von Bewegung. Jenes finden wir besonders bei mangelnder historischer Bildung, wie bei dem Dogmatismus des Mittelalters und in der lutherischen Kirche des siebenzehnten Jahrhunderts. Dagegen lehrt uns das historische Studium, indem es eine Auffassungsweise des Christenthums in ihrem Werden verfolgt, das Wesentliche und Unwesentliche in ihr zu unterscheiden; wir lernen das Christliche auch in andern Formen verstehen, und werden gewarnt, uns in Eine Form hineinzubannen, und lieblos über andre abzusprechen. Was den andern Abweg betrifft, wo man über dem Menschlichen in den Dogmen darin das Göttliche verkennt, und von dem Christenthum nur ein verflüchtigtes Sublimat ohne Leben übrig läßt, so verwahrt die Geschichte auch dagegen; denn indem sie einen Theil der verschiedenen Auffassungen des Christenthums in ihrer genetischen Entwicklung kennen lehrt, zeigt sie in ihnen allen dessen eigenthümliches Wesen und zugleich die Macht, mit welcher es den Geist der Menschheit durchdrungen hat.

Doch das Studium der Geschichte soll nicht bloß für das Verständniß der Gegenwart dienen, sondern es hat auch seine Bedeutung für die Wahrheit in allen ihren Zweigen, und darin für sich selbst einen Zweck. So hat die Dogmengeschichte für das Christenthum besondere Bedeutung, sofern sich in ihr ein Zweig desselben darstellt, nämlich der der Lehre. Sie zeigt in der Entwicklung derselben den Bildungsprozeß, den das menschliche Denken unter Einfluß des Christenthums erfahren hat, welches nicht ein todtes Kapital bleiben, sondern als ein Sauerteig sich mehr und mehr im Bewußtsein entfalten sollte. Wir sehen die von Christo ausgehende Wahrheit mit dem Irr-

thum kämpfen, über ihn triumphiren und haben darin eine Bürgschaft für ihre ewig siegreiche Macht. Nicht allein erkennen wir, was das Bewußtsein der christlichen Wahrheit unmittelbar auf die Menschen gewirkt, um ihr Denken zu neuen Resultaten zu führen; sondern auch, wie die Vernunft erst durch den Anstoß des Christenthums zu manchen Wahrheiten gelangte, welche sie sonst nicht aus sich gefunden hätte; ein Gedanke, welchen Augustin in seinem schönen Werke de vera religione trefflich ausführt. Indem wir ferner in der Geschichte eine höhere Nothwendigkeit erblicken, lernen wir den Entwicklungsprozeß der christlichen Wahrheit aus sich selbst verstehen. Die wissenschaftliche Betrachtung findet da Ordnung, wo die Unwissenheit nur Willkür sieht, und was diese irre machen kann, dient jener zur Befestigung. Daher beseitigt sich leicht das oberflächliche Urtheil, welchem eine Beschäftigung mit den Häresien unnütz, und die Kenntniß der dogmatischen Streitigkeiten eine unfruchtbare Last für das Gedächtniß zu sein scheint. Fassen wir solche Erscheinungen nur im Zusammenhange mit ihren Ursachen auf, so werden wir auch die tieferen Gründe erkennen, welche von der Wahrheit Zeugniß geben, und in manchem scheinbar Unbedeutenden wird sich eine Grundrichtung des menschlichen Geistes offenbaren, die zu unserer Zeit wiederkehrt. Wenn es für die Wissenschaft wichtig ist, eine abnorme Naturerscheinung zu verstehen, so wird es doch noch wichtiger sein, eine fremdartige geistige Erscheinung zu würdigen.

4. Die rechte Behandlungsweise der Dogmengeschichte*).

Bei dieser Untersuchung kommen zunächst die verschiedenen Weisen in Betracht, nach welchen die Geschichte in allen Gebieten behandelt worden ist. Die roheste Darstellungsart ist die Chronik, welche Thatsachen und Erscheinungen nur nach der Zeitfolge bestimmt und zusammenstellt. Dabei bleibt die Geschichte nur etwas Aeußerliches, ein todtes Aggregat und eine bloße Masse für das Gedächtniß. Zwar scheint auch Aristoteles in der Geschichte nur Einzelheiten zu finden, wenn er sagt, die Poesie stelle mehr das Allgemeine dar, das, was nach dem Gesetz des Möglichen und Nothwendigen geschieht, und sei daher etwas Philosophischeres und Edleres, als die Geschichte, welche nur das Einzelne darstelle**). Aber darin ist ihm nicht beizustimmen;

*) Daub, üb. d. Form der Dogmengesch. in Bauer, Zeitschrift für specul. Theol. 1836. 1. 2.

**) Aristot. de arte poetic. I, 9.

denn auch die Geſchichte hat das Allgemeine und Nothwendige zu ihrer Aufgabe. Mit Recht ſagt hingegen Polybius: Wenn man aus der Geſchichte das Warum, Wie und Weshalb hinwegnimmt, ſo bleibt nur etwas übrig, was für den Augenblick ergötzt, aber keinen Nutzen zurückläßt*). Am wenigſten kann die Chronik für die Dogmengeſchichte genügen, welche es mit innerlichen Thatſachen zu thun hat, mit Ueberzeugungen des Geiſtes, die iſolirt für ſich gar nicht betrachtet und verſtanden werden können, ſondern nur im Zuſammenhang mit dem Innerlichen. Daher müſſen wir von der Chronik zu dem von Polybius ſo genannten τρόπος πραγματικὸς fortſchreiten, welcher die Erſcheinungen der Geſchichte auffaßt im Zuſammenhang von Urſach und Wirkung. Aber hier iſt noch große Verſchiedenheit möglich. Schon Polybius unterſcheidet die αἰτίαι und ἀρχαί, die inneren und äußeren Urſachen in der Geſchichte; jene die tiefer liegenden Keime, dieſe die ſcheinbar erſten und unmittelbaren Urſachen und Anfänge**). Beſonders iſt dieſer Unterſchied in der Dogmengeſchichte zu machen, wo es ſich um tief liegende Urſachen und geiſtige Erſcheinungen handelt. Ihrem Begriff und Zweck kann nicht der äußerliche Pragmatismus entſprechen, welcher die größten Erſcheinungen des Dogma's von außen her, durch äußere Umſtände, perſönliche Leidenſchaften, und ähnliches, und insbeſondere bei den Streitigkeiten alles durch weltliche Intereſſen, politiſche Ränke zu erklären ſucht. Und wenn er auch einen pſychologiſchen Zuſammenhang erforſcht, ſo ſucht er doch nicht den tiefſten, in der Entwicklung und Beſchaffenheit des religiöſen Lebens begründeten. Daher erſcheint denn die Entwicklung der Lehre als ein blindes Spiel der Willkür, die größten Gegenſätze als aus nichts entſtanden, und die Dogmen als vorübergehende Meteore. Die Dogmengeſchichte wurde in Folge deſſen der politiſchen untergeordnet, es war keine Einheit darin und das Intereſſe daran ging verloren. Die nähere Betrachtung aber zeigt, daß es bloßer Schein war, wobei jene Auffaſſung ſtehen geblieben. Was die Geiſter ſo tief bewegte, konnte nicht bloß von einzelnen unreinen Leidenſchaften ausgehen, ſondern es mußte einen tiefer liegenden Anſchließungspunkt im menſchlichen Geiſte haben. Jener äußerliche

*) Polyb. histor. III, 31. Ἱστορίας γὰρ ἐὰν ἀφέλῃ τις τὸ διὰ τί, καὶ πῶς, καὶ τίνος χάριν ἐπράχθη, καὶ τὸ πραχθὲν πότερα εὔλογον ἔσχε τὸ τέλος· τὸ καταλειπόμενον αὐτῆς ἀγώνισμα μὲν, μάθημα δ' οὐ γίγνεται, καὶ παραυτίκα μὲν τέρπει, πρὸς δὲ τὸ μέλλον οὐδὲν ὠφελεῖ τὸ παράπαν.

**) Polyb. III, 6.

Pragmatismus meinte, indem er den äußeren Anlaß mit dem zu Grunde liegenden Princip verwechselte, z. B. manche Lehrstreitigkeiten auf Wortstreit zurückzuführen, wie die Nestorianische auf das Wort θεοτόκος. Diese Streitigkeit hätte aber doch nicht entstehen können, wenn das Wort nicht für die Menschen eine tiefere Bedeutung gehabt hätte. Es war die Losung für tiefer liegende Gegensätze. So kommt auch der Streit der orientalischen und occidentalischen Kirche auf äußerliche Veranlassungen hin zwar zum Ausbruch, aber der Gegensatz beider liegt tiefer und der Streit ist lange vorbereitet. Aeußere Einflüsse gewisser Richtungen werden sich nachweisen lassen, aber solche führen noch nicht ein dogmatisches Interesse herbei, sondern geben nur dem schon Vorhandenen eine andere Form. Denn die Kirche besitzt eine eigenthümliche Kraft, welche sich gegen das Fremde und Aufgedrungene auflehnt und es ausstößt. Danach ist z. B. die Frage zu entscheiden, ob durch den jüdisch-alexandrinischen Platonismus eine andere Lehre entstanden sei. Auch der Einfluß einer einzelnen, eigenthümlichen Persönlichkeit vermochte nicht, dieses oder jenes Dogma hervorzubringen. Sie konnte so großen Einfluß nur haben, weil sie, nicht willkürlich handelnd, eine allgemeine Richtung repräsentirte. Erhebt man die Persönlichkeit über die allgemeinen Entwicklungsgesetze, so würdigt man die Geschichte zum Machwerk einzelner Menschen herab. Diese irrige Ansicht entstand zur Zeit des Rationalismus, wo man die innere Triebkraft des Christenthums und sein Verhältniß zur menschlichen Natur nicht verstand. Sie genügt weder dem wissenschaftlichen noch dem religiösen Gesichtspunkte.

Von den äußerlichen Ursachen werden wir also zu den inneren Principien und ihrer Wechselwirkung hingeführt. Wir müssen das innere Wesen des Christenthums und sein Verhältniß zur menschlichen Natur, die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Zeiten, Völker und Einzelnen im Verhältniß zum Christenthum betrachten. Freilich hat nicht immer in der Entwicklung der Dogmen der gesunde christliche Sinn gesiegt und alles Fremdartige ausgestoßen; aber auch die krankhaften Erscheinungen bilden einen Uebergang zu dem gesunden christlichen Leben; aus Umwälzungen und Reactionen geht das Wahre hervor. Auf diese Weise bewährt das Christenthum seine Macht als der Sauerteig für die Menschheit. Dieser Entwicklungsgang geht durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. Selbst wenn eine in der reinen Entwicklung der Kirche nicht begründete Richtung überhand

nimmt, so wird uns auch dies nicht als etwas durch Willkür Aufgedrungenes, sondern als das einer gewissen Entwicklungsstufe Entsprechende erscheinen. So ist freilich der katholische Standpunkt nicht im reinen Wesen des Evangeliums begründet, aber auch nicht von Einzelnen der Kirche aufgedrungen. Immer wird der Grundsatz sein Recht behalten, daß nichts von außen her dem Entwicklungsprozeß der Kirche aufgenöthigt werden könne. Die Auffassung der Dogmengeschichte nach einem solchen Pragmatismus ist die organisch genetische, im Gegensatz zur Chronik und bloß äußerlichen Geschichte, und sofern wir den Entwicklungsprozeß der Kirche nicht als ein zufälliges Aggregat, sondern als einen innerlich zusammenhängenden Organismus betrachten.

Der äußerlichen Empirie des falschen Pragmatismus steht entgegen die einseitig speculative Auffassung. Sie hat zwar darin Recht, daß sie eine innere Einheit in dem Gange der Geschichte sucht, aber doch Unrecht in der aprioristischen Weise, nach welcher sie willkürlich aus einem Begriffe dasjenige ableiten will, was nur aus der Anschauung der Thatsachen und ihrem vor uns liegenden Entwicklungsgange erkannt werden kann. Sie führt alles zurück auf die identischen Gegensätze des Denkens, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit des Inhalts. Man stellt im Voraus die verschiedenen Momente fest, welche der Begriff in seiner Entwicklung durchlaufen müsse, und nöthigt den Inhalt, sich in dieses Prokrustesbett einzuzwängen. Der religiöse Inhalt der dogmatischen Erscheinungen liegt im Wesen des christlichen Bewußtseins, und nur daraus können diese Entwicklungen richtig verstanden werden. Dies schon weist ein allgemeines Schema, wie das eines begrifflichen Prozesses und eine Behandlungsweise zurück, welche einem Rechenexempel gleicht, worin die Geister Zahlen sind und alles der logischen Nothwendigkeit unterliegt. Wenn der oberflächliche Pragmatismus zuviel auf das Individuelle des Einzelnen giebt, so wird es hier ganz bei Seite gesetzt, indem die Einzelnen nur als blinde Organe des Begriffs und als dessen nothwendige Entwicklungsmomente in Betracht kommen. Indeß die einzelnen großen Persönlichkeiten, welche eine Geistesrichtung mit Bewußtsein dargestellt haben, dürfen in ihrer Bedeutung nicht verkannt und müssen im Zusammenhange ihrer religiösen Entwicklung verstanden werden. In den geschichtlichen Entwicklungen herrscht zwar ein Gesetz, eine göttliche Nothwendigkeit, welche wir in der Betrachtung der Thatsachen zu studiren haben, aber auch zugleich ein Handeln, denn es ist die Geschichte einer freien Geisterwelt. In der freien Entwick-

lung liegt ein irrationales Princip, und kann nur von einer hypothetiſchen, relativen Nothwendigkeit die Rede ſein. Daher keineswegs alles, wie hier angenommen wird, der gleichen Nothwendigkeit anheimfällt; ſondern wir erkennen in der Geſchichte auch die Reactionen des Böſen und des Irrthums, und es gehört mithin zur Darſtellung der Entwicklungsgeſchichte der chriſtlichen Lehre nicht bloß das aus dem reinen Chriſtenthum Hervorgegangene, ſondern auch manche Trübung, und die höchſte Ausgleichung wird erſt am Ende der Geſchichte Statt finden.

Dies führt uns auf den Begriff der Häreſie. Ihre Geſchichte bildet ein wichtiges Moment der Dogmengeſchichte, da ſie auf die Entwicklung der chriſtlichen Lehre bedeutend eingewirkt hat. In dem urſprünglichen Begriff von αἵρεσις, wo es ſo viel heißt als Wahl, dann Meinung, der man ſich aus freier Wahl anſchließt, iſt die Bedeutung des Schlechten nicht enthalten; wie bei den Hellenen die verſchiedenen Grundſätze der philoſophiſchen Schulen ſo bezeichnet werden. Das chriſtliche Bewußtſein aber gab dem Namen die Beimiſchung des Schlechten. Denn das Chriſtenthum ſtellte ſich dar als die göttliche Wahrheit im Gegenſatz gegen willkürliche menſchliche Meinung; es will durch die Wahrheit eine Einheit des religiöſen Bewußtſeins hervorbringen. Daher erhielt das Wort den Begriff der Spaltung durch Willkür, welche mit der erzielten Einheit in Widerſpruch ſteht, und bezeichnet Meinungen, welche die Einheit des chriſtlichen Bewußtſeins trüben. So gebraucht ſchon das Neue Teſtament αἵρεσις von den willkürlichen Spaltungen, welche die Einheit der chriſtlichen Gemeinſchaft aufzulöſen ſtreben (1 Cor. 11, 19.).

Weiter iſt in der Anwendung des Wortes der hiſtoriſche Sinn, nach welchem es bezeichnet, was zu irgend einer Zeit für Häreſie gegolten hat, und der dogmatiſche zu unterſcheiden. In erſter Beziehung kommt es auf den Standpunkt an, von welchem der Begriff gebraucht wird. Nicht alles, was jemals Häreſie genannt ward, kann man wirklich für ſolche halten. Wenn man in einem Streben nach Einförmigkeit der Kirche und des Dogma's befangen war, konnte man gewiſſe Darſtellungen deſſelben, welche auf demſelben Grunde des chriſtlichen Bewußtſeins ruhen und nur durch die wiſſenſchaftliche Auffaſſung ſich entfernen, als Häreſie bezeichnen. Oder man hat Erſcheinungen, deren Grundlagen chriſtlich waren, welche aber häretiſche Elemente in ſich aufnahmen, Häreſien genannt. Oder indem man

ſelbſt von einer Vermiſchung des Chriſtlichen mit dem Irrthum ausging, erklärte man die reine Wahrheit für Häreſie.

Wollen wir den dogmatiſchen Begriff der Häreſie, wie er ſich vom Standpunkt des ächten Dogma's rechtfertigen läßt, entwickeln, ſo müſſen wir von dem ausgehen, worauf wirklich die Einheit des chriſtlichen Bewußtſeins beruht, von den Grundthatſachen des chriſtlichen Glaubens, und dasjenige als Häreſie bezeichnen, was dieſe nicht in ihrer Vollſtändigkeit gelten läßt, und ein fremdes Element mit dem Chriſtenthum verbindet. Sehen wir alſo auf die Erſcheinung Chriſti, ſo zeigt ſie uns eine unergründliche Vielſeitigkeit und unerſchöpfliche Tiefe. Niemand vermag das Ganze ſeines Lebens in ſeiner Vollſtändigkeit aufzufaſſen, jeder thut es verſchieden, von dieſer oder jener Seite. So müſſen ſich ſchon bei den Apoſteln, und ſo den ganzen Entwicklungsprozeß der Kirche hindurch, verſchiedene Auffaſſungen einander ergänzen. Mannigfaltige Richtungen können daher neben einander beſtehen. Wenn aber das Uebergewicht ſich ausſchließend nach einer Seite hin neigt, wenn Uebertreibungen entſtehen, dann wird das Leben Chriſti zu einem einſeitigen Bruchſtück.

Aehnlich ſind im Leben der Chriſten mannigfache Gegenſätze auszugleichen und zu einer höheren Einheit zu verbinden. Macht man ſich aber allein geltend, ſo wird die Einheit des chriſtlichen Bewußtſeins zerſtört und es entſtehen Häreſien. Die Wahrheit läßt ſich zwar nicht durch äußerliche Vermittlung der Gegenſätze finden, aber ſie iſt ihrem Weſen nach das über die Gegenſätze Erhabene und die Vermittlung Bildende. — Die früheſten Einflüſſe häretiſcher Art drangen aus dem Judenthum und Heidenthum in die Kirche ein, indem jene dem Chriſtenthum nicht nur im Kampfe gegenübertraten, ſondern auch von demſelben angezogen wurden, und durch ihre Einmiſchung Trübungen in demſelben zu Wege brachten. Dieſe Grundrichtungen gehören aber nicht bloß einer Zeit an, ſondern wiederholen ſich mit entſprechenden Ergebniſſen zu verſchiedenen Zeiten. Ueberall iſt dann die Aufgabe, zu unterſcheiden, inwieweit die Häreſien Antheil am Chriſtenthum haben, und inwieweit ſie häretiſch ſind.

Dieſe Erörterung führt uns auf die Erwägung eines beſonderen Erforderniſſes der Dogmengeſchichtſchreibung. Man hat von dem Hiſtoriker mit Recht gefordert, daß er die Geſchichte mit Unparteilichkeit, sine ira et studio, beſchreibe. Denn in dem Standpunkt einer Partei befangen, wird man die verwandten Erſcheinungen

idealiſiren, nur ihre Licht-, und nicht ihre Schattenſeiten herausſtellen, hingegen diejenigen herabſetzen, welche nicht in dieſen Standpunkt aufgehen. Die nachtheilige Einwirkung theologiſcher Polemik hat ſich ganz beſonders bei der Dogmengeſchichte gezeigt. So vermochte einſeitiger Katholicismus im Proteſtantismus nur die trübenden, nicht die rein chriſtlichen Elemente zu erkennen, und da er die gleiche Auffaſſung bei allem anwandte, was hiſtoriſch als Häreſie geſtempelt war, ſo wurde ein großer Theil der kirchlichen Entwicklung in ganz entſtellender Betrachtung gegeben. Der Proteſtantismus ſteht auf einer höheren Entwicklungsſtufe und kann daher auch eher die vorbereitenden Stufen mit Liebe und Gerechtigkeit beurtheilen; aber dennoch giebt es auch einen einſeitigen und beſchränkten Proteſtantismus, welcher unfähig iſt, neben dem falſch Katholiſchen das Chriſtliche im Katholicismus zu erkennen, wie dies namentlich in der Beurtheilung der Dogmengeſchichte des Mittelalters geſchah.

Die Forderung der Unparteilichkeit iſt aber nicht ſelten zu weit ausgedehnt worden. Man hat von dem Hiſtoriker eine ſolche Verleugnung ſeiner ſubjectiven Richtung verlangt, daß dieſe gar nicht kenntlich werde und er ſich rein objectiv halte in Auffaſſung und Darſtellung. Dieſe Aufgabe läßt ſich nicht vollziehen; der Menſch kann nicht verleugnen, was er iſt, kann ſich nicht zu einer tabula rasa machen, und durch den eigenthümlichen Standpunkt iſt auch die Darſtellung bedingt. Bei ſolcher bloßen Negativität und Indifferenz würde ſich nicht einmal ein chronikartiges Aggregat ergeben, denn ſelbſt dies enthält in ſeiner Anordnung ſchon ein Urtheil. Eine organiſch-genetiſche Darſtellung wäre gewiß unmöglich, da weder eine innere Befreundung mit den Begebenheiten, noch eine innere Vermittlung und Verknüpfung derſelben möglich iſt. Wer den Entwicklungsprozeß des Chriſtenthums richtig erkennen will, muß ſeinen Begriff und ſein Verhältniß zu den andern Erſcheinungen kennen, wie man einen Begriff des Staates oder der Philoſophie haben muß, um eine Geſchichte des Staates oder der Philoſophie darzuſtellen. Eine völlige Indifferenz des Verfaſſers gegen ſolche Gegenſtände iſt nicht möglich; er muß, um in ſie einzudringen, einen analogen Standpunkt haben, für die Dogmengeſchichte alſo einen dogmatiſchen. Wir können es auch nicht als einen Tadel betrachten, wenn dieſer ſich in die Darſtellung einmiſcht. Nur von Befangenheit und Parteiſucht ſoll jeder ſich beſtreben frei zu werden. Je freier und erhabener die Auffaſſung, deſto beſſer gelingt auch die

ıchtung, weil sie sich von den Trübungen, welche die Einseitigkeit
iten, fern hält. Nicht ablegen sollen wir unsere Subjectivität, son-
immer mehr sie läutern und uns der Wahrheit hingeben. So
en die historischen Erscheinungen die Probe abgeben für die Rich-
t unserer dogmatischen Erkenntniß und Ueberzeugung.

Nun fragt es sich, ob es nicht einen über die Geschichte der
e erhabenen Standpunkt gebe, von welchem aus wir ihren Entwick-
sprozeß verstehen können. Wer sich auf einem höheren Standpunkt
eligiösen Entwicklung befindet, wer das Wesen der Religion reiner
nt hat, der wird richtiger darüber urtheilen können, als wer auf
n befangeneren und unreineren religiösen Standpunkt geblieben ist.
werden die heidnischen Religionen und den Muhamedanismus bes-
erstehen, als die denselben Ergebenen, indem wir das wirklich Re-
ie und das Sinnliche zu unterscheiden wissen. Sonach wird erst
Christenthum aus sich eine Religionsphilosophie darstellen lassen
in ihm der rechte Standpunkt gefunden werden, um die Geschichte
Religionen zu verstehen. Aber wie ist es mit den Erscheinungen
halb des Christenthums selbst? Es sind in neuerer Zeit Behand-
sweisen der Dogmengeschichte versucht, bei welchen man einen Stand-
t über dem Christenthum einnehmen wollte. Man unterschied an
selben den Kern des Gedankens und die empirische Erscheinung,
he seine Hülle bilde. So klagt Strauß, daß man das Chri-
hum noch nicht mit der Freiheit behandelt habe, wie die übrigen
gionen. Aber da, wie bemerkt, das Christenthum die absolute Re-
n ist, die, welche allein den religiösen Bedürfnissen des Menschen
richt, so kann es für die religiöse Betrachtung keinen höheren Stand-
t geben. Ferner sind religiöse Erscheinungen nur verständlich aus
n Prinzip, von der Religion aus, welche im Gemüthe des Men-
ı ist; nicht aus dem bloßen Gedanken. In der That, was man
solchem Standpunkte für das Wesen des Christenthums ausgab,
en Begriffe, die nicht einmal im Christenthum wurzeln. Strauß
J. sucht die ganze Fülle des göttlichen Lebens im Christenthum
ickzuführen auf die universellen Gedanken: eine immanente Ver-
st, welche an die Stelle des lebendigen Gottes gesetzt, und wobei
t und Gott verwechselt wird; die Ewigkeit des Geistes in der Mensch-
welche an die Stelle des persönlichen Lebens gesetzt, und wonach
Mensch vergänglich ist, wie alle anderen irdischen Erscheinungen;
Idee der Menschheit endlich tritt an die Stelle des historischen

Christus. Diese Betrachtungsweise steht mit dem Christenthum in Widerspruch, kann es daher auch nicht erfassen. Sie widerspricht auch der Geschichte; denn das, was den großen Einfluß auf das innere und äußere Leben des Menschen hervorgebracht hat, waren nicht jene abstracten Gedanken, sondern grade das Christenthum in seinem Fleisch und Blut, die individuellen religiösen Wahrheiten, welche das Lebensprinzip der christlichen Kirche sind. Das Christenthum läßt sich also nicht trennen von Christo und den Aposteln, von welchen es ausgegangen ist, noch von den Thatsachen, welche seinen Eintritt begleiten; vielmehr wird es immer die Aufgabe sein, das in der ursprünglichen Erscheinung des Christenthums Gegebene weiter zu entwickeln. Nur eine solche Religionsphilosophie wird daher das Christenthum verstehen, welche selbst im Christenthum wurzelt, wie es sich im christlichen Bewußtsein aller Zeiten zeigt. Also giebt es auch für die Betrachtung der Dogmengeschichte keinen höheren Standpunkt, als den des Christenthums selbst, um von hier aus in alle beschränkteren Auffassungen eingehend, deren Verhältniß zur reinen Wahrheit aufzufassen.

5. Anordnung der Dogmengeschichte.

Es giebt in der Darstellung der Geschichte zwei Anordnungsweisen: die Ordnung nach der Zeit (die synchronistische), und die nach dem Sachinhalt. Jener folgend, stellt man alles zusammen, was gleichzeitig geschieht; diese, auf die Dogmengeschichte angewandt, würde jedes einzelne Dogma durch alle Zeiten hindurch in seiner Entwicklung verfolgen. Die erste Anordnung hat für sich, daß alles in historischem Zusammenhange aufgefaßt wird, aber gegen sich den Mangel der sachlichen Einheit. Diese herrscht vor bei der anderen Anordnung; dagegen werden bei dieser die Sachen aus ihrer Zeit gerissen und die Erscheinungen zu sehr isolirt; das materielle dogmatische Interesse gewinnt dabei, doch das historische verliert. Zwar haben Monographien über die Geschichte einzelner Dogmen großen Werth, indeß aus jenen Gründen wäre es nachtheilig, wenn dies auf die ganze Dogmengeschichte angewendet werden sollte. Man muß daher beide Methoden mit einander verbinden. Demnach wird es gut sein, die Geschichte des Dogma's in mehrere Abschnitte zu theilen, wie sie die Entwicklung an die Hand giebt. Man hat zu solchen die Jahrhunderte gewählt, aber willkürlich, denn es ist nicht immer mit solchen eine Entwicklung geschlossen. Den richtigen Theilungsgrund werden uns gewisse Momente geben, welche

ie Schleiermacher ſagt, hervorſtechende Entwicklungsknoten ſind, die
arkzeichen einer neuen Schöpfung, und daher Ruhepunkte für die
etrachtung, Epochen (ἐποχαί) genannt. Was in der Epoche im
eime liegt, entwickelt ſich dann weiter; ſo geht aus der Epoche die Pe-
ode hervor. Jene bezeichnet den Quell, dieſe den Strom; die Grenze
rſelben iſt da, wo eine neue Form der Bildung wiederum in einer
poche ſich geltend macht. Die Epochen ſind entweder kritiſche und
iflöſende, oder ſchöpferiſche und organiſirende. Bei der Beſtimmung
r Epochen für die Dogmengeſchichte fragt es ſich dann, ob ſie ſich
rin der Kirchengeſchichte anſchließen, oder ihre eigenen Epochen feſt-
ellen ſolle. Von der einen Seite bezeichnen die Epochen der Kirchen-
ſchichte die allgemeinſten, am tiefſten eingreifenden Veränderungen.
ie allgemeinen Urſachen nun, welche auflöſend oder ſchöpferiſch wir-
n auf das Leben im Ganzen, müſſen doch auch hervortreten in den
zelnen Lehren. Von der andern Seite hat das Dogma ſeine Ent-
cklung für ſich und ſcheint ſeine eigenthümlichen Epochen zu erfor-
rn. Origenes und ſeine Schule bezeichnen z. B. in der Dogmen-
ſchichte eine neue Epoche und Periode, während dieſe in der Kirchen-
ſchichte erſt mit Conſtantin d. Gr. eintritt. Allein der weſent-
hſte Factor für die Bildung der Dogmen iſt doch das Eine religiöſe
eben, und wenn daher in der Dogmenentwicklung ſich auch eine neue
poche ſchon früher vorbereitet, ſo können die Folgen doch erſt hervor-
eten in der allgemeinen neuen geiſtigen Bewegung, welche auch in
r Kirchengeſchichte eine Epoche hervorbringt. So erſcheint Orige-
es als der Schlußpunkt der vorhergehenden und als Vorbereitung
r folgenden Periode; aber ſeine Nachwirkungen zeigen ſich erſt recht
uflußreich im vierten Jahrhundert, wo auch für die Kirchengeſchichte
ne neue Periode eintritt. Wir werden demnach wohl thun, die Epo-
en und Perioden der Kirchen- und Dogmengeſchichte zu verbinden.

Wenn wir dieſe Abſchnitte im Allgemeinen durchgehen, ſo wer-
n wir zuerſt zu betrachten haben, wie nach dem Eintritt des Chri-
enthums in die Menſchheit die durch die Apoſtel verbreitete Lehre un-
r Juden und Heiden Gegenſätze findet und ſich entwickelt. Dieſe
eriode werden wir daher als die apologetiſche bezeichnen, nicht
oß wegen der Vertheidigung des Chriſtenthums gegen Judenthum
d Heidenthum, ſondern vorzüglich, weil ſich das Chriſtenthum in ſei-
r Eigenthümlichkeit dieſen anderen Standpunkten gegenüber feſtſtellte.
er Grenzpunkt iſt hier eben Origenes, in welchem wir, neben

ſeiner apologetiſchen Richtung, den Keim einer ſyſtematiſchen wahrnehmen. Dieſer wird entwickelt von der Schule des Origenes, daher mit dem vierten Jahrhundert, wo zugleich die Kirche heraustrat aus dem Kampfe mit der heidniſchen Macht und in der römiſchen Welt den Sieg erhielt, die ſyſtematiſch-polemiſche Periode beginnt, welche bis zum Ende des ſechſten dauert. Dieſe beiden Perioden umfaſſen die ganze Bildung der chriſtlichen Lehre in der klaſſiſchen Zeit. Die griechiſche Kirche lebt noch länger fort im helleniſchen Bildungselement; da ſie aber immer mehr in Stagnation übergeht, ſo können wir aus den Vorgängen in ihr nicht Epochen bilden, ſondern nur nach der Entwicklung der Völker, welche nunmehr tiefer in die Weltgeſchichte eingreifen, und nicht in ſolcher Erſtarrung ſich befinden. Es beginnt die große Revolution auf den Trümmern der römiſchen Welt beſonders durch die germaniſchen Völker. Aber während die nächſten Jahrhunderte für die Kirchengeſchichte ſehr wichtig ſind und viel eigenthümlich neues Leben ſich in ihnen zeigt, ſo liegt doch in der Natur der Sache, daß dies in der Dogmengeſchichte von minderer Bedeutung iſt. Denn das Chriſtenthum mußte erſt das Leben der neuen Völker mehr durchdrungen haben, ehe der entſprechende Bildungsprozeß im Dogma hervortreten konnte. Deshalb müſſen wir hier mehrere Jahrhunderte zuſammenfaſſen, als eine Uebergangszeit, in welcher eine große neue Schöpfung ſich vorbereitet. Wir werden daher dieſe Periode vom Ende des ſechſten bis zum Ende des eilften Jahrhunderts fortführen. Erſt in den folgenden Jahrhunderten tritt die eigenthümliche geiſtige Schöpfung hervor, welche aus der Entwicklung des Chriſtenthums unter dieſen neuen, kräftigen Völkern erwuchs. Während dieſer Zeit herrſcht im Leben der Kirche das ſchon früher vorbereitete katholiſche Element, d. h. die einſeitige Beziehung auf die Kirche, ſtatt auf Chriſtus. Daher die Veräußerlichung des Begriffs der Kirche und der Theokratie, die Vermiſchung des Alt- und Neuteſtamentlichen Standpunkts, die Beſchränkung des chriſtlichen Geiſtes durch eine äußerlich geſetzliche Form. Die von dieſem Standpunkt ausgehenden Prinzipien werden ſich nun auch im dogmatiſchen Denken darſtellen. Es iſt die Zeit der Ausbildung des katholiſchen Elements, die Grundlage des katholiſchen Dogma's für alle Zeiten. Darin liegt auch die Eigenthümlichkeit der Scholaſtik, welche jetzt ſich entwickelt. Denn es ſteht damit die Abhängigkeit der Theologie, wie aller Wiſſenſchaft, von der Ueberlieferung in Verbindung, und die Abhängigkeit der Philoſophie

von der Theologie, deren ancilla sie ist, woher denn wiederum eine Einmischung des philosophischen Elements in die Theologie erfolgt. Indem diese nun im Laufe dieser Entwicklung immer mehr von ihrem ursprünglichen Elemente einbüßt und immer weiter sich auflöst, treten Reactionen des ursprünglichen christlichen Geistes ein, und bereiten die neue Epoche der Reformation vor. Hier erkennen wir die Entwicklung des emancipirten christlichen Geistes im Gegensatz gegen die Autorität der veräußerlichten Kirche, und des christlichen Elements, welches frei ist vom jüdischen Standpunkte. Wie der Apostel Paulus zuerst es war, welcher gegen diesen besonders kämpfte, so wirkt in der Reformation vorzüglich der paulinische Standpunkt. Das Prinzip der Reformation findet die Anwendung auf die Entwicklung der Glaubenslehren, wenngleich nicht gleichmäßig auf alle einzelne Dogmen. Besonders sind zu berücksichtigen die beiden Formen des lutherischen und reformirten Dogma's, in welche dasselbe Prinzip auseinander geht. Auf die erste lebendige Entwicklung erfolgte in dem 16. und 17. Jahrhundert eine Stagnation. Die katholische Kirche war in der Aeußerlichkeit des Kirchenthums erstarrt, die protestantische erstarrte in der einseitigen Begriffsrichtung des Dogma. Da die herrschende Form auf's entschiedenste festgehalten wurde im Gegensatz gegen alle freiere Entwicklung, wie sie das Prinzip des Protestantismus fordert, so wurden in der lutherischen und reformirten Kirche Reactionen des ursprünglichen Prinzips hervorgerufen. Diese Richtung entwickelte sich im achtzehnten Jahrhundert als Emancipation von der dogmatischen Auctorität weit über ihr erstes Ziel hinaus; das Reformatorische veranlaßte eine Revolution, indem es negativ wurde. Daran schloß sich eine neue allgemeine Entwicklungsepoche der christlichen Völker. Die Bildung, welche sich unter der Herrschaft der Kirche entwickelt hatte, suchte sich unabhängig zu machen; die nach Emancipation strebende Vernunft, welche bis dahin von der Kirchengewalt mit Despotie niedergehalten war, lehnte sich auf, und die christliche Lehre mußte einen Kampf mit diesem Gegensatze eingehen, aber da sie ein mächtigeres Prinzip besaß, so konnte sie die Gefahr überwinden. Der Kampf diente dazu, sie von trübenden menschlichen Elementen zu reinigen und auf den Einklang des rein Menschlichen mit dem Göttlichen hinzuweisen. So entstand namentlich in Deutschland, mit Semler beginnend, eine Periode der Auflösung, aber dieser kritische Prozeß war eine Läuterung und eine Vorbereitung auf eine neue Schöpfung,

welche vorzüglich von Schleiermacher ausging. Auch ſie konnte ſich nur in erneutem Kampfe mit dem Rationalismus entwickeln, und in dieſem Kampfe ſtehen wir noch gegenwärtig.

6. Von den Quellen der Dogmengeſchichte.

Ueberall in der Geſchichte ſind die Quellen zwiefach: unmittelbare und mittelbare. Die unmittelbaren geben uns den rohen Stoff ohne Verarbeitung; die mittelbaren geben ihn ſchon in gewiſſem Grade verarbeitet. Die unmittelbaren ſind die Werke, welche uns einen unmittelbaren Abdruck der Thatſachen geben, unmittelbare Erzeugniſſe derſelben ſind; die mittelbaren liefern die Berichte Anderer über die Erſcheinungen, und können nicht als eigentliche Quellen gelten, da die Thatſachen nicht objectiv, ſondern nach individueller Auffaſſung dargeſtellt ſind. Es muß deshalb hier der Stoff und die Art und der Standpunkt der Bearbeitung unterſchieden werden; wir dürfen einem ſolchen Bericht nicht unbedingt vertrauen, ſondern müſſen hiſtoriſche Kritik anwenden. Dabei fragt es ſich dann, ob der Berichterſtatter Gelegenheit hatte, das Wahre zu erfahren, und inwiefern er fähig war, es aufzufaſſen; mithin, in welchem Verhältniß er zu der dogmatiſchen Richtung ſtand, die er darſtellen will. Eine ſolche mittelbare Quelle kann als unmittelbare nur für die Kenntniß des dogmatiſchen Standpunkts des Verfaſſers gelten, welcher ſich in ſeinem Bericht ausſpricht. Auch die unächten Quellen, welche ſehr wichtig ſein können, ſind vermittelſt der Kritik von den ächten zu unterſcheiden. Vor allen kommen als Quellen in Betracht die eigentlichen dogmatiſchen Schriften, namentlich die Symbole oder Bekenntnißſchriften, ſowohl die der Kirche gemeinſamen, als die beſonderen einzelner Kirchen und einzelner Männer*). Bei

*) Ch. W. F. Walch, bibliotheca symbolica vetus. Lemg. 1770. 8. Sammlungen der Symbole der lutheriſchen Kirche von Ad. Rechenberg, concordia pia et unanimi consensu repetita confessio fidei etc. Lps. 1677. 1756. C. M. Pfaff, eccles. evangel. libri symbolici. Tub. 1730. J. A. H. Tittmann. 1817. C. A. Hase 1827. 37. 46. Die Symbole der reformirten Kirche: O. Ch. W. Augusti, Corpus librorum symbolicor. etc. Elberf. 1828. H. A. Niemeyer collectio confessionum etc. Lps. 1840. Die ſymboliſchen Bücher der evang. reformirten Kirche, zum erſten Mal vollſtändig überſ. Neuſt. a. d. Orla. 1830. 2 Thle. Die Symbole der römiſch-katholiſchen Kirche in Sammlungen von J. T. L. Danz, Vimar. 1835. F. W. Streitwolf, Gotting. 1835. Die Symbole der griechiſchen von E. J. Kimmel. Jen. 1843.

Wichtig die Acten und Beſchlüſſe der Concilien, geſammelt v. P. Labbé

ergleichung derſelben iſt das Uebereinſtimmende und Abweichende inzelnen Richtungen und Schulen im Verhältniß zu dem allge- Kirchlichen zu betrachten. Ferner ſind die dogmatiſch-polemiſchen ſten heranzuziehen, bei welchen es darauf ankommt, ob der Ver- ruhig und beſonnen im Streite war, oder geneigt zu rhetori- Formen und Uebertreibungen, zu welchen der Gegenſatz fortreißt. etreff der apologetiſchen Werke fragt es ſich, ob der Autor ſeine Ueberzeugung mitgetheilt, oder ob er manches zurückgehalten, oder ſich Accommodationen erlaubt habe. Auch die Predigten und lien ſind wichtig und dabei zu berückſichtigen, ob jemand durch rik ſich verleiten ließ, im Ausdruck von dem Objectiven, That- hen abzuweichen; ferner ob ein Unterſchied zwiſchen einem exote- und eſoteriſchen Standpunkt vorausgeſetzt ſei*). Selbſt Gebräuche irche, liturgiſche Formeln**), Denkmäler der Kunſt können Quel- r die Dogmengeſchichte ſein, weil in ihnen, wenn auch nicht im- nit klarem Bewußtſein, eine dogmatiſche Ueberzeugung ausge- en liegt.

7. Die Geſchichte der Dogmengeſchichte.

aur, Lehrb. der Dogmengeſch. S. 17. Deſſen Epochen der kirchlichen ichtſchreibung 1852.

Es läßt ſich leicht erklären, daß eine Diſciplin, wie die Dogmen- hte, den erſten Jahrhunderten fern bleiben mußte. Man war r vom Strom der Gegenwart fortgeriſſen, zu ſehr in Mitten der klung, als daß man über ſie hätte reflectiren können. Das dog-

---

. Cossart. Par. 1671. 72. 17 t. Fol. J. Harduin, concill. collectio axima, Par. 1715. 11 t. Fol. Beſonders J. D. Mansi, Sacror. conc. nova lissima collectio. Flor. et Venet. 1759. 31 t. Fol.

ie Decrete der Päbſte. C. F. G. Schoenemann, Pontificum Ro- a Clemente usque ad Leonem Magn. epistol. genuinae. T. I. Gott. 1796. 8. um Roman. a Leone Magn. usq. ad Bened. XIII. angefangen von L. Cheru- 1655; mit Fortſetzungen 1727—1758. 19 t. in 11 Bd. F. Bullarum etc. sima collectio op. C. Cocquelines. Rom. 1737 seq. 17 t. in 28 Bd. Fol.

*) Sammlungen kirchlicher Autoren: Magna biblioth. veter. patr. a gne composita etc. 1664—72. Maxima bib. vet. patr. Lugd. 1677 sq. ol. Andr. Gallandi, bibl. graeco-latina vet. patr. Venet. 1765—81. 14 t. atrologiae cursus completus accur. J. B. Migne. Par. (noch unvollendet).

**) J. A. Assemanni, codex liturgicus eccles. univers. Rom. 1749—66. 4. E. Renaudot, liturg. orientalium collect. Par. 1716. 2 t. 4. iturg. eccl. univ. in epitom. redact. op. H. A. Daniel. Lps. 1847—51.

matiſche Intereſſe ließ das hiſtoriſche nicht aufkommen, und in Betrachtung der dogmatiſchen Differenzen herrſchte daher das religiöſe und polemiſche vor. Auch wenn man Unterſuchungen über die Geſchichte der Dogmen anſtellte, geſchah es im polemiſchen Intereſſe, und man beurtheilte andre Richtungen ſtets mit dogmatiſcher Befangenheit. Eine Ausnahme hiervon macht nur die alexandriniſche Schule, ſofern bei ihr die erſten Keime einer mehr hiſtoriſchen Auffaſſung ſich finden. Denn zu der Gnoſis der alexandriniſchen Theologen gehörte auch die Aufgabe, in die verſchiedenen Geſtaltungen der Philoſophie und der chriſtlichen Lehre einzudringen, und ſie in dem Verhältniß zu der einen zu Grunde liegenden Wahrheit zu betrachten.

In dieſer Beziehung iſt beſonders charakteriſtiſch der Ausſpruch des Clemens*), daß die Secten der Philoſophen unter Griechen und Barbaren die Theologie des ewigen Logos zu Bruchſtücken der ewigen Wahrheit zerſtückt haben, wie nach dem Mythus die Glieder des Pentheus und Dionyſos zerriſſen wurden. Wer aber das Getrennte wieder zuſammenzuſetzen und den vollkommnen Logos in ſeiner Einheit darzuſtellen verſtehe, der werde die ganze Wahrheit rein erkennen. Darin liegt der Geſichtspunkt, daß die eine hiſtoriſche Wahrheit in trennende Gegenſätze auseinander getreten iſt, und in ihnen wieder aufgeſucht werden müſſe. Von dieſem Standpunkt aus iſt eine hiſtoriſche Auffaſſung möglich, und darum zeichnen ſich die Alexandriner vor andern Kirchenlehrern durch Gerechtigkeit und Unbefangenheit des Urtheils aus. So finden ſich bei ihnen, mit den erſten Keimen der übrigen theologiſchen Diſciplinen, auch die Anfänge der Dogmengeſchichte. Aber wie manche andre Ideen der alexandriniſchen Schule, ſo konnten auch ſie ſich nicht weiter entwickeln, weil der empfängliche Boden fehlte. Sie mußten der dogmatiſchen Beſchränktheit weichen, und blieben nur ein Vorzeichen für künftige Entwicklungen. In den folgenden Jahrhunderten der erſten klaſſiſchen Entwicklung der chriſtlichen Lehre, der ſyſtematiſchen Periode, herrſchte das Intereſſe der dogmatiſchen Einförmigkeit. Zwar ſtellte man Unterſuchungen an über dogmengeſchichtliche Gegenſtände, namentlich über die Lehren älterer Kirchenlehrer, z. B. des Origenes, des Theodorus von Mopſueſtia; aber die Intereſſen dabei waren nur dogmatiſch, einſeitig dafür oder dagegen und daher befangen. Eine Ausnahme macht ein wichtiges Werk

*) Stromat. I. p. 298. ed. Colon. 1688.

6. Jahrhunderts, das Buch des Biſchofs Facundus von Hera-
ane in Numidien „pro defensione trium capitulorum lib.
.“*), zur Vertheidigung des Theodorus geſchrieben, und hervorra-
d durch den Geiſt echt kritiſcher Unterſuchung, welcher ſonſt dieſer
: ganz fremd iſt. Als eine vereinzelte Erſcheinung iſt ferner am
e des 6. Jahrhunderts das literariſche Unternehmen des Monophy-
i Stephanus Gobarus zu merken, welcher Gegenſätze unter den
henlehrern nach gewiſſen Rubriken zuſammenſtellte, offenbar in der
ſicht, die Differenzen geltend zu machen, da er, was damals anſtö-
war, keine Ausgleichung derſelben verſuchte. Das Werk iſt nicht
hr vorhanden; es findet ſich aber ein Auszug davon bei Photius**).
rauf folgt die Zeit, wo man Sammlungen von Auszügen aus den
rken älterer Kirchenlehrer zu veranſtalten pflegte, unter dem Namen
Sententiae, aber auch dieſe nur unter der Herrſchaft des dogmati-
n Intereſſes und der Autorität der Glaubenslehre. Mit dem 11.
i 12. Jahrhundert beginnt die neue Entwicklung der ſcholaſtiſchen
eologie, indeß auch dieſer großen geiſtigen Bewegung liegt die hi-
iſche Richtung durchaus fern. Nur Eine Ausnahme iſt zu machen
einem Manne, welcher überhaupt durch die Eigenthümlichkeit ſeines
ſtes hervorragt, dem Philoſophen und Theologen Peter Abälard.
ährend man ſonſt die Gegenſätze unter den älteren Kirchenlehrern
r zuſammenſtellte, um mittelſt des dialektiſchen Scharfſinns eine
sgleichung zu bewirken, machte Abälard eine Sammlung ſolcher
genſätze, ohne eine ſolche zu verſuchen, gewiß um der Behaup-
g dogmatiſcher Einförmigkeit entgegenzutreten***), und der Verketze-
igsſucht ſeiner Zeitgenoſſen durch den Nachweis zu begegnen, daß
h unter den alten Kirchenlehrern Differenzen vorhanden ſeien.
nnoch entging er der Verketzerung nicht; ſeine Richtung fand keinen
ſchließungspunkt in ſeiner Zeit, und die Scholaſtik, welche in der
hängigkeit von der Ueberlieferung beharrte, entfernte ſich immer
iter von einem Standpunkt, wo eine geſchichtliche Auffaſſung mög-
h geweſen wäre. Erſt als in der Zeit, welche der Reformation un-

*) Gallandii bibliotheca Patr. T. XI. p. 665 sq.

**) Bibliothec. cod. 232.

***) Das Werk Sic et non in d. Ouvrages inédits d'Abèlard publiés par Cousin. Par. 1836. Vollſtändiger in der Ausgabe v. E. L. Henke und S. Lindenkohl. Marb. 1851.

mittelbar vorangeht, die Reaction neuer Geistesrichtungen gegen die scholastische Theologie erwachte, finden wir auch Keime einer freien geschichtlichen Auffassung. Hier ist Erasmus von Rotterdam zu erwähnen, welcher von der Beschäftigung mit den scholastischen Dogmen auf das Neue Testament und die Kirchenlehrer der früheren Zeit hinwies, und ihre Differenzen und manches Anstößige des dogmatischen Ausdrucks bemerklich machte. Dafür ist besonders beachtenswerth seine Ausgabe der Werke des Hilarius von Poitiers nebst seiner Vorrede und Dedication an den Erzbischof von Palermo.

Die Reformation selbst mußte durch die Gegensätze, welche aus ihr hervorgingen, zu einem Interesse für das historische Studium der Dogmen geführt werden. Denn der Katholicismus, wie der Protestantismus hatten ihre Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Alterthum nachzuweisen. Vom Standpunkt des Katholicismus hielt man den Protestantismus für ein der kirchlichen Entwicklung fremdes Element; dieser hingegen betrachtete den Katholicismus als eine Fälschung der kirchlichen Lehre. Freilich ward eine neue und selbständige Begründung der christlichen Dogmengeschichte auf beiden Seiten nicht sogleich gewonnen; sie ward mit der Dogmatik und Polemik verbunden, und die Abhängigkeit des geschichtlichen Standpunktes vom dogmatischen ließ diesen nicht zur Freiheit der Auffassung kommen. Ein neuerer katholischer Theolog, Hermes in Bonn, behauptete, daß die Behandlung der Dogmengeschichte als besonderer Disciplin wegen des Wechsels in der Entwicklung, den sie voraussetze, der katholischen Kirche widerstreite, und soll deshalb Bedenken gehabt haben, darüber Vorlesungen zu halten. Indeß kann von geschichtlicher Entwicklung auch im Katholicismus die Rede sein; man betrachtet dann die Concilien als Organe derselben. Nur Unbefangenheit findet dabei nicht Statt; denn wo der Entwicklungsprozeß für gebunden gilt an die Auctorität der Tradition und die unwandelbaren Bestimmungen der Concilien, ist ein freier Verfolg desselben nicht möglich. Hingegen der Protestantismus betrachtet ja allein die heilige Schrift als absolute Erkenntnißquelle der religiösen Wahrheit und gestattet freie Entwicklung nach allen Seiten; er hat kein Interesse, in der Tradition überall Wahrheit nachzuweisen, sondern beurtheilt den Entwicklungsgang nach dem Verhältniß zur heiligen Schrift als der Norm. Wenn das formale Prinzip des Protestantismus eine durch keine Schranken befangene Auffassung zuläßt, so giebt das materiale, welches die Beziehung auf Christus allein, als

Grund alles Heils, enthält, den Einheitspunkt für alle Entwick-
, wie das rechte Kriterium derſelben und das Intereſſe, die in der
gen Schrift gegebene Lehre in ihrer lebendigen Entwicklung durch
Kraft des Geiſtes Chriſti zu erforſchen, ſie auch in der heiligen
rift ſelbſt nicht als etwas Starres zu betrachten. Der Proteſtan-
us gab alſo den rechten Standpunkt und den Anſtoß zur Erfor-
ng der Dogmengeſchichte; aber dieſe Wirkungen traten nicht gleich
Anfang hervor; manches Fremdartige trat vielmehr hinzu und
mte die Entwicklung. Wenngleich man die heilige Schrift als abſo-
Erkenntnißquelle der chriſtlichen Wahrheit betrachtete, ſo war den-
) damit verbunden ein Mangel an Intereſſe für hiſtoriſche Entwick-
) der chriſtlichen Lehre, welche doch ein Zeugniß von der chriſtlichen
rheit iſt. Auch auf dem Standpunkte des Proteſtantismus ward
Urtheil befangen durch das Intereſſe, Zeugniſſe aus der älteren
hichte im Gegenſatz gegen den Katholicismus vorzubringen, um ihn
eine ſpäter eingetretene Verfälſchung darzuſtellen. Man erkannte
, wie das katholiſche Element ſchon frühe entſtehen und dennoch
ahr ſein konnte; denn man war ſich noch nicht bewußt der Geſetze
geſchichtlichen und des chriſtlichen Entwicklungsganges und meinte,
man als Rechtgläubigkeit erkannte, ſei ſchon lange dageweſen.
auf folgte die Zeit der Stagnation und des Despotismus der
lichen Glaubenslehre, der Herrſchaft des Dogma's über alle Dis-
nen der Theologie, wodurch das hiſtoriſche Intereſſe zurückgedrängt
de. Die freiere Entwicklung konnte erſt aus der Reaction hervor-
n, welche eine Erneuerung des proteſtantiſchen Lebens hervorrief.
der reformirten Kirche war in dieſer Beziehung beſonders der Armi-
nismus von Einfluß. Dahin gehört Johann Clericus zu
terdam. Nur herrſcht bei ihm das kritiſche Element vor und das
ive der chriſtlichen Anſchauung mangelt. In der lutheriſchen Kirche
die Reaction nicht nur wie bei Clericus von der Wiſſenſchaft her,
ern auch von dem religiöſen Leben. Auf jener Seite iſt Calix-
Repräſentant, auf dieſer Spener. Er und ſeine Schule wirkten
praktiſchen Standpunkte aus für die Emancipation des chriſtlichen
tes und die freie Darſtellung des chriſtlichen Lebens. Von hier
wurde zuerſt der Unterſchied zum Bewußtſein gebracht zwiſchen
ben und Dogma, der Unterſchied zwiſchen Differenzen in dem
natiſchen Erkennen und in dem religiöſen Leben. Unter dieſen An-
gen entſtand das erſte dogmengeſchichtliche Werk, die „unparteiiſche

Kirchen- und Ketzerhiſtorie*)“ von Gottfried Arnold in Gießen, Epoche machend durch die Freiheit, mit welcher er, nicht gebunden durch dogmatiſche Kirchenauctorität, einzugehen wußte in die verſchiedenartigen Erſcheinungen des chriſtlichen Geiſtes. Aber wenn Arnold die bisherige Einſeitigkeit bekämpfte, ſo fiel er leicht in die andere, zeigte Vorliebe für die excentriſchen Erſcheinungen und war geneigt, zu idealiſiren. Er regte zuerſt ein freies Intereſſe an für das Studium der Sektengeſchichte, aber jenes Vorurtheil trübt ſeine Behandlung. Er hat ein großes Verdienſt durch den Anſtoß zur Kritik, den er gab, aber auch ſeine Kritik iſt befangen. Seit dieſer Zeit machte ſich die hiſtoriſche Theologie mehr und mehr von ihren Feſſeln frei. Einen neuen Schwung erhielt ihr Studium durch Mosheim, welcher vorzüglich durch ſein klaſſiſches Werk: „Geſchichte der chriſtlichen Kirche vor Conſtantin d. G.**)“ ſich das Verdienſt erworben hat, eine mehr pragmatiſche Behandlung der Geſchichte eingeführt und die Nothwendigkeit aufgewieſen zu haben, die Geſchichte der Religion und der Philoſophie mit einander zu verbinden. Aber eine ſelbſtändige Behandlung der Dogmengeſchichte als beſonderer Disciplin unternahm auch er nicht. Franz Walch iſt es, welcher zuerſt die Idee dafür anregte. Sein „Entwurf einer vollſtändigen Geſchichte der Ketzereien“, ein Werk, welches ſehr viel Material enthält, iſt eine Vorarbeit dazu. Hierauf folgte eine neue Epoche, hervorgerufen durch den großen Semler, welcher eine Revolution der Theologie bewirkte, deren Nachwirkungen noch nicht geſchloſſen ſind. Er hat ſich vornehmlich mit der Dogmengeſchichte beſchäftigt und den Gedanken, den Walch nur hinſtellte, in ſeiner Einleitung zu Baumgartens „Unterſuchungen theologiſcher Streitigkeiten“ angewendet. Sein Verdienſt iſt die Anregung des kritiſchen Elements, welches die neue Entwicklung der Theologie bezeichnet, aber es nahm bei ihm ſchon eine einſeitige Richtung. Denn da demſelben die poſitive Anſchauung einer Theologie, die aus der Mitte des chriſtlichen Bewußtſeins entſprang, nicht zur Seite ging, verfehlte ſeine Kritik des rechten Zieles, und zerſtörte, ohne aufzubauen. Indem er die Hierarchie bekämpfte, wurde er ungerecht gegen manche Erſcheinungen in der Geſchichte des Chriſtenthums. Der bisherigen Einſeitigkeit ſtellte er eine andere entgegen, ein Prinzip, welches ihn gegen tiefere chriſtliche Erſcheinungen, wie z. B. Auguſtin, ungerecht machte, und eine

*) Frankfurt 1699. f. 1729. 4. Schaffh. 1740. 3 Th. f.

**) Commentarii de reb. Christianor. ante Constant. M. Helmst. 1753. 4.

organiſche Behandlung, welche ſeiner ganzen Theologie mangelt, auch in der Dogmengeſchichte nicht aufkommen ließ. Dieſe zerſetzende Richtung entwickelte ſich fort mit ihren nachtheiligen Folgen. Es folgte die Zeit der Auflöſung in der Theologie, wo man das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums nicht erkannte und nichts Anderes in ihm ſah, als eine temporäre Einkleidung einer ſogenannten Vernunftreligion. Es entſtand die äußerlich pragmatiſche Behandlung. Indem man die Erſcheinungen des Dogma nur aus äußeren Urſachen erklären wollte, entdeckte man vielfach in ihnen nur menſchliche Erfindung und Thätigkeit, anſtatt des ihnen zu Grunde liegenden Intereſſes der chriſtlichen Wahrheit. Daher z. B. die Verkennung des Gnoſticismus. *Erſt* dann konnte das Studium der Dogmengeſchichte gedeihen, als dieſe Periode überwunden war. Unter der neuen Anregung des chriſtlichen Lebens, dem Studium der Geſchichte, der Philoſophie und der religiöſen Natur des Menſchen bildete ſich nach der kritiſchen eine neue, poſitive Epoche, in welcher man die Dogmengeſchichte nach den Prinzipien der Entwicklung des Chriſtenthums in der Lehre zu erkennen vermochte. Die neuere Wiſſenſchaft hat die fruchtbare Behandlung derſelben gefördert, da der Sinn für tiefere Auffaſſung hiſtoriſcher Erſcheinungen überhaupt gebildet wurde. Man unterſuchte das Begriffliche im Verhältniß zum Religiöſen, das Dogma im Verhältniß zum Glauben; man ſonderte das chriſtliche Bewußtſein einer jeden Zeit von dem Fremdartigen, erforſchte, was der chriſtliche Geiſt in allen Jahrhunderten, auf allen ſeinen Stadien geweſen iſt, um dadurch die geſchichtliche Betrachtung von der Gegenwart unabhängig zu machen und die Freiheit zu gewinnen, ſich über die Gegenſätze dogmatiſcher Entwicklung zu erheben und die rechte Mitte zwiſchen entgegengeſetzten Abirrungen zu finden.

Dion. Petavius, de theologicis dogmatibus. Par. 1644 sq. Antw. 1700. VI. f. (kathol.). Jo. Forbesius a Corse, instructiones historico-theologicae de doctrina christiana etc. Amst. 1645. f. Gen. 1699. f. — Tillemont, mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des 6 premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux. Par. 1693 sq. XVI. 4. (kathol.). — Chr. W. F. Walch, vollſtändige Hiſtorie der Ketzereien. Lpz. 1762 ff. XI. 8°. — J. S. Baumgarten, Unterſuchung theologiſcher Streitigkeiten u. ſ. w., herausgegeben von J. S. Semler. Halle 1762—64.

III. 4. — Rößler, Biblioth. der Kirchenväter in Ueberſ. und Auszügen. 1776. 10 B. 8.

Dogmengeſchichten im eigentlichen Sinne: S. G. Lange, ausführliche Geſchichte der Dogmen. Lpz. 1796. — J. Ch. Wundemann, Geſchichte der chriſtlichen Glaubenslehre von Athanaſius bis Gregor d. Gr., Th. 1. 2. Lpz. 1798. 99. — W. Münſcher, Handbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte. Marburg 1797—1809. 4 Bde. 3. Aufl. von Bd. 1. 2. 1817. 18. Deſſ. Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte. Marburg 1812. 3. Aufl. mit Belegen aus den Quellenſchriften, Ergänzungen der Literatur, hiſtor. Noten und Fortſetzungen verſehen von D. v. Cölln. 1. Hälfte. Kaſſel 1832. II. 1. Kaſſel 1834, herausgegeben v. Hupfeld. II. 2. Kaſſel 1838, von Chr. G. Neudecker. — F. Münter, Handbuch der älteſten chriſtlichen Dogmengeſchichte aus dem Däniſchen von Evers, 1. Thl. Göttingen 1802. — J. Ch. W. Auguſti, Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte. Lpz. 1805. 4. Aufl. 1835. — L. Berthold, Handbuch der Dogmengeſchichte, herausgegeben von Engelhardt. Erlangen 1822. 23. 2 Bde. — L. F. O. Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte. Jena 1832. 2 Bde. Compendium der chriſtlichen Dogmengeſchichte. Lpz. 1. 1840, 2. 1846, herausgeg. v. Haſe. — Lentz, Geſch. der chriſtlichen Dogmen in pragmatiſcher Entwicklung. Helmſt. 1834. 1. Thl. — J. G. V. Engelhardt, Dogmengeſchichte. Neuſtadt 1839. 2 Thl. — K. Meier, Lehrbuch der Dogmengeſchichte für akadem. Vorleſungen. Gießen 1839. — K. R. Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeſchichte. Lpz. 1840, 47, 51. 2 Bde. — F. Ch. Baur, Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte. Stuttg. 1847. — H. Klee, Lehrbuch der Dogmengeſchichte. Mainz 1837, 38. 2 Bde. (kathol.)

Dogmengeſchichtliche Tabellen: von K. R. Hagenbach, Baſel 1828. 4. — K. Vorländer, tabellariſch überſichtliche Darſtellung der Dogmengeſchichte nach Neanders dogmengeſchichtlichen Vorleſungen. Hamb. 1835, 37. 2 Thl.

Erſte Hauptperiode.

Vom Schluſſe des apoſtoliſchen Zeitalters bis in die Zeit Gregors I. (gegen 600 n. Ch.).

Erſte Periode.

m Schluſſe des apoſtoliſchen Zeitalters bis in die Zeit Conſtantins des Großen (bis Anfang des 4. Jahrh.).

Die apologetiſche Periode.

Allgemeine Dogmengeſchichte.

as Studium der erſten Periode hat beſondere Bedeutung für die bensfragen der gegenwärtigen Theologie, da manche der wichtigſten obleme, wie von der Realität des Lebens Jeſu, von der Urkundlich- mancher beſonders wichtigen neuteſtamentlichen Schriften damit zu- mmenhangen. Das Chriſtenthum trat zuerſt ein in eine fremde elt, wo es eine Geſtalt gewinnen ſollte, und hierin war es bedingt rch die vorhandenen Richtungen. Man mußte ſich deſſen, was man ſaß, bewußt werden im Gegenſatze zu dem Vorhandenen, aber das riſtliche Element hatte in dem Gegebenen auch Anſchließungspunkte. lithin kommt zuerſt die Berührung des Chriſtenthums mit den bei- n damaligen Hauptrichtungen des religiöſen Geiſtes in Betracht, m Judenthum und Heidenthum, und iſt dabei der Gegenſatz, ie die Anſchließung zu berückſichtigen. In dieſem Verhältniß iſt das lpologetiſche begründet, welches dieſe Periode charakteriſirt. Es ndelt ſich um den Kampf gegen Judenthum und Heidenthum und m die Reinerhaltung der chriſtlichen Wahrheit von ihren Reactionen, elche ſich in die Entwicklung der Kirche eingeſchlichen hatten.

Was das Verhältniß zum Judenthum betrifft, ſo konnte hier er Anſchluß vorherrſchen, der Gegenſatz zurücktreten, denn Chriſtus iſt

das Ziel, zu dem die ganze frühere Entwicklung des Reiches Gottes im alten Teſtament, als eine Vorbereitung, hinführen ſollte. Daher konnte er ſagen, daß Geſetz und Propheten von ihm zeugen, und er gekommen ſei, nicht aufzulöſen, ſondern zu erfüllen. Aber grade darin iſt doch auch die Möglichkeit eines Gegenſatzes begründet. Denn je größere Bedeutung ein Standpunkt als Vorbereitung zu etwas Höherem hat, deſto leichter kann es geſchehen, daß er ſich dieſem entgegenſtellt, indem er, der nur vorübergehend ſein ſoll, ſich als den höchſten geltend macht, oder den höheren zu ſich herabzieht. So trat der untergeordnete Standpunkt des Judenthums entweder in offner Feindſchaft gegen das Chriſtenthum auf, oder ordnete ſich den chriſtlichen Geiſt unter und ſuchte ihn in den jüdiſchen Schranken und bei dem eigenthümlichen formellen Standpunkt, der vergänglich war und abgeſtreift werden ſollte, feſtzuhalten. Zu dem formellen Standpunkt gehört das geſetzliche Element, welches das Bedürfniß der Erlöſung erregen und auf Chriſtum hinführen ſollte, ſich aber auch dem Evangelium feindlich entgegenſtellen oder es durch geſetzliche Formen trüben konnte. Ferner iſt eine Vorausſetzung des geſetzlichen Standpunktes die Kluft zwiſchen Gott und Menſchen. Hingegen das Eigenthümliche des Chriſtenthums iſt die Erlöſung, das Bewußtſein der Einigung des Göttlichen und Menſchlichen. Hier konnte ebenfalls ein Gegenſatz entſtehen. So kam es, daß das Chriſtenthum gegen das Judenthum, trotz ihrer innigen Verwandtſchaft, theils nach außen hin, theils gegen die in das Chriſtenthum eingemiſchten jüdiſchen Elemente den erſten Kampf beſtehen mußte.

Was das Verhältniß des Chriſtenthums zum Heidenthum betrifft, ſo iſt hier zwar der Gegenſatz das Vorherrſchende, der Anſchluß erſt hinzukommend, aber das Vorwiegen jenes ließ es auch weniger zu einer Vermiſchung beider Standpunkte kommen. Das Heidenthum erkannte leichter die Erhabenheit deſſelben an, und da die Natur ungeſchminkt in jenem hervortrat, ſo machte ſich leichter das Bedürfniß der Erlöſung geltend, während das Judenthum ein Surrogat bot, mit welchem man ſich begnügte. Dem Heidenthum gehört aber auch die helleniſche Philoſophie*), welche ein bedeutendes religiöſes Be-

*) Die Geſchichte der Philoſophie v. Tennemann, B. 6. von H. Ritter, B. 4. Neander, üb. d. Verh. der helleniſchen Ethik z. Chriſtenthum in ſ. wiſſenſchaftl. Abhandlungen, herausg. v. J. Jacobi. Berl. 1851.

ußtsein enthält und die Entwicklung des Christenthums weit stärker edingte, als es die Volksreligion gethan hat. Das philosophische lement ist insofern dem Judenthum verwandt, als es mehr Anhließungspunkte für das Christenthum darbot. Denn in den beren Philosophien tritt das ethische Bewußtsein hervor und ein Gegenß des Monotheismus gegen den Aberglauben des Polytheismus. ben hier war aber um so eher eine Verdeckung des Gegensatzes öglich, eine Vermischung des philosophischen und christlichen Standunktes konnte geschehen, und Trübungen des letzteren waren dann unermeidlich.

Sofern das Christenthum sich als göttliche Offenbarung darellt, schließt es ein übernatürliches Element ein und will durch ein öttliches Lebensprinzip die menschliche Natur umbilden. Andrerseits ill es alle Gegensätze beseitigen und die geheiligte menschliche Natur nd Vernunft sich für seine Offenbarung aneignen. In dieser Einheit eider Seiten steht das Christenthum dem Heidenthum, wie dem Judenthum entgegen. Paulus hat diesen Gegensatz I Cor. 1, 22 so ezeichnet, daß die Juden Wunder suchen, die Hellenen nach Weisheit erlangen; bei jenen eine supernaturale Richtung, aber äußerlich aufgefaßt und das Uebernatürliche immer nur als übernatürlich, nicht angeeignet durch die Natur, hingestellt; bei diesen eine Alles absorbirende Thätigkeit der Vernunft, das Bestreben, Alles aus ihr abzuleiten und u konstruiren. Bei jenen das vorherrschend Sinnliche in der Religion; das Erscheinen des Göttlichen will man sinnlich begreifen; ei den Andern einseitiger Wissenstrieb; dort vorwiegend sinnliche Gefühlsrichtung, hier einseitige Richtung der Intelligenz. Von der einen Seite verlangt man eine Reihe sinnlicher Thatsachen zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, in welche das religiöse Leben eingehüllt ist, von der andern eine Religion, die neue speculative Aufschlüsse giebt. Es ist nicht Gemeinschaft mit Gott und Kraft zur Heiligung, was man sucht; Dinge, welche nur das Gemüth verstehen kann in seinem Bedürfniß für das höhere Leben, und die erfahren sein wollen. Daher auch dem Christenthum auf der einen Seite eine sinnlich-materialistische, auf der andern eine einseitig-spiritualistische Richtung der Religion entgegentrat. Uebrigens müssen wir, wenn Paulus die eine Richtung den Hellenen, die andre den Juden zuschrieb, bedenken, daß in dieser Zeit der Ineinandermischung der Religionen und Geisteselemente beide nicht immer so getrennt waren. Bei den Juden werden wir den Ein-

fluß eines helleniſchen Elementes und den dieſem verwandten Gegenſatz gegen das Chriſtenthum, und bei den Hellenen ein jüdiſch-ſinnliches finden. Im Allgemeinen aber bezeichnet der religiöſe Standpunkt des Judaismus das hervorgetretene Bewußtſein der Entfremdung von Gott und der Entzweiung in der menſchlichen Natur; der Hellenismus hingegen das jugendliche Leben der Natur, wo dieſer Gegenſatz zu Gott noch nicht zum Bewußtſein gekommen iſt, die Herabziehung des Göttlichen zum Natürlichen, die Vergötterung der Natur des Menſchen. Im Verhältniß zum Judenthum will das Chriſtenthum die Kluft aufheben durch die Erlöſung, im Verhältniß zum Hellenismus bringt es den Zwieſpalt erſt zum Bewußtſein und läßt aus der Aufhebung deſſelben eine Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menſchheit hervorgehn. Neben dem Gegenſatze des jüdiſchen und helleniſchen Geiſtes findet ſich ferner der des Orientalismus, die Richtung der indiſchen und anderer Naturreligionen des Orientes. Auch dieſes Element hatte ſich in dem römiſchen Reiche mit dem jüdiſchen und helleniſchen vermiſcht. Ihm liegt zu Grunde der Zwieſpalt des Bewußtſeins in der Form der Trauer und Wehmuth über die Schranken der menſchlichen Natur, in der regelloſen Sehnſucht nach dem Unendlichen und nach der Verſenkung in Gott. Daher die drei Stufen des Monotheismus, Polytheismus und Pantheismus in dieſen drei Standpunkten, und ihnen entſprechend das Menſchliche als getrennt von Gott, die Vergötterung des Menſchlichen und die Entmenſchlichung.

Indem das Judenthum von orientaliſchen und helleniſchen Elementen angezogen wurde, entwickelten ſich in ihm ſelbſt Gegenſätze. Eine Miſchung des myſtiſch-orientaliſchen Elements mit dem Judenthum zeigt der Eſſenismus*), obwohl Andere ihn aus dem Eindringen der alexandriniſch-helleniſchen Philoſophie erklären wollen**).

Alexandria, der Vermittlungspunkt zwiſchen dem Orient und Occident, war der Heerd der verſchiedenartigſten Bildung. Wir erken-

*) Vgl. Neander's Kirchengeſch. I., I. 73 flg. Ritſchl, in den theol. Jahrb. v. Baur und Zeller. 1855. Vgl. auch die ſogleich zu nennenden Schriften.

**) A. F. Dähne, geſchichtliche Darſtellung der jüd. alexandr. Religionsphiloſophie. 2 B. Halle 1834. S. I. S. 469 flg. Gfrörer, Philo und die alexand. Theoſophie. 2 B. Stuttg. 1831. II., 299. Essai historique et critique sur l'école Juive d'Alexandrie par l'Abbé F. Biet. Par. 1854. 8.

en in dieſen Nachwirkungen der Unternehmung Alexanders d. G., wie ach ſolche große Weltereigniſſe den höchſten Zweck Gottes mit der Menſchheit fördern mußten. Die Verbindung des Orientes und Occi- ntes ſollte den Eingang des Chriſtenthums in die Welt vorbereiten elfen. In Alexandria und bis nach Libyen hin wohnten eine Million uden, beſonders herangezogen durch die Gunſt der Ptolomäer. Die mgebungen, in denen ſie ſich hier befanden, mußten eine ganz eigen- ümliche Entwicklung bei ihnen veranlaſſen. Jener ſchroffe, ausſchlie- ende Charakter, welcher alle fremde Bildung zurückweiſt, konnte hier en Juden nicht bleiben. In die Mitte helleniſcher Bildung verſetzt, onnten ſie ihrem Einfluß nicht entgehen und mußten eine weichere mpfänglichkeit für Fremdes annehmen. Zwar nahmen ſie wahr, wie re Religion und die Urkunden derſelben von den Hellenen verſpottet urden, theils wegen des Gegenſatzes zwiſchen dem helleniſchen und idiſchen Geiſte, theils wegen der Unbekanntſchaft der Hellenen mit er Sprache und Sitte des jüdiſchen Volkes, aber es bewährte ſich icht nur auch mitten in dieſer Umgebung die Macht des volksthüm- chen Theismus, ſo daß die Juden im Ganzen, ſtatt an ihrem Glau- en irre zu werden, denſelben um ſo höher achten lernten in Ver- leich zu der helleniſchen Mythologie und dem ägyptiſchen Fetiſchis- nus; ſondern es entſtand auch das Intereſſe, ihre Religion und hei- igen Urkunden gegen die Hellenen zu vertheidigen und die Gebildeten enigſtens zur Anerkennung des Judenthums hinzuführen. Dies nö- igte ſie, auf den Standpunkt helleniſcher Bildung einzugehen, um achzuweiſen, daß dasjenige, was ſie als das Höchſte betrachtete, im lten Teſtamente enthalten ſei. Was die Philoſophie an höherer Wahr- eit beſitze, habe ſie von dort entlehnt. Solche Beſtrebungen konnten ie dazu anleiten, die Bedeutung ihres religiöſen Glaubens im Ver- ältniß zur Entwicklung der Menſchheit beſſer zu verſtehen, hinauszu- ehn über das bloß Empiriſche und es im Zuſammenhang mit den deen, die darin verwirklicht werden ſollten, zu erkennen. Man kann icht leugnen, daß dieſe Wirkung erfolgte, aber damit war die Gefahr erbunden, daß man dem fremden Standpunkt des Hellenismus, dem as alte Teſtament und ſeine Religion empfohlen werden ſollte, zu iel Einfluß einräumte. Doch auch abgeſehen von dem apologetiſchen ntereſſe übte der Geiſt helleniſcher Bildung eine große Macht über ie gelehrten Juden. In Alexandria war neben dem literariſchen In- ereſſe beſonders das philoſophiſche herrſchend. Die gebildeten Helle-

nen vergeiſtigten durch die Philoſophie ihre alte Religion; namentlich herrſchte in Alexandria die platoniſche, in welcher die meiſte Empfänglichkeit für die religiöſen Bedürfniſſe der Menſchheit iſt. Vermittelſt derſelben hat ſich der welthiſtoriſche Einfluß des Socrates oft darin bewährt, in Zeiten des Unglaubens, des Indifferentismus und des Skepticismus das religiöſe Bewußtſein von neuem anzuregen. Oft iſt dieſer Einfluß dem Chriſtenthum vorangegangen und hat den Uebergang vom Unglauben zum evangeliſchen Glauben gebildet. Auch damals war es das religiöſe Element des Platonismus, was die alexandriniſchen Juden anzog und ſie veranlaßte, ſich aus der Verbindung deſſelben mit dem Judenthum eine eigenthümliche Religionsphiloſophie zu bilden, ähnlich, wie gelehrte Hellenen die Volksreligion auf den Platonismus zurückführten. Wenn das Judenthum nach ſeinem Theismus dazu beſonders geeignet war, ſo leiſtete es andererſeits dem platoniſchen Element mehr Widerſtand, als die helleniſche Religion. Denn es war eine eigentlich hiſtoriſche Religion, gegründet auf den Glauben an einen perſönlichen Gott, welcher ſich in geſchichtlicher Beziehung zu einem beſtimmten Volke offenbarte; es ruhte auf der Ueberlieferung dieſer Thatſache. Hingegen der Platonismus beförderte die vorherrſchende Richtung auf die Idee in der Religion, einen religiöſen Idealismus. Daher ließen dieſe alexandriniſchen Juden, wie Philo,*) ihr hauptſächlichſter Repräſentant, zeigt, ſich verleiten, das ὄν des Platonismus an die Stelle des altteſtamentlichen Jehovah zu ſetzen. Sie betrachten als das höchſte Ziel der Offenbarung die Mittheilung der höheren allgemeinen Ideen in der Religion. Das Hiſtoriſche derſelben gilt ihnen nur als die Hülle, und für beſtimmt, um dieß Bewußtſein in dem Menſchen zu erwecken. Ueberall finden ſie Einkleidung allgemeiner philoſophiſcher Ideen, z. B. in den hiſtoriſchen Perſonen des alten Teſtamentes die Repräſentanten allgemeiner Geiſtesrichtungen, und dieß aufzuzeigen halten ſie für die Aufgabe der Auslegung. Dabei ſtudirten ſie weder den Grundtext des alten Teſtamentes, noch ſeinen eigenthümlichen Geiſt, ſondern ſie hielten ſich an die Ueberſetzung der

*) Opp. Par. 1640. Francof. 1691. fol. Thom. Mangey. Lond. 1742. 2 t. f. Die Handausgabe v. E. Richter, Lips. 1828—30. 8 t. 8. enthält auch die von A. Mai u. J. B. Aucher neu bekannt gemachten Schriften. — Außer d. obigen Schriften von Gfrörer u. Dähne ſ. C. G. L. Grossmann, quaestiones Philoneae, Lips. 1829. 4. Creuzer in d. theol. Stud. u. Krit. 1832. 1. Dähne ebendaſ. 1833. 4.

K, deren Dunkelheit ihnen leichteren Anlaß bot, die religionsphilo-
ıiſchen Ideen hineinzutragen. Vom Platonismus geleitet, gingen
von dem richtigen Geſichtspunkt aus, daß das Göttliche in ſeiner
nbarung nur mittelſt des verwandten Göttlichen in dem Menſchen
unt werden könne. Wo dieſes nicht entwickelt ſei, könne man daher
Geiſt der heiligen Schrift nicht verſtehn. Dieſe Geſetze hielten ſie
r rohen, ſinnlich-religiöſen Denkweiſe entgegen, jener rabbiniſchen
legung, welche ſich anthropomorphiſche Vorſtellungen von göttlichen
gen machte; aber ſie waren wiederum nicht fähig, den Buchſtaben
den Geiſt der Schrift zurückzuführen, ſondern trugen mit phanta-
her, ſubjectiver Willkür einen fremden Geiſt hinein. Es ergaben
ihnen alſo zwei verſchiedene Standpunkte in der Auffaſſung der alt-
mentlichen Religionsurkunden. Als der höchſte galt die ideale Auf-
ung, wobei es darauf ankam, die allgemeinen religiöſen Ideen der
culation im alten Teſtament wiederzufinden; aber ſie erkannten
beſondere göttliche Weisheit darin, daß dieſe höheren Ideen, für
je nicht alle Menſchen fähig ſeien, die Hülle eines Buchſtabens
en, der wenigſtens eine gewiſſe ſittliche Bildung hervorzurufen ver-
ıte. Die helleniſche Mythologie ſei der Sittlichkeit nachtheilig, das
Teſtament hingegen ſei fruchtbar für Alle, ſelbſt für die auf dem
ern Standpunkt Verharrenden. Dieſer Gegenſatz einer allegoriſchen
buchſtäblichen Auffaſſung bei den Alexandrinern hing zuſammen
einem allgemeineren in der Auffaſſung der Religion überhaupt.
jener höheren Stufe der Ideen erhebt man ſich zur reinen Anſchau-
der Wahrheit, auf der niedern begnügt man ſich mit dem nur
ßerlichen; dort erkennt man Gott, wie er iſt; man bewegt ſich, wie
lo will, in der höchſten philoſophiſchen Abſtraction, ſchaut Gott in
: myſtiſchen Verſenkung in ihn, welche alles Anthropopathiſche zu-
äßt, ſo daß nichts übrig bleibt für die Betrachtung, als das
chthin Einfache, das aller Beſtimmtheit entbehrt, ein abſtracter
kommenheitsbegriff, mit welchem die Ueberſchwenglichkeit des Gefühls
zu vereinigen ſucht. Auf der andern hingegen erkennt man Gott
einer Offenbarung, in ſeiner Herablaſſung, welche für die gewöhn-
n Menſchen nöthig iſt, um ſie allmälig dem Ziel ihrer religiöſen
vickelung entgegenzuführen. Die niedere Stufe verhält ſich zur
len, wie der Leib zum Geiſt. Hier das εἰς ἀνθρωπίζειν, die
enſchlichte religiöſe Erkenntniß, dort die entmenſchlichte; hier die
ive ſymboliſche, dort die negative. So wird der dem Judenthum

urſprünglich fremde Gegenſatz einer exoteriſchen und eſoteriſchen Religionserkenntniß eingeführt. Dieſe charakteriſirt nach Philo die eigentlichen Kinder Gottes, die *υἱοὶ τοῦ ὄντος*; ſie entſpricht der Beſtimmung des theokratiſchen Volkes, der ganz der Betrachtung göttlicher Dinge geweihten Menſchen, welche ſich über alle Offenbarung zu unmittelbarer Berührung mit dem einfachen Weſen Gottes, dem *ὄν*, erheben. Auf dem exoteriſchen Standpunkte befinden ſich die *υἱοὶ τοῦ λόγου*, welche Gott nur in ſeinem Wirken nach außen hin erkennen. Im Ganzen wollten die Alexandriner den hiſtoriſchen Sinn der heiligen Schrift nicht aufheben, nur ſollte er allein dem untergeordneten Standpunkte gelten; aber bei Stellen, welche ſie nicht mit ihren philoſophiſchen Ideen zu vereinigen vermochten, trugen ſie kein Bedenken, das Hiſtoriſche ganz fallen zu laſſen. In dieſer Hinſicht kommt Philo ſchon überein mit der mythiſchen Auffaſſung der neueſten Zeit; denn jetzt nennt man ein ſolches Verfahren die mythiſche Methode; doch Philo gelangt von ganz entgegengeſetzten Prinzipien dazu, nämlich von einem auf die Spitze getriebenen Supranaturalismus in der Inſpirationslehre. Der heilige Geiſt, meint er, habe bei der Inſpiration abſichtlich die heiligen Schriftſteller getrieben, zu ſagen, was hiſtoriſch falſch iſt und nur eine ideale Wahrheit hat, um die Empfänglichen anzuregen, daß ſie nicht bei dem Buchſtaben ſtehen bleiben, ſondern die ideale Wahrheit ſuchen. Daher nennt Philo ſolche Stellen der heiligen Schrift *προσκόμματα* oder *σκάνδαλα*. Doch nicht Alle blieben in denſelben Grenzen der Verehrung vor der väterlichen Religion, welche bei dieſem Nebeneinandergehn verſchiedner Entwickelungsſtufen möglich war, ſondern nach denſelben Vorausſetzungen urtheilten Manche, daß der Buchſtabe diejenigen nichts weiter angehe, welche zur Erkenntniß der Idee gelangt ſeien. Wenn der Sabbath nur ein Symbol gottgeweihter Ruhe des Geiſtes, die Beſchneidung ein Symbol der Ausläuterung alles Unreinen ſei, ſo brauche ſich der, welcher dieß erkenne, um die äußerlichen Gebräuche nicht zu kümmern. Dieſer Ultraidealismus, welcher polemiſch gegen das äußerliche Judenthum auftrat, wird von Philo bekämpft in ſeiner merkwürdigen Schrift: de migratione Abraami. Er ſagt gegen dieſe Partei: *) „Ihr möchtet Recht haben, wenn wir Seelen wären ohne Leib; ſo aber bedürfen wir

*) Opp. ed. Francof. 1691. p. 402.

der Idee auch des Buchstabens. Auch müssen wir den guten
f der Frömmigkeit bei dem Volke zu erhalten suchen.“ Diese alexan-
nische Religionsphilosophie wurde von großer Bedeutung für die
jende Dogmengeschichte. Sie machte den starren jüdischen Geist
fänglicher auch für das Christenthum, aber ihre einseitige contem-
tive und intellectualistische Richtung konnte andrerseits die tiefern
ürfnisse des Gemüthes unterdrücken. Die Verschmelzung derselben
dem Christenthum verfälschte es, namentlich wenn man den aristo-
tischen Unterschied der höhern Erkenntniß gegen den symbolischen
ksglauben wieder in das Christenthum einführte, welches ihn auf-
oben hatte. Im Gegensatz gegen den beschränkten, sinnlichen Stand-
kt bildete sich eine gewisse Gnosis, welche bereits zur apostolischen
t auch innerhalb des Christenthums keimte. Nachdem in der frühe-
Zeit das Christenthum besonders mit der beschränkten jüdischen
icht gekämpft hatte, welche eine neue Schöpfung im Christenthum
t anerkennen wollte, so bildete sich nachher aus Elementen des Ju-
thums, die theils dem Essäismus, theils der alexandrinischen Reli-
sphilosophie verwandt waren, eine ascetische Theosophie, welche
s Höheres geben wollte, als den gewöhnlichen Standpunkt des
istenthums. Man hat zwar behauptet, daß man die Keime dieser
istesrichtung vor dem Auftreten der im engern Sinne sogenannten
osis des zweiten Jahrhunderts nicht nachweisen könne. Daher hat in
erer Zeit Dr. Baur die Echtheit mancher der kleinen pauliniſchen
efe, in welchen sich Beziehungen darauf finden, wie z. B. in dem
ef an die Kolosser, in Zweifel gezogen. Aber im Gegentheil würde
das plötzliche Erscheinen der gnostischen Sekten im zweiten Jahr-
dert nicht begreifen lassen, wären nicht schon analoge Richtungen
ngegangen. Man beruft sich auf Hegesippus,*) welcher die
nheit der Kirche, so lange sie von den Aposteln geleitet ward, be-
ptet. Jedoch dem Hegesippus legt man mit Unrecht solche Wich-
eit bei. Denn er ist zu unkritisch und hat das Interesse, jenen
ten einen nachapostolischen Ursprung zuzuschreiben. Es ist die spä-
Zeit des Apostel Paulus, in welcher diese Gegensätze hervortreten.
nn folgt die versöhnende Wirksamkeit des Johannes, welche für
Aufrechthaltung christlicher Einheit von großer Bedeutung war.

*) Euseb. h. e. 4, 22.

ſten Erſcheinungen in der Entwickelung der Glaubenslehre, ein Mann von tiefem Geiſte und Gemüth, lebendiger Einbildungskraft, ausgezeichnet durch Witz, Scharfſinn und vielſeitige Gelehrſamkeit. Erſt in männlichen Jahren trat er zum Chriſtenthum über, und es iſt das Große an ihm, wie er mit ganzer Seele Chriſt wurde. Heftig, zu Uebertreibungen und Einſeitigkeiten geneigt, ſtellte er ſich nun mit Schroffheit dem Heidenthum entgegen, durchdrungen vom Chriſtenthum als etwas durchaus Neuem in der Welt. Er kommt in dieſer Hinſicht überein mit einem Manne, von dem er übrigens in ſeiner dogmatiſchen Anſicht ganz verſchieden iſt, mit dem Marcion. Aber Tertullian verfolgt den Gegenſatz gegen die Welt beſonders in der Aſcetik der Sittenlehre, bei Marcion kommt eine dogmatiſche Richtung hinzu. Da Tertullian's ganzes Denken vom Chriſtenthum aus ſich neu bildete, ſo mußte er ſich auch eine neue Sprache ſchaffen. Es iſt intereſſant, dieſe Arbeit ſeines Geiſtes wahrzunehmen, den Drang, mit dem er die Worte bildet, um ſeine Gefühle hineinzulegen; aber freilich war er nicht geeignet, mit wiſſenſchaftlicher Beſonnenheit und Klarheit im Bewußtſein objectiver Geſetze eine Terminologie herzuſtellen. Das Subjective ſeines Denkens trägt zur Dunkelheit ſeiner Sprache bei, allerdings auch ſeine Liebe zum Pikanten, und ſeine frühere advocatiſche Bildung erhöht die Schwierigkeit. Er war dadurch dialektiſch geübt, geneigt, in der Polemik alles auf die Spitze zu treiben; daher drückt er ſich unter verſchiedenen Gegenſätzen verſchieden aus, und man darf nicht immer buchſtäblich verſtehn, was er unter gewiſſen Vorausſetzungen ſagt. Er war ein tief ſpeculativer Geiſt, aber es fehlte ihm die philoſophiſche Bildung, ſeine Dialektik iſt ohne logiſche Klarheit; wenngleich im Weſen ſeines Geiſtes oft ein unmittelbares Syſtem liegt, ſo vermag er es doch nicht recht zu entwickeln; es fehlt ihm am meiſten die *σωφροσύνη* des Denkens, welche an Irenäus

---

gnosticos scorpiace; 2) de exhortatione castitatis, monogamia, pudicitia, jejuniis, virginib. velandis, pallio; 3) advers. Marcionem, adv. Hermogenem, adv. Valentinianos, de carne Christi, resurrectione carnis, anima, adv. Praxeam. — (adv. Judaeos von Neander angezweifelt). — Opp. ed. Rigaltius. Par. 1635. 66. f. Semler et Schütz. Hal. 1770 sp. 6 t. Leopold 1839. 4 t. 8. F. Oehler 1854. — J. A. Noesselt, de vera aetate scriptt. Tertull. opp. III. Hal. 1817. Neander, Antignoſtikus od. Geiſt des Tertullian. 1825. 49. Schwegler, Montanismus. Heſſelberg, Tertullian. Th. 1. Dorp. 1848. Engelhardt, Tertullians ſchriftſtelleriſcher Charakter. Zeitſchr. f. hiſtor. Theol. 1852. 2.

u rühmen ist; daher bei dem Tiefsinnigen das Verschrobene und So histische. Er war ein Eiferer für das Ursprüngliche, wie es von Gott kommt, für die Stimme der Natur, und daher geneigt, aus der Philosophie der Griechen alle Häresien abzuleiten. Obgleich sich bei ihm selbst wichtige Keime neuer dogmatischer Speculation finden, ist er doch der eifrigste Gegner der Philosophie. Es herrschte bei ihm ein sinnliches Element vor, und er vermochte nicht, sein Denken von den sinnlichen Bildern loszumachen; aber es ist damit ein kernhafter, christlicher Realismus verbunden, und man muß daher die oft unbeholfene Form der Darstellung und die Tiefe der religiösen Anschauung unterscheiden, die er in ihr entwickelt. Häufig ist ihm in sofern Unrecht gethan, als man einzelne seiner paradoxen Sätze herausnahm und damit eine Charakteristik zu geben glaubte; so, wenn man meinte, mit dem credo, quia ineptum est, den ganzen Mann zu begreifen. Aber Tertullian will hervorheben, daß das Paradoxe zum Wesen des Christenthums gehöre im Gegensatz gegen die Trivialität des sensus communis; veritas in medulla, non est in superficie; in Gott sei alles rational. Aus dem Angegebenen erhellt leicht, daß in seinem Geiste etwas war, was ihn zum Montanismus hintrieb, zu dessen systematischer Entwickelung er besonders beigetragen hat. Doch wirkte der Montanismus auch wieder auf ihn zurück, und es ist zu unterscheiden, wie er vor seinem Uebertritt, und wie er nachher dachte. Man muß daher zu ermitteln suchen, welche seiner Schriften vorher, und welche nachher geschrieben sind. — Nach Tertullian war in Nordafrika Cyprian*), Bischof von Karthago (248—258), von großem Einfluß. Auf ihn wirkte Tertullian, den er schlechthin den magister nannte, bedeutend ein; doch war er ihm an Tiefe des Geistes nicht gewachsen; er ist minder umfassend und ohne speculative Begabung; das praktische Interesse herrscht ausschließlicher bei ihm, und er beschäftigt sich vorzüglich mit der äußern Kirchenleitung. Die

*) Unter seinen Schriften sind für die Dogmengeschichte wichtig: testimonior. libb. 3, de unitate ecclesiae, de lapsis; besonders auch viele seiner Briefe. Opp. ed. N. Rigaltius. Par. 1648. J. Fell. Oxon. 682. Brem. 90. Francof. 1700. Steph. Baluzius. Par. 726. Venet. 728. D. J. H. Goldhorn. P. II. 8. Lips. 1838. 39. — Vita von Pontius, s. Diakon, vor den Ausgaben; v. Prudentius Maranus vor ed. Baluz. (J. Gervaise) la vie de St. Cyprien. Par. 1717. 4. Thascius Cäcil. Cyprianus, dargestellt v. F. W. Rettberg. Gött. 1831. 8. Möhler, Patrologie I, 809.

Kämpfe seines Lebens veranlaßten ihn, für sein bischöfliches Amt einzutreten, und seine Schriften sind darum für die Lehre von der Kirche von besonderer Bedeutung. Er nahm von Tertullian auch montanistische Ideen auf, modificirte sie in eigenthümlicher Weise und leitete sie über in die spätere kirchliche Entwickelung.

Diese antignostische Richtung hatte ihren besonders heilsamen Einfluß auf die Entwickelung des Dogma. Sie erhielt den praktisch-christlichen Geist und das Wesen des christlichen Dogma und sicherte den Sieg des christlichen Realismus über den Idealismus. Dennoch war sie für sich allein nicht genügend. Im Gegensatz gegen den gnostischen Idealismus erhielt dieser Realismus leicht eine zu sinnliche Färbung. Wie der Gnosticismus schlechthin zurückgestoßen ward, so wurde alles, was zu philosophischer Bildung gehörte, verdächtigt. Von den Juden her hatte sich ein apokryphisches Buch, eine vorgebliche Offenbarung Henochs *), verbreitet, in welchem die Erzählung der Genesis (C. 6.) von der Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen als eine Vermischung gefallener Engel mit den Menschen gedeutet und von jenen alle höhere Erkenntniß der Menschen, wie Philosophie, Astronomie und Astrologie abgeleitet wurde. Diese Vorstellung fand unter den heftigen Widersachern der griechischen Bildung Eingang, welche denn alle höhere Erkenntniß hellenischer Philosophie für die Mittheilung böser Geister erklärten. Von solchem Standpunkte schrieb Hermias seinen διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων **). Es erhellt, wie sehr diese einseitige Richtung den nothwendigen Prozeß der Verbindung des Christenthums mit menschlicher Bildung hindern mußte; der Montanismus ist ihr Extrem. Es war in dem natürlichen Entwickelungsgange des Christenthums gegründet, daß dieser Partei die andere entgegentrat, welche hellenische Bildung mit christlichem Geiste zu durchdringen und der häretischen Gnosis eine wahre an die Seite zu setzen suchte. Eine solche Richtung mußte namentlich entstehen, wenn philosophirende Hellenen zum Christenthum übertraten und nun dieses mit ihrem frühern Standpunkt zu vermitteln strebten; in einer Zeit daher, wo das

*) Aus dem Aethiopischen durch R. Laurence, the book of Enoch. Oxf. 1821. 33. 8. A. G. Hoffmann, d. B. Henoch in vollständiger Uebersetzung. 2. Abth. Jen. 1833. 38. 8.

**) ed. J. Ch. Dommerich. Hal. 1764. 8. G. F. Menzel. Lugd. Bat. 1840. Dieser verlegt d. Schrift in d. 5. Jahrh.

hriſtenthum in häufigere Berührung mit der Philoſophie der Helle-
n kam.

Die platoniſche Philoſophie war diejenige, welche am
eiſten von Einfluß auf das Chriſtenthum geworden iſt. Das Ver-
iltniß beider iſt daher von großer Wichtigkeit und auch Gegenſtand
ufiger Unterſuchungen geworden. Schon Marcellus von An-
yra im vierten Jahrhundert trat als Ankläger des Platonismus auf.
päter, in der Entſtehungszeit des Rationalismus, leitete man gewiſſe
genthümlich chriſtliche Lehren von dem Einfluß dieſer Philoſophie ab.
o Souverain *). Von entgegengeſetztem Standpunkte behandelte
Rosheim **) das Verhältniß, welcher indeß dem Platonismus Man-
es zuſchrieb, was von andern Einflüſſen herrührt. Gegen ihn rich-
te ſich Keil ***). Aber es war überall nicht das Rechte, wenn man
erbei von einzelnen Lehren ausging und den Einfluß des Platonis-
us in einzelnen Formen des Dogma erkennen wollte. Es kommt
elmehr auf die Frage an, wie ſich der Platonismus zum Chriſten-
um überhaupt verhalte. Dieſer Geſichtspunkt iſt erſt in neuerer Zeit
ehr zur Sprache gekommen, wo man auf das Eigenthümliche der
eiſteserſcheinungen mehr Rückſicht zu nehmen verſtand. So bei
ckermann †), Vogt ††) und Baur †††), welcher einen Geſichts-
unkt durchführt, der mit ſeinem ganzen Standpunkte zuſammenhängt.

Nunmehr berückſichtigte man beſtimmter auch die allmählige Ent-
wickelung, welche der Platonismus erfuhr; denn die Jahrhunderte nach
der Geburt Chriſti, wo die Entwickelung der alten Welt ſchließt, er-
zeugten ein Streben, die Gegenſätze auf eine höhere Einheit zurückzu-
führen. Schon in Plutarch ſind die Spuren davon; dann trat ein
immer regelloſerer Eklekticismus und Synkretismus ein, eine Gäh-
rung, in welcher ſich orientaliſche Elemente mit dem Platonismus
verbanden. Wiederum wurden im dritten Jahrhundert dieſe fremdar-
igen Beſtandtheile durch Ammonius Saccas mehr ausgeſchieden;

*) le Platonisme devoilé. Ueberſ. v. Löffler 1782.

**) de turbata per recentiores Platonicos ecclesia; dissertat. histor. eccles. II.

***) de causis alieni Platonicor. recent. a relig. christ. animi. Opusc. I. Goldhorn. Lps. 1821. I.

†) Ackermann, das Chriſtliche in Plato u. der platoniſchen Philoſophie. amb. 1835. Recenſionen von Nitzſch u. H. Ritter in d. theol. Stud. u. ritik. 1836. 2.

††) S. S. 58. N.

†††) Das Chriſtliche des Platonismus oder: Socrates u. Chriſtus. Tüb. 1837.

davon ging dann der große Philoſoph Plotinus*) aus, durch welchen der Neoplatonismus ſeine Ausbildung erhielt; bei ihm finden wir vieles ſchärfer und beſtimmter ausgeſprochen, als bei Plato, und wenn in dieſem noch manche religiöſe Elemente ſind, ſo verſchwinden ſie vielmehr in der ſtarren, ſyſtematiſchen Conſequenz, mit der Plotin alles zur abſoluten Einheit führte. Dieſer Monismus ſteht dem Chriſtenthum ferner, als der urſprüngliche Platonismus. Plotin hat in ſeinen Enneaden (das Werk iſt ſo genannt wegen der Eintheilung nach neun Büchern) ein Buch gegen die Gnoſtiker gerichtet, welches ſein Verhältniß zum Chriſtenthum erkennen läßt**). Er konnte einerſeits mit den Kirchenlehrern übereinſtimmen im Gegenſatz gegen die Gnoſtiker, andrerſeits bekämpft er in den Gnoſtikern auch das eigenthümlich Chriſtliche. Außerdem iſt beim Einfluß des Platonismus auf die Kirchenlehrer zu unterſcheiden, was oft vermiſcht wurde, erſtens, ob ſie wirklich dieß ganze Syſtem gekannt und in ſich aufgenommen haben, oder ob ſie nur von einzelnen Ideen, die in der Zeit circulirten, berührt waren. Leicht wurden dieſe in ſolcher Abtrennung weit anders verſtanden, als im Zuſammenhange des Syſtems, zumal von den Kirchenlehrern, in denen das religiöſe Intereſſe immer überwog, und welche durch dieſes zur Beſchäftigung mit der Philoſophie getrieben wurden. Ferner iſt zu beachten, ob wirklich der eigenthümliche Geiſt und die eigenthümlichen Ideen dieſer Philoſophie, wo ſie mit dem Chriſtenthum im Widerſpruch ſteht, einen Einfluß auf die Kirchenlehrer gewonnen haben, oder ob ſie nur die Formen derſelben ſich aneigneten, um chriſtliche Wahrheiten darzuſtellen, alſo der materielle oder nur formelle Einfluß. Manche, die von dieſem philoſophiſchen Standpunkte zum Chriſtenthum gelangten, behielten unwillkürlich jene Formen des Denkens, oder wendeten ſie auch abſichtlich für den Vortrag der chriſtlichen Wahrheit an, die ſie darin niederlegten. Es iſt demnach darauf zu ſehen, ob dieſe Lehrer, indem die philoſophiſche Betrachtung über das chriſtliche Bewußtſein herrſchte, aus platoniſchen Ideen einen fremdartigen Sinn in die chriſtlichen Lehren hineintrugen, oder ob ſie umgekehrt chriſtlichen Gehalt in die philoſophiſchen Ideen legten.

Was zunächſt die dem Chriſtenthum verwandte Seite des Platonismus betrifft, ſo wies er hin auf den Glauben an eine ob-

*) K. Vogt, Neoplatonismus u. Chriſtenth. Th. I. Neoplatonismus. 1836.

**) S. oben S. 43.

jective Wahrheit, auf etwas Unbedingtes, auf ein über die sinnliche Erscheinungswelt erhabenes Reich des Geistes; er faßte alles im Zusammenhang mit dem religiösen Interesse auf und regte das Gottesbewußtsein an durch die Beziehung auf Gott, als den Mittelpunkt des Alls, der Erkenntniß und des Lebens. Wie einst Socrates und Plato gegen die Willkür der Sophisten, gegen ihren regellosen Skeptizismus und ihre durchaus an der Sinnenwelt haftende Richtung aufgetreten waren, so hat auch später die platonische Philosophie in Zeiten des Zweifels dem religiösen Interesse häufig einen neuen Schwung verliehen. Sie läßt den Geist des Menschen nicht in der Isolirung der Selbstgenugsamkeit bestehen, sondern setzt ihn in ein Verhältniß zu Gott und einer höhern Weltordnung; sie erkennt die gottverwandte Natur des menschlichen νοῦς und seine Bestimmung, Organ des höchsten νοῦς zu sein. Hier findet der Grundton des christlichen Bewußtseins, welcher sonst mit dem antiken Standpunkt am meisten im Widerspruch steht, ein Analogon, sofern Plato und Plutarch das ταπεινόν nicht bloß in schlechtem, sondern auch in gutem Sinne gebrauchen, als Bezeichnung des Gefühls der Abhängigkeit von einer höhern Weltordnung. Der Platonismus entwickelte das Einheitsprinzip des Theismus, die Idee von einem höchsten Wesen. Auch die Neoplatoniker, wo sie sich an den Polytheismus anschlossen, bewahrten doch die Einheit in der Idee eines Urwesens, von dem alles Dasein floß. In dem Bewußtsein der himmlischen Abkunft der menschlichen Seele und ihres Beharrens in einem gefallenen Zustande liegt die Anerkennung, daß es ein gewisser Sündenfall gewesen, durch welchen die Seele in diese Welt herabgekommen sei. Allerdings kann man die Frage aufwerfen, ob bei Plato die mythische Darstellung und die rein wissenschaftliche Entwickelung zu unterscheiden, und ob mithin das, was von einem gewissen Standpunkt für mythisch gehalten wird, im Sinne Plato's eigentlich genommen sei. War das Letztere der Fall, so gab die Lehre vom Fall der Seelen und dem ihnen anklebenden fremden Element der ὕλη einen Anschließungspunkt für das Bewußtsein einer Erlösungsbedürftigkeit, wie wir etwas Aehnliches bei den Neoplatonikern finden.

Doch von der andern Seite enthält der Platonismus auch bedeutende Gegensätze gegen das Christenthum. Bei Plato selbst ist fraglich, ob er einen persönlichen Gott *) oder nur ein Absolutes der

*) Vgl. Hermann, vindiciae platonicae. Marburg 1840. (Progr.)

Vernunft, das ὄν gelehrt habe, oder ob beides mit einander zu verbinden sei. An das Erste kann das Christenthum anknüpfen, zu dem Zweiten steht es im Gegensatz. Der Neoplatonismus läßt keinen Zweifel darüber, daß seine Lehre von dem höchsten Wesen keinen Anschließungspunkt für die von einem persönlichen Gott darbiete; denn ihm bleibt nur das ὄν, von welchem alles Bewußtsein zu negiren ist. Dieses höchste Einfache, ein bloßes Gedankending, ist der Ursprung alles Daseins. Wenn wir bei Plato die Lehre von einer Schöpfung als einer Handlung Gottes finden, so erscheint dagegen bei den Neoplatonikern, nach der Ableitung aus jenen höchsten Prinzipien, alles als nothwendiger Entwickelungsprozeß einer immanenten Vernunft. Die christlichen Lehren von einem persönlichen, überzeitlichen, in Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung frei handelnden Gotte sind daher ohne Anknüpfung. Der Begriff von einer Sünde, die dem Menschen anklebe, fehlt zwar nicht, wird aber zu sehr in die Natur hinabgezogen, indem das Böse aus der Vermischung des geistigen Lebens mit der ὕλη abgeleitet wird. Es kommt dabei wiederum darauf an, ob Plato, was er von der Gestaltung des Chaos oder der ὕλη sagt, eigentlich oder mythisch verstehe. Die Neoplatoniker wenigstens nehmen keine transitive Handlung, sondern eine nothwendige Entwickelung an, und die ὕλη erscheint nicht als reales Chaos, sondern nur als ein Negatives, als die Schranke der göttlichen Lebensentwickelung und die Grenze vom Sein zum Nichtsein. Nach Plato sollen die göttlichen Ideen zwar sich offenbaren in dem Werden, in der Bildung der ὕλη, aber sie finden einen unüberwindlichen Widerstand; es ist in der Natur begründet, daß das Göttliche in dieser Welt nicht vollkommen realisirt werden kann. Die Neoplatoniker haben diesen Gedanken dahin ausgebildet, daß das Böse, weil mit der Schranke, der ὕλη, gesetzt, in dieser Welt nothwendig sei. Daher konnte hier die Erlösungslehre nicht durchgeführt werden. Die Erhebung zu dem Höchsten geht nach Plato von dem Erkennen aus; es findet daher ein Gegensatz statt zwischen dem praktischen Leben und der Idee. Nur diejenigen, welche durch das philosophische Erkennen, durch die Betrachtung, sich zu der Idee erheben, erfüllen die höchste Aufgabe des Geistes, während die Menge sinnlicher Menschen auf ihrem untergeordneten Standpunkte der vollkommnen Religion und Sittlichkeit fern bleibt. In Plato's Republik tritt der Aristokratismus des Erkennens, welcher dem Alterthum eigen ist, besonders stark

rvor. Auch die Neoplatoniker ſchreiben die höchſte religiöſe Erntniß nur den Philoſophen zu und ſprechen mit Verachtung von m großen Haufen. Hier zeigt ſich der ſtärkſte Gegenſatz zwiſchen m Platonismus und dem Chriſtenthum, welches der Sieg über en Ariſtokratismus iſt, weil es das Höchſte nicht vom Wiſſen, ſonrn von der Thatſache ausgehn läßt, daß das göttliche Leben in der enſchheit erſchienen iſt, Chriſtus das Ideal der Menſchheit realiſirt ıd den Gegenſatz zwiſchen Idee und Erſcheinung aufgehoben hat. s gehört zum Weſen des Reiches Gottes, daß das Göttliche Sache s Lebens und gemeinſam für Alle werden ſoll. Bei Allen ſoll vom eben aus dieſelbe Entwickelung des göttlichen Prinzips ſtattfinden, für lle dieſelbe höhere Gemeinſchaft, die von der Aneignung jener Thatche der Erlöſung ausgeht. Im Platonismus herrſcht die idealiſtiſche ichtung, im Chriſtenthum religiöſer Realismus; es gleicht die Gegenſe aus, welche jener feſthält, zwiſchen Theorie und Praxis, dem eſoriſchen und exoteriſchen Standpunkt. Aus dem Allen erklärt es ſich, ie zwar der Platonismus die geiſtige Auffaſſung des Chriſtenthums ıdern, aber auch in der Entwickelung der Dogmen Trübungen verrſachen konnte. Die ariſtoteliſche Philoſophie, inſofern ſie nicht nit der platoniſchen verbunden war, hatte nur einen geringen Einfluß nd zwar mehr in Bezug auf die allgemeine Richtung des Denkens, ls auf die einzelnen Lehren. Vom Platonismus ging eine aufbauıde und mehr contemplative Richtung des Gemüths aus; die ariſtoeliſche Philoſophie hingegen beförderte eine negative, dialektiſche Verundesrichtung, die ſich in gewiſſen Erſcheinungen der Trinitätslehre rkennen läßt.

Den Vermittlungspunkt für die Einwirkung des Platonisnus auf die chriſtliche Glaubenslehre bilden beſonders die Apolotten und unter ihnen vornehmlich Juſtinus der Märtyrer*). Wir ürfen wohl den Angaben Juſtins folgen, in welchen er von ſeiner igenen Lebensentwickelung berichtet, wie er, als Heide geboren und nbefriedigt durch die Volksreligion, die Wahrheit in den verſchiedenen Philoſophien geſucht habe, bis er zum Platonismus gekommen ſei, er ihm das meiſte Genügen gewährte. Indeß war er kein Mann on philoſophiſchem Geiſte, und es war vielmehr das religiöſe, als das

*) Opp. in der Ausgabe der Apologeten von Prudentius Maranus. Par. 742. F. J. C. Th. Otto. Jen. 1842. 1847 sq.

Kämpfe seines Lebens veranlaßten ihn, für sein bischöfliches Amt einzutreten, und seine Schriften sind darum für die Lehre von der Kirche von besonderer Bedeutung. Er nahm von Tertullian auch montanistische Ideen auf, modificirte sie in eigenthümlicher Weise und leitete sie über in die spätere kirchliche Entwickelung.

Diese antignostische Richtung hatte ihren besonders heilsamen Einfluß auf die Entwickelung des Dogma. Sie erhielt den praktisch-christlichen Geist und das Wesen des christlichen Dogma und sicherte den Sieg des christlichen Realismus über den Idealismus. Dennoch war sie für sich allein nicht genügend. Im Gegensatz gegen den gnostischen Idealismus erhielt dieser Realismus leicht eine zu sinnliche Färbung. Wie der Gnosticismus schlechthin zurückgestoßen ward, so wurde alles, was zu philosophischer Bildung gehörte, verdächtigt. Von den Juden her hatte sich ein apokryphisches Buch, eine vorgebliche Offenbarung Henochs *), verbreitet, in welchem die Erzählung der Genesis (C. 6.) von der Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen als eine Vermischung gefallener Engel mit den Menschen gedeutet und von jenen alle höhere Erkenntniß der Menschen, wie Philosophie, Astronomie und Astrologie abgeleitet wurde. Diese Vorstellung fand unter den heftigen Widersachern der griechischen Bildung Eingang, welche denn alle höhere Erkenntniß hellenischer Philosophie für die Mittheilung böser Geister erklärten. Von solchem Standpunkte schrieb Hermias seinen διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων **). Es erhellt, wie sehr diese einseitige Richtung den nothwendigen Prozeß der Verbindung des Christenthums mit menschlicher Bildung hindern mußte; der Montanismus ist ihr Extrem. Es war in dem natürlichen Entwickelungsgange des Christenthums gegründet, daß dieser Partei die andere entgegentrat, welche hellenische Bildung mit christlichem Geiste zu durchdringen und der häretischen Gnosis eine wahre an die Seite zu setzen suchte. Eine solche Richtung mußte namentlich entstehen, wenn philosophirende Hellenen zum Christenthum übertraten und nun dieses mit ihrem frühern Standpunkt zu vermitteln strebten; in einer Zeit daher, wo das

*) Aus dem Aethiopischen durch R. Laurence, the book of Enoch. Oxf. 1821. 33. 8. A. G. Hoffmann, d. B. Henoch in vollständiger Uebersetzung. 2. Abth. Jen. 1833. 38. 8.

**) ed. J. Ch. Dommerich. Hal. 1764. 8. G. F. Menzel. Lugd. Bat. 1840. Dieser verlegt d. Schrift in d. 5. Jahrh.

iſtenthum in häufigere Berührung mit der Philoſophie der Helle-
kam.

Die platoniſche Philoſophie war diejenige, welche am
ſten von Einfluß auf das Chriſtenthum geworden iſt. Das Ver-
niß beider iſt daher von großer Wichtigkeit und auch Gegenſtand
ſiger Unterſuchungen geworden. Schon Marcellus von An-
:a im vierten Jahrhundert trat als Ankläger des Platonismus auf.
ſüter, in der Entſtehungszeit des Rationalismus, leitete man gewiſſe
nthümlich chriſtliche Lehren von dem Einfluß dieſer Philoſophie ab.
Souverain *). Von entgegengeſetztem Standpunkte behandelte
osheim **) das Verhältniß, welcher indeß dem Platonismus Mau-
s zuſchrieb, was von andern Einflüſſen herrührt. Gegen ihn rich-
ſich Keil ***). Aber es war überall nicht das Rechte, wenn man
bei von einzelnen Lehren ausging und den Einfluß des Platonis-
s in einzelnen Formen des Dogma erkennen wollte. Es kommt
mehr auf die Frage an, wie ſich der Platonismus zum Chriſten-
m überhaupt verhalte. Dieſer Geſichtspunkt iſt erſt in neuerer Zeit
r zur Sprache gekommen, wo man auf das Eigenthümliche der
ſteserſcheinungen mehr Rückſicht zu nehmen verſtand. So bei
ermann †), Vogt ††) und Baur †††), welcher einen Geſichts-
kt durchführt, der mit ſeinem ganzen Standpunkte zuſammenhängt.

Nunmehr berückſichtigte man beſtimmter auch die allmählige Ent-
kelung, welche der Platonismus erfuhr; denn die Jahrhunderte nach
Geburt Chriſti, wo die Entwickelung der alten Welt ſchließt, er-
gten ein Streben, die Gegenſätze auf eine höhere Einheit zurückzu-
ren. Schon in Plutarch ſind die Spuren davon; dann trat ein
mer regelloſerer Eklekticismus und Synkretismus ein, eine Gäh-
ng, in welcher ſich orientaliſche Elemente mit dem Platonismus
banden. Wiederum wurden im dritten Jahrhundert dieſe fremdar-
m Beſtandtheile durch Ammonius Saccas mehr ausgeſchieden;

---

*) le Platonisme devoilé. Ueberſ. v. Löffler 1782.

**) de turbata per recentiores Platonicos ecclesia; dissertat. histor. eccles. II.

***) de causis alieni Platonicor. recent. a relig. christ. animi. Opusc. Goldhorn. Lps. 1821. I.

†) Ackermann, das Chriſtliche in Plato u. der platoniſchen Philoſophie. nb. 1835. Recenſionen von Nitzſch u. H. Ritter in d. theol. Stud. u. ik. 1836. 2.

††) S. S. 58. N.

†††) Das Chriſtliche des Platonismus oder: Socrates u. Chriſtus. Tüb. 1837.

davon ging dann der große Philoſoph Plotinus*) aus, durch welchen der Neoplatonismus ſeine Ausbildung erhielt; bei ihm finden wir vieles ſchärfer und beſtimmter ausgeſprochen, als bei Plato, und wenn in dieſem noch manche religiöſe Elemente ſind, ſo verſchwinden ſie vielmehr in der ſtarren, ſyſtematiſchen Conſequenz, mit der Plotin alles zur abſoluten Einheit führte. Dieſer Monismus ſteht dem Chriſtenthum ferner, als der urſprüngliche Platonismus. Plotin hat in ſeinen Enneaden (das Werk iſt ſo genannt wegen der Eintheilung nach neun Büchern) ein Buch gegen die Gnoſtiker gerichtet, welches ſein Verhältniß zum Chriſtenthum erkennen läßt**). Er konnte einerſeits mit den Kirchenlehrern übereinſtimmen im Gegenſatz gegen die Gnoſtiker, andrerſeits bekämpft er in den Gnoſtikern auch das eigenthümlich Chriſtliche. Außerdem iſt beim Einfluß des Platonismus auf die Kirchenlehrer zu unterſcheiden, was oft vermiſcht wurde, erſtens, ob ſie wirklich dieß ganze Syſtem gekannt und in ſich aufgenommen haben, oder ob ſie nur von einzelnen Ideen, die in der Zeit circulirten, berührt waren. Leicht wurden dieſe in ſolcher Abtrennung weit anders verſtanden, als im Zuſammenhange des Syſtems, zumal von den Kirchenlehrern, in denen das religiöſe Intereſſe immer überwog, und welche durch dieſes zur Beſchäftigung mit der Philoſophie getrieben wurden. Ferner iſt zu beachten, ob wirklich der eigenthümliche Geiſt und die eigenthümlichen Ideen dieſer Philoſophie, wo ſie mit dem Chriſtenthum im Widerſpruch ſteht, einen Einfluß auf die Kirchenlehrer gewonnen haben, oder ob ſie nur die Formen derſelben ſich aneigneten, um chriſtliche Wahrheiten darzuſtellen, alſo der materielle oder nur formelle Einfluß. Manche, die von dieſem philoſophiſchen Standpunkte zum Chriſtenthum gelangten, behielten unwillkürlich jene Formen des Denkens, oder wendeten ſie auch abſichtlich für den Vortrag der chriſtlichen Wahrheit an, die ſie darin niederlegten. Es iſt demnach darauf zu ſehen, ob dieſe Lehrer, indem die philoſophiſche Betrachtung über das chriſtliche Bewußtſein herrſchte, aus platoniſchen Ideen einen fremdartigen Sinn in die chriſtlichen Lehren hineintrugen, oder ob ſie umgekehrt chriſtlichen Gehalt in die philoſophiſchen Ideen legten.

Was zunächſt die dem Chriſtenthum verwandte Seite des Platonismus betrifft, ſo wies er hin auf den Glauben an eine ob-

*) K. Vogt, Neoplatonismus u. Chriſtenth. Th. I. Neoplatonismus. 1836.

**) S. oben S. 43.

ctive Wahrheit, auf etwas Unbedingtes, auf ein über die sinnliche rscheinungswelt erhabenes Reich des Geistes; er faßte alles im Zummenhang mit dem religiösen Interesse auf und regte das Gottesewußtsein an durch die Beziehung auf Gott, als den Mittelpunkt des lls, der Erkenntniß und des Lebens. Wie einst Socrates und lato gegen die Willkür der Sophisten, gegen ihren regellosen Skeptismus und ihre durchaus an der Sinnenwelt haftende Richtung auftreten waren, so hat auch später die platonische Philosophie in Zeiten s Zweifels dem religiösen Interesse häufig einen neuen Schwung erliehen. Sie läßt den Geist des Menschen nicht in der Isolirung er Selbstgenugsamkeit bestehen, sondern setzt ihn in ein Verhältniß zu ott und einer höhern Weltordnung; sie erkennt die gottverwandte latur des menschlichen νοῦς und seine Bestimmung, Organ des höchen νοῦς zu sein. Hier findet der Grundton des christlichen Bewußtins, welcher sonst mit dem antiken Standpunkt am meisten im Wierspruch steht, ein Analogon, sofern Plato und Plutarch das πνευόν nicht bloß in schlechtem, sondern auch in gutem Sinne geauchen, als Bezeichnung des Gefühls der Abhängigkeit von einer öhern Weltordnung. Der Platonismus entwickelte das Einheitsprinip des Theismus, die Idee von einem höchsten Wesen. Auch die leoplatoniker, wo sie sich an den Polytheismus anschlossen, bewahrten doch die Einheit in der Idee eines Urwesens, von dem alles Dasein floß. In dem Bewußtsein der himmlischen Abkunft der menschichen Seele und ihres Beharrens in einem gefallenen Zustande liegt ie Anerkennung, daß es ein gewisser Sündenfall gewesen, durch welhen die Seele in diese Welt herabgekommen sei. Allerdings kann nan die Frage aufwerfen, ob bei Plato die mythische Darstellung nd die rein wissenschaftliche Entwickelung zu unterscheiden, und ob nithin das, was von einem gewissen Standpunkt für mythisch gehalen wird, im Sinne Plato's eigentlich genommen sei. War das etztere der Fall, so gab die Lehre vom Fall der Seelen und dem hnen anklebenden fremden Element der ὕλη einen Anschließungspunkt ür das Bewußtsein einer Erlösungsbedürftigkeit, wie wir etwas Aehniches bei den Neoplatonikern finden.

Doch von der andern Seite enthält der Platonismus auch edeutende Gegensätze gegen das Christenthum. Bei Plato selbst ist weglich, ob er einen persönlichen Gott *) oder nur ein Absolutes der

*) Vgl. Hermann, vindiciae platonicae. Marburg 1840. (Progr.)

Vernunft, das ὄν gelehrt habe, oder ob beides mit einander zu verbinden sei. An das Erste kann das Christenthum anknüpfen, zu dem Zweiten steht es im Gegensatz. Der Neoplatonismus läßt keinen Zweifel darüber, daß seine Lehre von dem höchsten Wesen keinen Anschließungspunkt für die von einem persönlichen Gott darbiete; denn ihm bleibt nur das ὄν, von welchem alles Bewußtsein zu negiren ist. Dieses höchste Einfache, ein bloßes Gedankending, ist der Ursprung alles Daseins. Wenn wir bei Plato die Lehre von einer Schöpfung als einer Handlung Gottes finden, so erscheint dagegen bei den Neoplatonikern, nach der Ableitung aus jenen höchsten Prinzipien, alles als nothwendiger Entwickelungsprozeß einer immanenten Vernunft. Die christlichen Lehren von einem persönlichen, überzeitlichen, in Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung frei handelnden Gotte sind daher ohne Anknüpfung. Der Begriff von einer Sünde, die dem Menschen anklebe, fehlt zwar nicht, wird aber zu sehr in die Natur hinabgezogen, indem das Böse aus der Vermischung des geistigen Lebens mit der ὕλη abgeleitet wird. Es kommt dabei wiederum darauf an, ob Plato, was er von der Gestaltung des Chaos oder der ὕλη sagt, eigentlich oder mythisch verstehe. Die Neoplatoniker wenigstens nehmen keine transitive Handlung, sondern eine nothwendige Entwickelung an, und die ὕλη erscheint nicht als reales Chaos, sondern nur als ein Negatives, als die Schranke der göttlichen Lebensentwickelung und die Grenze vom Sein zum Nichtsein. Nach Plato sollen die göttlichen Ideen zwar sich offenbaren in dem Werden, in der Bildung der ὕλη, aber sie finden einen unüberwindlichen Widerstand; es ist in der Natur begründet, daß das Göttliche in dieser Welt nicht vollkommen realisirt werden kann. Die Neoplatoniker haben diesen Gedanken dahin ausgebildet, daß das Böse, weil mit der Schranke, der ὕλη, gesetzt, in dieser Welt nothwendig sei. Daher konnte hier die Erlösungslehre nicht durchgeführt werden. Die Erhebung zu dem Höchsten geht nach Plato von dem Erkennen aus; es findet daher ein Gegensatz statt zwischen dem praktischen Leben und der Idee. Nur diejenigen, welche durch das philosophische Erkennen, durch die Betrachtung, sich zu der Idee erheben, erfüllen die höchste Aufgabe des Geistes, während die Menge sinnlicher Menschen auf ihrem untergeordneten Standpunkte der vollkommnen Religion und Sittlichkeit fern bleibt. In Plato's Republik tritt der Aristokratismus des Erkennens, welcher dem Alterthum eigen ist, besonders stark

rvor. Auch die Neoplatoniker ſchreiben die höchſte religiöſe Erntniß nur den Philoſophen zu und ſprechen mit Verachtung von m großen Haufen. Hier zeigt ſich der ſtärkſte Gegenſatz zwiſchen m Platonismus und dem Chriſtenthum, welches der Sieg über nen Ariſtokratismus iſt, weil es das Höchſte nicht vom Wiſſen, ſonrn von der Thatſache ausgehn läßt, daß das göttliche Leben in der enſchheit erſchienen iſt, Chriſtus das Ideal der Menſchheit realiſirt nd den Gegenſatz zwiſchen Idee und Erſcheinung aufgehoben hat. s gehört zum Weſen des Reiches Gottes, daß das Göttliche Sache es Lebens und gemeinſam für Alle werden ſoll. Bei Allen ſoll vom eben aus dieſelbe Entwickelung des göttlichen Prinzips ſtattfinden, für lle dieſelbe höhere Gemeinſchaft, die von der Aneignung jener Thatche der Erlöſung ausgeht. Im Platonismus herrſcht die idealiſtiſche ichtung, im Chriſtenthum religiöſer Realismus; es gleicht die Gegenſe aus, welche jener feſthält, zwiſchen Theorie und Praxis, dem eſoriſchen und exoteriſchen Standpunkt. Aus dem Allen erklärt es ſich, ie zwar der Platonismus die geiſtige Auffaſſung des Chriſtenthums ndern, aber auch in der Entwickelung der Dogmen Trübungen verrſachen konnte. Die ariſtoteliſche Philoſophie, inſofern ſie nicht it der platoniſchen verbunden war, hatte nur einen geringen Einfluß nd zwar mehr in Bezug auf die allgemeine Richtung des Denkens, ls auf die einzelnen Lehren. Vom Platonismus ging eine aufbaunde und mehr contemplative Richtung des Gemüths aus; die ariſtoteliſche Philoſophie hingegen beförderte eine negative, dialektiſche Verſtandesrichtung, die ſich in gewiſſen Erſcheinungen der Trinitätslehre nkennen läßt.

Den Vermittlungspunkt für die Einwirkung des Platonismus auf die chriſtliche Glaubenslehre bilden beſonders die Apologeten und unter ihnen vornehmlich Juſtinus der Märtyrer*). Wir dürfen wohl den Angaben Juſtins folgen, in welchen er von ſeiner eigenen Lebensentwickelung berichtet, wie er, als Heide geboren und unbefriedigt durch die Volksreligion, die Wahrheit in den verſchiedenen Philoſophien geſucht habe, bis er zum Platonismus gekommen ſei, der ihm das meiſte Genügen gewährte. Indeß war er kein Mann von philoſophiſchem Geiſte, und es war vielmehr das religiöſe, als das

*) Opp. in der Ausgabe der Apologeten von Prudentius Maranus. Par. 1742. F. J. C. Th. Otto. Jen. 1842. 1847 sq.

philoſophiſche Intereſſe, was ihn dem Platonismus zuführte. Es geſchieht ja auch ſonſt, daß, wenn der Glaube die Macht verloren hat, der Geiſt ſich in die Philoſophie zurückzieht. Eben weil er beſonders von religiöſem Triebe geleitet wurde, konnte er auch nicht bei dem Platonismus ſtehen bleiben. Ein ſo unſyſtematiſcher Geiſt wie er war, hatte er gewiß keine conſequent ausgebildete platoniſche Denkweiſe gehabt, ſondern fand ſich angeſprochen durch einzelne Ideen, die mit dem religiöſen Element in näherer Verbindung ſtanden; ſie halfen ſeinen Uebergang zum Chriſtenthum vermitteln. Er iſt der Erſte, welcher, die Philoſophie der Hellenen milder und freier beurtheilend, in den beſſern Erſcheinungen derſelben Anſchließungspunkte für die chriſtliche Offenbarung ſuchte. Wenn er in ſeinen Apologien dieß Mittel benutzt, um den Philoſophen die Wahrheit des Chriſtenthums nachzuweiſen, ſo war dieß nicht berechnete Anbequemung, ſondern es war ihm die natürliche Denkweiſe und aufrichtiges Bemühn, eine Vermittelung zwiſchen dem Chriſtenthum und ſeinem frühern Standpunkte aufzuſuchen. Beſonders wichtig iſt die Idee von dem λόγος σπερματικός als etwas dem abſoluten λόγος in Chriſto Verwandtes, Spuren der Wahrheit in einer partiellen Offenbarung an die alte Welt, welche der Erſcheinung des Chriſtenthums voranging. Da dieſe Idee nicht ſo hervortritt in einem andern Werke des Juſtin, dem Dialog mit dem jüdiſchen Theologen Tryphon, ſo warf man die Vermuthung auf, daß dieß Werk unecht ſei *), indeß iſt dieß von Andern mit Recht widerlegt worden. Obgleich nämlich eine Verſchiedenheit der Form zwiſchen dieſen Schriften wahrzunehmen iſt, ſo läßt ſich doch die Einheit der zu Grunde liegenden Ideen wohl erkennen. Auch konnten bei einem Geiſt, wie Juſtin, verſchiedenartige Elemente mit einander verbunden werden. Die Baurſche Schule hat behauptet, daß ſich in Juſtin ein ebionitiſches Element finde; wir werden aber dieß nicht zugeſtehn können, vielmehr iſt in ihm eine pauliniſche Denkweiſe unverkennbar, gegen welche einzelne Beimiſchungen jüdiſchen Geiſtes keinen Beweis abzugeben vermögen. Auf alle dieſe Geſichtspunkte iſt Semiſch in ſeiner Monographie **) gründlich eingegangen.

Juſtinus leitet über zu der alexandriniſchen Schule ***), von

*) Wetſtein (Prolog. in Nov. Test. herausgegeb. von Semler), Semler; Lange, Dogmengeſch. I.

**) Juſtinus d. Märtyrer. Bresl. 1840—42. 2 B.

***) Beſonders d. Schriften des Clemens, Origenes, Dionyſius

her zuerſt eine wiſſenſchaftliche Theologie und Behandlung der ubenslehre ausging. Sie empfing ihre erſte Entwickelung durch ntänos*), von welchem uns keine Schriften übrig ſind. Sein üler Clemens bildete ſie weiter und durch Origenes empfing die höchſte Ausbildung.

Dieſe alexandriniſchen Kirchenlehrer zogen ſich wegen ihres Stu- ns der helleniſchen Philoſophie die Gefahr zu, von den andern teien verketzert zu werden. Clemens bekämpft häufig „unwiſſende reier", welche, wie er ſagt, die Philoſophie fürchten, wie die Kinder Larven**). Er ſucht nun den Nutzen und die Nothwendigkeit ihres idiums für den Kirchenlehrer nachzuweiſen; ſchon um ſie zu be- pfen und ihre Nachtheile darzuthun, müſſe er mit ihr bekannt ſein. r die philoſophiſche Bildung ſei auch eine nothwendige Vorbildung, die Glaubenswahrheiten in wiſſenſchaftlicher Form entwickeln zu nen. Was die Alten ſagten vom Verhältniß der Dialektik zur loſophie, daß ſie ein Zaun für die Wahrheit***) ſei, das wendet er das Verhältniß der ſo erworbenen Bildung zur chriſtlichen Wahr- an. Zwar könne dieſe dadurch an Gehalt nichts gewinnen, aber : biete ein Mittel dar, um ſie gegen die Sophiſten zu vertheidigen. ihrend die Eiferer gegen die Philoſophie ſie von dem Einfluß der en Geiſter ableiteten, ſagt Clemens: geſetzt auch, daß ſie von die- herrühre, ſo hätten ſie doch, um die Menſchen zu täuſchen, den hein der Wahrheit annehmen müſſen†), und auch das Böſe müſſe rdieß der Vorſehung dienen. Indeß redet er hier nur vom Stand- nkt der Gegner und weiſt die Anſicht zurück, indem er hinzuſetzt, ch dieſer Lehre würde der Satan gegen die Beſſeren der Hellenen

---

outh, Reliquiae sacrae III.). Nachrichten auch bei Euſebius, h. e. V. VI. . — J. G. Michaelis, de scholae alex. sic dictae catecheticae origine, pro- ssu ac praecipuis doctoribus. Brem. 1745. H. E. F. Guericke, de schola e Alexandriae floruit commentat. histor. theol. II. Hal. 1824. 25. C. F. G. isselbach, de schola quae Alexandriae flor. catechetica. Part. I. Stett. 1826. rogr.) Matter histoire de l'école d'Alexandrie. Par. 1820. 40. 2 t. Nean- r, Kirchengeſch. I. II. 908. Ritter, Geſch. der Philoſ. V, 421. Redepen- ng, Origenes Leb. u. Lehre. I.

*) Euseb. h. e. V, 10.

**) Strom. VI. pag. 655, ed. Colon. 1688.

***) l. l. I, pag. 319. φραγμὸς οἰκεῖος εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι.

†) l. l. VI, pag. 647. I, pag. 310.

wohlwollender geweſen ſein, als die göttliche Vorſehung*). Er ſelbſt nimmt entweder die ältere alexandriniſche Anſicht auf, daß die helleniſchen Philoſophen ſich an die Offenbarung des alten Teſtamentes angeſchloſſen haben, oder er leitet die Spuren der Wahrheit bei ihnen von dem auch ihnen gemeinſamen gottverwandten Geiſte ab. Dieß ſteht im Zuſammenhang mit einer großartigen Idee der alexandriniſchen Schule, welche verloren ging, um erſt ſpäter wieder zu erſcheinen, mit der Idee von einer göttlichen Menſchenerziehung, welche nicht nur das Judenthum, ſondern das geſammte Alterthum für das eine Ziel des Chriſtenthums vorbereitete. So ſagt er**), die Philoſophie bereite der königlichen Lehre des Evangeliums den Weg, indem ſie durch Zucht, ſittliche Vorbildung und Anerkennung einer Vorſehung für die Aufnahme der Wahrheit empfänglich mache. Es erhelle alſo, daß den Juden das Geſetz, den Hellenen die Philoſophie bis zur Erſcheinung des Herrn gegeben worden. Von dieſem Zeitpunkte an ergehe die allgemeine Berufung zu einem Eigenthumsvolke der Gerechtigkeit vermöge der Lehre vom Glauben, da der Eine Gott beider, der Hellenen und Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menſchengeſchlechtes durch den Einen Herrn Alle zuſammenführte***). Beſonders merkwürdig ſind die Worte, mit welchen er die Art bezeichnet, in der das Chriſtenthum ſich die helleniſchen Bildungselemente aneignen ſolle, um ſie zu veredlen. Er gebraucht das Bild von der Veredelung des wilden Oelſtammes. Die fruchtbare Kraft des wilden Stammes werde durch das Einpfropfen des edlen Reiſes veredelt, während dieſes wiederum von jenem die Kraft gewinne. So werde die helleniſche Philoſophie durch das Chriſtenthum veredelt und theile dieſem zugleich eine Kraft zur Extenſion mit†).

In dem Begriff, welchen die Alexandriner von der wahren *γνῶσις* und ihrem Verhältniß zur *πίστις* aufſtellen, finden wir in-

*) l. l. VI, pag. 693. C.

**) l. l. I, pag. 309.

***) l. l. VI, pag. 694. cf. VI, p. 636: *σαφῶς γὰρ, οἶμαι, ἐδήλωσεν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν, ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γινωσκόμενον· πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγός, ὁ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δωτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησεν.*

†) l. l. VI, pag. 672.

beſondere bei Clemens zwei entgegengeſetzte Elemente: einerſeits herrſcht die chriſtliche Betrachtung, nach welcher der Begriff des Glaubens als des gemeinſamen Grundes des höhern Lebens für Alle vorausgeſetzt wird; andrerſeits miſcht ſich die platoniſche Anſicht von dem Verhältniß der ἐπιστήμη zur δόξα ein und erzeugt den Gegenſatz einer eſoteriſchen und exoteriſchen Lehre. Die Vermiſchung des chriſtlichen und platoniſchen Elements gehört zu dem eigenthümlichen Weſen dieſer Schule, wie denn in der Regel, wo eine neue Richtung ſich bildet, verſchiedene Elemente ſich kreuzen. Gegen die Gnoſtiker entwickelt Clemens das geſunde Prinzip, aber im Gegenſatz gegen den beſchränkten, ſinnlichen Standpunkt des Glaubens erhebt er die γνῶσις ſo weit über die πίστις, daß nicht mehr ein bloß formeller Unterſchied, ſondern wirklich zwei verſchiedene Standpunkte des chriſtlichen Lebens geſetzt werden, und ein Anſtreifen an die Gnoſtiker ſtattfindet. Die richtige Faſſung zeigt ſich, wenn er erklärt, die wahre Gnoſis ſei auf den Glauben gegründet und unterſcheide ſich eben hiedurch von der falſchen; der Glaube ſei für das geiſtige Leben des γνωστικός ſo nothwendig, wie für das ſinnliche Leben das Athmen*); oder wenn er ſagt, es werde durch den Glauben dem Menſchen ein neuer Sinn zum Verſtändniß des Göttlichen gegeben. Es ſpricht der Herr: ſiehe, ich mache alles neu; er giebt Augen, um das zu ſehen, was kein Auge geſehen hat, Ohren, zu hören, was kein Ohr gehört hat, neue Augen, Ohren und Herzen. Der Jünger des Herrn wird mit dieſen neuen Organen glauben und erkennen, auf geiſtige Weiſe reden und handeln. Er bezeichnet**) den Glauben als die Erkenntniß der zum Heil nothwendigen Dinge, die Gnoſis als eine wiſſenſchaftliche Entwicklung deſſen, was man durch den Glauben empfangen habe***). Daher nennt er die γνῶσις einen wiſſenſchaftlichen Glauben†). In einer andern Stelle vertheidigt er die Gnoſis gegen die, welche nur den Glauben gelten laſſen wollten und ſagten, die Gnoſis nütze nichts; es komme

*) l. l. II, pag. 373.

**) Strom. II, pag. 365.

***) l. l. VII, pag. 732. Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως περειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καταληπτὸν παραπέμπουσα.

†) l. l. II, p. 381. D.

philoſophiſche Intereſſe, was ihn dem Platonismus zuführte. Es geſchieht ja auch ſonſt, daß, wenn der Glaube die Macht verloren hat, der Geiſt ſich in die Philoſophie zurückzieht. Eben weil er beſonders von religiöſem Triebe geleitet wurde, konnte er auch nicht bei dem Platonismus ſtehen bleiben. Ein ſo unſyſtematiſcher Geiſt wie er war, hatte er gewiß keine conſequent ausgebildete platoniſche Denkweiſe gehabt, ſondern fand ſich angeſprochen durch einzelne Ideen, die mit dem religiöſen Element in näherer Verbindung ſtanden; ſie halfen ſeinen Uebergang zum Chriſtenthum vermitteln. Er iſt der Erſte, welcher, die Philoſophie der Hellenen milder und freier beurtheilend, in den beſſern Erſcheinungen derſelben Anſchließungspunkte für die chriſtliche Offenbarung ſuchte. Wenn er in ſeinen Apologien dieß Mittel benutzt, um den Philoſophen die Wahrheit des Chriſtenthums nachzuweiſen, ſo war dieß nicht berechnete Anbequemung, ſondern es war ihm die natürliche Denkweiſe und aufrichtiges Bemühn, eine Vermittelung zwiſchen dem Chriſtenthum und ſeinem frühern Standpunkte aufzuſuchen. Beſonders wichtig iſt die Idee von dem λόγος σπερματικός als etwas dem abſoluten λόγος in Chriſto Verwandtes, Spuren der Wahrheit in einer partiellen Offenbarung an die alte Welt, welche der Erſcheinung des Chriſtenthums voranging. Da dieſe Idee nicht ſo hervortritt in einem andern Werke des Juſtin, dem Dialog mit dem jüdiſchen Theologen Tryphon, ſo warf man die Vermuthung auf, daß dieß Werk unecht ſei *), indeß iſt dieß von Andern mit Recht widerlegt worden. Obgleich nämlich eine Verſchiedenheit der Form zwiſchen dieſen Schriften wahrzunehmen iſt, ſo läßt ſich doch die Einheit der zu Grunde liegenden Ideen wohl erkennen. Auch konnten bei einem Geiſt, wie Juſtin, verſchiedenartige Elemente mit einander verbunden werden. Die Baurſche Schule hat behauptet, daß ſich in Juſtin ein ebionitiſches Element finde; wir werden aber dieß nicht zugeſtehn können, vielmehr iſt in ihm eine pauliniſche Denkweiſe unverkennbar, gegen welche einzelne Beimiſchungen jüdiſchen Geiſtes keinen Beweis abzugeben vermögen. Auf alle dieſe Geſichtspunkte iſt Semiſch in ſeiner Monographie **) gründlich eingegangen.

Juſtinus leitet über zu der alexandriniſchen Schule ***), von

*) Wetſtein (Prolog. in Nov. Test. herausgegeb. von Semler), Semler; Lange, Dogmengeſch. I.

**) Juſtinus d. Märtyrer. Bresl. 1840—42. 2 B.

***) Beſonders d. Schriften des Clemens, Origenes, Dionyſius

welcher zuerſt eine wiſſenſchaftliche Theologie und Behandlung der Glaubenslehre ausging. Sie empfing ihre erſte Entwickelung durch Pantänos*), von welchem uns keine Schriften übrig ſind. Sein Schüler Clemens bildete ſie weiter und durch Origenes empfing ie die höchſte Ausbildung.

Dieſe alexandriniſchen Kirchenlehrer zogen ſich wegen ihres Studiums der helleniſchen Philoſophie die Gefahr zu, von den andern Parteien verketzert zu werden. Clemens bekämpft häufig „unwiſſende Schreier“, welche, wie er ſagt, die Philoſophie fürchten, wie die Kinder die Larven**). Er ſucht nun den Nutzen und die Nothwendigkeit ihres Studiums für den Kirchenlehrer nachzuweiſen; ſchon um ſie zu bekämpfen und ihre Nachtheile darzuthun, müſſe er mit ihr bekannt ſein. Aber die philoſophiſche Bildung ſei auch eine nothwendige Vorbildung, um die Glaubenswahrheiten in wiſſenſchaftlicher Form entwickeln zu können. Was die Alten ſagten vom Verhältniß der Dialektik zur Philoſophie, daß ſie ein Zaun für die Wahrheit***) ſei, das wendet er auf das Verhältniß der ſo erworbenen Bildung zur chriſtlichen Wahrheit an. Zwar könne dieſe dadurch an Gehalt nichts gewinnen, aber jene biete ein Mittel dar, um ſie gegen die Sophiſten zu vertheidigen. Während die Eiferer gegen die Philoſophie ſie von dem Einfluß der böſen Geiſter ableiteten, ſagt Clemens: geſetzt auch, daß ſie von dieſen herrühre, ſo hätten ſie doch, um die Menſchen zu täuſchen, den Schein der Wahrheit annehmen müſſen†), und auch das Böſe müſſe überdieß der Vorſehung dienen. Indeß redet er hier nur vom Standpunkt der Gegner und weiſt die Anſicht zurück, indem er hinzuſetzt, nach dieſer Lehre würde der Satan gegen die Beſſeren der Hellenen

---

(Routh, Reliquiae sacrae III.). Nachrichten auch bei Euſebius, h. e. V. VI. VII. — J. G. Michaelis, de scholae alex. sic dictae catecheticae origine, progressu ac praecipuis doctoribus. Brem. 1745. H. E. F. Guericke, de schola quae Alexandriae floruit commentat. histor. theol. II. Hal. 1824. 25. C. F. G. Hasselbach, de schola quae Alexandriae flor. catechetica. Part. I. Stett. 1826. (Progr.) Matter histoire de l'école d'Alexandrie. Par. 1820. 40. 2 t. Neander, Kirchengeſch. I. II. 908. Ritter, Geſch. der Philoſ. V, 421. Redepenning, Origenes Leb. u. Lehre. I.

*) Euseb. h. e. V, 10.

**) Strom. VI. pag. 655, ed. Colon. 1688.

***) l. l. I, pag. 319. φραγμὸς οἰκεῖος εἴρηται καὶ φρυγικὸς εἶναι.

†) l. l. VI, pag. 647. I, pag. 310.

wohlwollender gewesen sein, als die göttliche Vorsehung *). Er nimmt entweder die ältere alexandrinische Ansicht auf, daß die h schen Philosophen sich an die Offenbarung des alten Testamente geschlossen haben, oder er leitet die Spuren der Wahrheit bei von dem auch ihnen gemeinsamen gottverwandten Geiste ab. steht im Zusammenhang mit einer großartigen Idee der alexan schen Schule, welche verloren ging, um erst später wieder zu ersch mit der Idee von einer göttlichen Menschenerziehung, welche nich das Judenthum, sondern das gesammte Alterthum für das eine des Christenthums vorbereitete. So sagt er **), die Philosophie l der königlichen Lehre des Evangeliums den Weg, indem sie Zucht, sittliche Vorbildung und Anerkennung einer Vorsehung fü Aufnahme der Wahrheit empfänglich mache. Es erhelle also, daß Juden das Gesetz, den Hellenen die Philosophie bis zur Erschei des Herrn gegeben worden. Von diesem Zeitpunkte an ergehe di gemeine Berufung zu einem Eigenthumsvolke der Gerechtigkeit ver der Lehre vom Glauben, da der Eine Gott beider, der Hellenen Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menschengeschlechtes durch Einen Herrn Alle zusammenführte ***). Besonders merkwürdig die Worte, mit welchen er die Art bezeichnet, in der das Christen sich die hellenischen Bildungselemente aneignen solle, um sie zu l len. Er gebraucht das Bild von der Veredelung des wilden Oel mes. Die fruchtbare Kraft des wilden Stammes werde durch Einpfropfen des edlen Reises veredelt, während dieses wiederum jenem die Kraft gewinne. So werde die hellenische Philosophie das Christenthum veredelt und theile diesem zugleich eine Kraft Extension mit †).

In dem Begriff, welchen die Alexandriner von der w *γνῶσις* und ihrem Verhältniß zur *πίστις* aufstellen, finden wir

*) l. l. VI, pag. 693. C.

**) l. l. I, pag. 309.

***) l. l. VI, pag. 694. cf. VI, p. 636: *σαφῶς γὰρ, οἶμαι, ἐδήλ τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν, ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδ Ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γινωσκόμενον· πρ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγὸς, ὁ καὶ τῆς ἐλ κῆς φιλοσοφίας δωτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἑ δοξάζεται, παρέστησεν.*

†) l. l. VI, pag. 672.

ndere bei Clemens zwei entgegengeſetzte Elemente: einerſeits
ſcht die chriſtliche Betrachtung, nach welcher der Begriff des Glau-
s als des gemeinſamen Grundes des höhern Lebens für Alle vor-
geſetzt wird; andrerſeits miſcht ſich die platoniſche Anſicht von dem
hältniß der ἐπιστήμη zur δόξα ein und erzeugt den Gegenſatz
r eſoteriſchen und exoteriſchen Lehre. Die Vermiſchung des chriſt-
en und platoniſchen Elements gehört zu dem eigenthümlichen We-
dieſer Schule, wie denn in der Regel, wo eine neue Richtung ſich
et, verſchiedene Elemente ſich kreuzen. Gegen die Gnoſtiker ent-
kelt Clemens das geſunde Prinzip, aber im Gegenſatz gegen den
chränkten, ſinnlichen Standpunkt des Glaubens erhebt er die γνῶ-
ſo weit über die πίστις, daß nicht mehr ein bloß formeller Un-
chied, ſondern wirklich zwei verſchiedene Standpunkte des chriſtlichen
ens geſetzt werden, und ein Anſtreifen an die Gnoſtiker ſtattfindet.
richtige Faſſung zeigt ſich, wenn er erklärt, die wahre Gnoſis ſei
den Glauben gegründet und unterſcheide ſich eben hiedurch von
falſchen; der Glaube ſei für das geiſtige Leben des γνωστικός ſo
hwendig, wie für das ſinnliche Leben das Athmen*); oder wenn
ſagt, es werde durch den Glauben dem Menſchen ein neuer Sinn
s Verſtändniß des Göttlichen gegeben. Es ſpricht der Herr: ſiehe,
mache alles neu; er giebt Augen, um das zu ſehen, was kein Auge
hen hat, Ohren, zu hören, was kein Ohr gehört hat, neue Augen,
ren und Herzen. Der Jünger des Herrn wird mit dieſen neuen
gen glauben und erkennen, auf geiſtige Weiſe reden und handeln.
bezeichnet**) den Glauben als die Erkenntniß der zum Heil noth-
digen Dinge, die Gnoſis als eine wiſſenſchaftliche Entwicklung
ſen, was man durch den Glauben empfangen habe***). Daher
nt er die γνῶσις einen wiſſenſchaftlichen Glauben†). In einer an-
n Stelle vertheidigt er die Gnoſis gegen die, welche nur den Glau-
gelten laſſen wollten und ſagten, die Gnoſis nütze nichts; es komme

*) l. l. II, pag. 373.

**) Strom. II, pag. 365.

***) l. l. VII, pag. 732. Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως ὀφειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καταληπτὸν ἀναπέμπουσα.

†) l. l. II, p. 381. D.

nur darauf an, das Heil zu erlangen, und dieß können wir nur durch den Glauben. Ihnen hält Clemens eine Parabel entgegen, worin Christus mit dem Weinstock verglichen wird: ob sie denn meinten, ohne Pflege der Rebe gleich von Anfang die Traube zu erhalten. Wie die Trauben nur durch die Arbeit des Winzers, der graben, schneiden und pflegen müsse, so könne auch nur durch wissenschaftliche Arbeit der Inhalt des Glaubens erlangt werden*). Die Gnosis entsteht also, indem man den Inhalt der πίστις entwickelt, mit wissenschaftlichem Bewußtsein die fremden Elemente sondert, den Glauben begründet und vertheidigt. Clemens gebraucht zuerst für das Verhältniß der πίστις zur γνῶσις die Stelle Jes. 7, 9, welche abweichend vom Hebräischen nach den LXX lautet: „wenn ihr nicht glaubet, könnet ihr nicht verstehn" **). Sie wurde weiterhin locus classicus und mit ihr der Gedanke geläufig, daß der intellectus von der fides ausgehn müsse.

Von solchen Stellen unterscheiden sich nun die andern, wo er unter Einwirkung des platonischen Intellectualismus redet, und wo es darauf hinaus kommt, daß das echte, geistige Christenthum allein auf dem Standpunkt des γνωστικός zu erkennen ist; da erscheint die πίστις nur als ein sinnlicher Auctoritätsglaube; der Mensch erhebt sich dabei nicht zu der wahren Liebe Gottes, sondern ist allein durch die sinnlichen Motive der Furcht und Hoffnung bestimmt ***). Leben in der göttlichen Wahrheit, uneigennützige Liebe zu Gott findet nur bei dem γνωστικός statt. Damit hängt denn auch ein zwiefacher Standpunkt der Schrifterklärung zusammen, eine buchstäbliche und eine allegorische Auslegungsweise. Clemens unterscheidet demnach den Standpunkt, welcher bei den historischen Thatsachen beharrt, von dem gnostischen, auf dem man sich zur höhern Idee erhebt; die Einen, welche Christum nur als Sohn Davids, die Andern, Wenigen, welche ihn als den Sohn Gottes erkennen †). Es ist eine Vermischung des religiösen und philosophischen Erkennens darin, indem in der heiligen Schrift Aufschlüsse für Speculationen gesucht werden, wofür sie nicht gegeben ist. Einige behaupteten, wie es scheint, gegen die alexandrinische Gnosis: das Unbegreifliche als unbegreiflich anzuerkennen, sei die mögliche Er-

*) l. l. I, pag. 291.

**) Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.

***) l. l. VI, pag. 663. D.

†) l. l. VI, pag. 680.

kenntniß des Unbegreiflichen. Ihnen entgegnet Clemens, der Gnoſtiker begreife, was den Andern unbegreiflich ſei; denn nichts ſei dem Sohne Gottes unbegreiflich, daher auch nichts unlehrbar*). Er erkennt nirgends in Bezug auf die Speculation keine Grenzen der Gnoſis an.

Dieſelben Prinzipien finden wir bei Origenes ausgebildet. Wie ſich bei Clemens die πίστις zur γνῶσις verhält, ſo ſteht bei ihm der Χριστιανισμὸς σωματικός dem πνευματικός entgegen. Er geht von der Idee aus, daß die geiſtige Gemeinſchaft mit Chriſto die Quelle alles göttlichen Lebens und Erkennens ſei, die zeitliche Erſcheinung Chriſti aber ein Abbild ſeiner ewigen göttlichen Wirkſamkeit, die ἐπιδημία αἰσθητή ein Symbol der ἐπιδημία νοητή, und es kommt nun darauf an, aus der geiſtigen Gemeinſchaft mit ihm auch in ſeiner Erſcheinung ihn zu verſtehn. Wie es nun auf dem Standpunkt des alten Teſtamentes verſchiedene Stufen der religiöſen Entwicklung gab, einen Ἰουδαϊσμὸς σωματικός, ein ſinnliches Judenthum, wo der παιδαγωγός noch ein Bedürfniß war, und einen höhern Standpunkt derer, welche ſich durch die geiſtige Offenbarung des λόγος in ſeiner ἐπιδημία νοητή zu der Erkenntniß des Chriſtenthums erhoben hatten: ſo giebt es auch noch innerhalb des Chriſtenthums den Unterſchied derjenigen, welche, in der Vorbereitung befindlich, nur an dem hiſtoriſchen Chriſtus feſthalten, und derjenigen, welche ſich über das hiſtoriſche Chriſtenthum zum Geiſt deſſelben und zur geiſtigen Gemeinſchaft mit dem Logos erheben. Dieſe haben den Logos ſelbſt, jene nur den Menſch gewordenen; dieſe haben die Gnoſis, jene ein Buchſtabenchriſtenthum des Glaubens. Wenn Paulus ſagt, daß er nichts wiſſen wolle, als Chriſtum den Gekreuzigten, ſo iſt dieß dem Origenes nicht etwas Charakteriſtiſches für den höchſten chriſtlichen Standpunkt, ſondern er findet darin eine Herablaſſung zu dem Standpunkte der Menge**). Bei Chriſto dem Gekreuzigten ſtehn bleiben iſt ihm alſo der untergeordnete Standpunkt, welchen die Gnoſis überſchreiten muß, um zur Idee zu gelangen. Sie giebt die Weisheit der Vollkommenen. Damit hängt auch bei ihm zuſammen die buchſtäbliche und die geiſtige Auslegungsweiſe der heiligen Schrift. Entſprechend ſeiner Auffaſſung von Chriſto, betrachtete er die hiſtoriſche Erzählung, das εὐαγγέλιον σαρκικόν, als Symbol eines Inbegriffs ewiger Wahrheiten, des εὐαγγέλιον πνευματικόν oder αἰώνιον, und die

*) l. l. VI, pag. 649.

**) Com. in Joan. I, §. 11.

höchſte Auslegung beſteht darin, jenes in dieſes zu übertragen. Dabei begegnete es ihm, daß er nicht mit beſonnener, wiſſenſchaftlicher Auslegung in dem Buchſtaben den Geiſt erforſchte, ſondern von philoſophiſchen Vorausſetzungen aus willkürlich den Geiſt in den Buchſtaben hineinlegte. Genauer iſt es ein dreifaches Element, welches er in der heiligen Schrift annimmt: der bloß äußerliche Buchſtabe entſpricht dem Leibe; darin ſtellt ſich eine allgemeine ſittliche Wahrheit dar, auch der πίστις verſtändlich und entſprechend der ψυχή; endlich die höhere ſpeculative Wahrheit, analog dem νοῦς des Menſchen. Gleich dem Philo ſuchte Origenes im Allgemeinen die hiſtoriſche Wahrheit des Buchſtabens zu retten, aber auch er fand im alten und neuen Teſtament Manches, was er nicht glaubte buchſtäblich deuten zu können; er erkannte die Differenzen in der evangeliſchen Geſchichte und brachte dabei ähnliche Schwierigkeiten vor, wie in neuerer Zeit die Anhänger der mythiſchen Auffaſſung. Anſtatt eine Einigung zu verſuchen, kommt er zu demſelben Schluß, wie die neuere Hyperkritik, daß das Hiſtoriſche zu leugnen ſei; aber dieß hyperkritiſche Element in ſeiner dogmatiſchen Richtung beruht bei ihm darauf, daß er, wie Philo, nur auf das Göttliche ſieht, während im Gegentheil die neuere Hyperkritik nur das Menſchliche im Auge hat. Er erblickt in dieſen Differenzen etwas vom göttlichen Geiſte Gewolltes, welcher die fähigen Geiſter zu dem Bewußtſein leitete, daß die Erforſchung der Idee, welche allein Realität hat, die Erkenntniß der göttlichen Wirkſamkeit des λόγος in den ſymboliſchen Darſtellungen, das Höchſte ſei. Dieſe idealiſtiſchen Prinzipien hätten ihn dahin führen können, die Realität des Lebens Chriſti ganz zu leugnen; ihn hielt ſein chriſtlicher Geiſt davon ab, doch Andere konnten weiter gehn, er bemerkt ſelbſt die Gefahr dieſes Weges, und wir finden bei ihm Stellen, wo er ſich ſtark dagegen verwahrt.

Nachdem wir die Richtung im Allgemeinen bezeichnet haben, betrachten wir noch die beſondere Bildung der beiden ſie repräſentirenden Männer, des Clemens und Origenes.

Clemens*) war Katechet und Presbyter der alexandriniſchen Kirche. Unter ſeinen Schriften ſind beſonders ſeine Stromata, ein

*) S. Schriften: λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, παιδαγωγός 3 Bb., στρώματα od. στρωματεῖς 8 Bb., τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος. — Fragmente aus den ὑποτυπώσεις (adumbrationes). — ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί. Opp. ed. Par. 1641. f. Colon. 1688. f. Potter Oxon. 1715. 2 voll. fol. R. Klotz Lpz. 1831—34. 4 voll. 8. — Hofstede de Groot de Clemente Alexandr.

Werk vermiſchten Inhalts, wichtig theils durch ſeine eigenen Gedanken, theils durch die Anführungen aus alten Schriftſtellern. Allerdings gehörte es bei der Abfaſſung dieſes Werkes, in welchem er die alexandriniſche Gnoſis darſtellen wollte, zu ſeiner Abſicht, vieles nur andeutend zu berühren und ohne Durchführung hinzuwerfen, weil er im Verhältniß zu anderen kirchlichen Parteien Grund hatte, manche Ideen der alexandriniſchen Gnoſis nicht mit voller Beſtimmtheit auszudrücken. Auch wollte er durch die Mannigfaltigkeit des Inhalts Menſchen auf verſchiedenen Standpunkten dem Chriſtenthum zuführen. Wenn ſchon darum in dem Werk kein durchgeführtes Syſtem gegeben iſt, ſo erklärt ſich dieß doch nicht bloß hieraus, ſondern hängt mit der ganzen Geiſtesweiſe des Clemens zuſammen, welcher zwar geiſtvoll, aber nicht zu ſyſtematiſcher Entwickelung geeignet, viele bedeutſame Ideen ausſtreute, mannigfache Anregungen und Keime tiefer Forſchungen, aber auch viel Unbeſtimmtes und ein Durcheinander verſchiedenartiger Elemente, welche ſich weiterhin ſondern mußten. Er war geeignet, den Anſtoß für die Entwickelung der Schule zu geben, nicht aber ihr eigentlicher Gründer zu ſein.

Dieß iſt das Verdienſt des Origenes*), des größten Kirchenlehrers des Orientes. Sein Vater, ein gelehrter Grammatiker, gab

---

Groo. 1826. 8. v. Cölln in der Encyclop. v. Erſch u. Gruber in Art. Clemens. Th. 18. S. 4. A. F. Daehne de gnosei Clementis Alex. Lips. 1831. 4. Kling Clem. Bedeutung für d. Entſteh. der chriſtl. Theolog. Stud. u. Krit. 1841. 4. Ritter Geſch. der Philoſoph. V, S. 421. Redepenning Origenes I, 70. H. Reuter Clement. Al. theologiae moralis capitum selectorum particulae. Ber. 1853. H. Lemmer Clementis Al. de λόγῳ doctrina. Lips. 1855.

*) Dogmatiſch wichtige Schriften: ſeine Commentare (τόμοι), Homilien einiges im griechiſchen Text, anders in der Bearbeitung des Rufinus u. Hieronymus erhalten; περὶ ἀρχῶν, in Origenes de principiis ed. et annot. instrux. E. R. Redepenning. Lips. 1836. vgl. K. F. Schnitzer Origenes üb. d. Grundlehren der Glaubenswiſſenſchaft. Wiederherſtellungsverſuch (aus der Ueberarbeitung des Rufin). Stuttg. 1835. contr. Celsum. libb. VIII. ed. Spencer Cantabr. 1658. 4. Ueberſ. v. Mosheim: Origenes 8 Bb. v. d. chriſtl. Wahrheit geg. d. Weltweiſ. Celſus 1745. 4. περὶ εὐχῆς. εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος. Dogmatiſch wichtige Stellen ſeiner Schriften in der Philocalia des Baſilius v. Cäſarea u. Gregor v. Nazianz. — Die Commentare d. D. Huetius. 2 t. f. Rothomag. 1668. Par. 679. Col. 1685. Geſammtausgaben: de la Rue Par. 1733—59. 4 t. fol. Lommatzsch 1831. sq. 25 t. 8. — Origeniana v. Huetius, vor ſein. Ausgab. u. bei de la Rue t. IV. G. Thomaſius Origenes, e. Beitr. zur Dogmengeſch. Nürnb. 1837. Redepenning

ihm eine vielseitige litterarische Bildung und erregte in ihm den Eifer für das Studium der hellenischen Schriftwerke, gründete aber in ihm zugleich eine innige christliche Richtung. Diese beiden Elemente gingen anfänglich neben einander fort, ohne sich zu durchdringen. Er scheint von seinem Vater die gewöhnliche, kirchliche Richtung und eine einseitige, buchstäbliche Auffassung der Bibel empfangen zu haben. Auf einen solchen Standpunkt deutet er selbst hin, indem er sagt, daß er einst Christum dem Fleische und Buchstaben nach verstanden habe, jetzt aber ihn nicht mehr so erkenne*). Dieß soll doch wohl so viel heißen, als daß er einen zwiefachen Abschnitt in seiner theologischen Entwickelung mache und von einer buchstäblichen zu einer geistigen Auffassung gekommen sei. Noch in jener befangen, ließ er sich durch seinen ascetischen Eifer zu der Verirrung verleiten, die Worte Christi Matth. 19, 12 buchstäblich auf sich anzuwenden. Da er die Mängel des buchstäblichen Standpunkts erfahren hatte, erklärt es sich um so eher, wie er nachher in das Gegentheil umschlagen konnte; an die Stelle der sinnlichen Beschränktheit trat ein einseitiger Spiritualismus. Wichtig wäre es für das Verständniß seiner Entwickelung, wenn wir mehr von dem ersten Einfluß des Clemens auf ihn wüßten. In seiner Jünglingszeit konnte er diesen nicht wohl erfahren haben wegen des bezeichneten Standpunktes. Viel trug zu dem Umschwung die neoplatonische Philosophie bei, welche er in den Vorlesungen eines ausgezeichneten Lehrers, des Ammonius Sackas**), kennen lernte. Sie gab ihm eine neue, speculativ-dogmatische Richtung, vermöge welcher er die des Clemens fortsetzte und die eigenthümliche alexandrinische Gnosis systematisch entwickelte. Er suchte die verschiedensten Systeme orientalischer und occidentalischer Abkunft kennen zu lernen und in allen von seinem Standpunkte aus Wahres und Falsches zu sondern. Es gehört zu seiner Eigenthümlichkeit die große Freiheit und Mäßigung, mit welcher er auf andere Standpunkte eingeht, daher er auch mit den verschiedensten Geistern in Verkehr zu

---

Origenes, e. Darstellung seines Lebens u. sur Lehre. 2 Bd. 1841. 46. Ritter Gesch. d. Philos. B. V.

*) Com. in Matth. T. XV, §. 3.

**) S. Eusebius h. e. VI, 19. Ritter S. 467. bestreitet, daß Ammonius Sackas sein Lehrer gewesen sei. S. dageg. Redepenning Origenes I, 230. L. Krüger üb d. Verhältniß des Origenes zu Am. Sackas, in Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. 1843. 1.

kommen und ſie von ihrem Standpunkte aus zu andrer Ueberzeugung zu bringen wußte. Auch er ſondert γνῶσις und πίστις zu ſehr, aber hochzuachten iſt doch die Liebe, mit welcher er auf die πιστικοί eingeht, indem er die Nothwendigkeit verſchiedener Entwicklungsſtufen anerkennt. In einer merkwürdigen Stelle*) tadelt er den Hochmuth derer, welche die Kleinen in der Kirche verachten und nicht daran denken, daß Chriſtus geſagt habe: ſolcher iſt das Reich Gottes. Chriſtus ſei den Kindern ein Kind geworden. Im Chriſtenthum ſtellt ſich ihm hier ein Abbild Chriſti dar. Vorherrſchend iſt bei ihm überall das apologetiſche Intereſſe gegen philoſophiſch gebildete Heiden und Häretiker. Dieß Intereſſe an der Vertheidigung der chriſtlichen Wahrheit ſcheint ſelbſt da hindurch, wo er dem Platonismus zu viel eingeräumt hat. Er war beſtimmt, eine neue Periode chriſtlicher Entwicklung vorzubereiten, Gegenſätze auszugleichen, und es gelang ihm nicht, dieſen Prozeß in allen Punkten glücklich durchzuführen. Von wichtigen Folgen war für ihn der Streit mit ſeinem Biſchof Demetrius, der ihn bewog, um 231 Alexandria zu verlaſſen und nach Cäſarea zu gehn. Zwar die äußerliche Veranlaſſung zu dem Streit war die hierarchiſche Eiferſucht des Demetrius, aber es liegt ein tieferer Gegenſatz zu Grunde, und die äußerlichen Anläſſe wirkten nur dahin, das Verborgene zur Sprache zu bringen, der Gegenſatz nämlich zwiſchen der gnoſtiſchen Geiſtesrichtung des Origenes und der antignoſtiſchen. Es iſt zu bedauern, daß uns nur wenige ſpecielle Nachrichten über den Vorgang geblieben ſind. Den Anſtoß zum Streit gab ein Werk des Origenes, περὶ ἀρχῶν (de principiis) betitelt, was entweder die Lehre von den Prinzipien des Chriſtenthums, oder, was wahrſcheinlicher iſt, von den Prinzipien des Daſeins, beſagen ſoll. Dieß Werk, welches von ſeinem Freunde Ambroſius, einem ehemaligen Gnoſti-

*) In Matth. XV, §. 7. 8. — Vgl. auch das ſchöne Fragment aus d. Br. an d. Firmilianus v. Cäſarea in Kappadocien, im Spicilegium Solesmense. ed. J. B. Pitra. Par. 1852. t. I, 268: Exeuntes Hebraei de terra Aegypti et arma bellica non habentes ac praeliorum certamina nescientes, terrore perculsi sunt, videntes armatos Aegyptios insequentes. Propterea dicit eis Moyses: vos tacebitis et Deus pugnabit pro vobis. Si nihil haec scriptura significare voluisset, dici poterat: vos pugnabitis, et Deus pugnabit pro vobis. Quid ergo ad timorem belli pertinebat, ut diceret: (et) vos tacebitis? Nisi quia in filiis Israel non habentibus usum bellicum designabantur fideles, qui in simplicis fidei soliditate firmati et disputandi scientiam non habentes, sed regulam fidei in corde servantes, taciturnitate superant adversarios, expugnare nitentes recti dogmatis veritatem. (Z.)

der, gegen seinen Willen bekannt gemacht sein soll, enthielt manche speculative Entwicklungen und Probleme, welche einen heftigen Gegensatz der andern Partei hervorriefen. Man beschuldigte ihn, dadurch die Glaubenslehre zu verfälschen, und excommunicirte ihn. Leider besitzen wir jenes Werk, aus dem man seine Theologie besonders zu erkennen vermöchte, mit Ausnahme einzelner griechischer Fragmente nur in der lateinischen und willkürlichen Uebersetzung des Presbyter Rufinus. Man kann nicht sicher voraussetzen, daß Origenes die hier vorgetragenen Meinungen auch späterhin sämmtlich beibehalten habe. Manche kühne Behauptung mag er nachher zurückgenommen haben, und die spätern Schriften sind daher mit diesem Buche zu vergleichen. Auch von diesen besitzen wir vieles nur in lateinischer Uebersetzung. Wichtig sind unter den griechischen das Buch contra Celsum und seine Commentare über die Evangelien des Johannes und Matthäus, bedeutender noch für die Dogmengeschichte, als für die Exegese. Denn vermöge seiner eigenthümlichen Ansicht von der Aufgabe der Schrifterklärung und von den verschiedenen Standpunkten derselben trug er auch in exegetischen Schriften seine Dogmen vor und suchte sie in der Schrift nachzuweisen, häufig, indem er sie hineinlegte. Seine Homilien sind deshalb keine ganz zuverlässige Quelle für seine eigenthümlichen Dogmen, weil nicht sicher ist, ob er dem Volke immer seine eigentlichen Meinungen vortrug oder sich nur dem exoterischen Standpunkt accommodirte.

In dem nach seinem Tode fortdauernden Kampfe zwischen seiner und der antignostisch-kirchlichen Richtung verfaßte der gelehrte Pamphilus, Presbyter zu Cäsarea in Palästina, welcher in der diokletianischen Verfolgung den Märtyrertod starb (309), eine Vertheidigung des Origenes, welche nach seinem Tode durch seinen Schüler Eusebius vollendet wurde, und wovon wir griechische Fragmente und das erste Buch in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus besitzen*). Jener Gegensatz bezeichnet die Hauptrichtungen des dogmatischen Geistes, von denen die Entwickelung der Dogmen ausgehn mußte, und es war von den bedeutendsten Folgen, daß sie sich einander das Gegengewicht hielten. Denn der praktisch-christliche Geist schränkte die

*) Apolog. pro Origene libb. V., lib. VI. von Euseb. Griechische Fragmente Phot. cod. 109. lib. I. in der Rufinischen Uebers. bei Origen. opp. de la Rue t. IV, p. 17.

idealistische, speculative Willkür ein, und wiederum verbreitete sich von der origenistischen Schule aus eine wissenschaftliche Richtung allgemeiner und vergeistigte das sinnlich-rohe Element.

Specielle Dogmengeschichte.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen.

Wenn wir uns nun zur Geschichte der einzelnen Dogmen wenden, so haben wir zuerst diejenigen Ideen zu behandeln, welche in die Einleitung zur Glaubenslehre gehören. Es fragt sich nach der höchsten Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens, ob diese eine übernatürliche Offenbarung ist, oder die Vernunft, ob eine innere oder äußere, das christliche Bewußtsein, oder die heilige Schrift und Ueberlieferung, ob die schriftliche oder mündliche Ueberlieferung die höchste Quelle sei.

1. Von der schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung als normativer Erkenntnißquelle.

Die Frage, ob in den ersten Jahrhunderten die mündliche Ueberlieferung oder die heilige Schrift die höchste Erkenntnißquelle des Glaubens gewesen sei, mußte besonders in der Reformation zur Sprache kommen. Dieß war die Veranlassung, daß der Erzbischof Usher von Armagh*) in Irland eine Sammlung von Stellen über den Gebrauch der heiligen Schrift veranstaltete. Später kam in der Entwicklung der deutschen Theologie der Gegenstand wieder zur Verhandlung, als Lessing**) die gewöhnliche protestantische Ansicht verwarf und dagegen behauptete, daß man in den ältesten Zeiten eine regula fidei als Erkenntnißquelle betrachtet habe. Dagegen schrieb Franz Walch in Göttingen sein Buch „über den Gebrauch der Schrift in den ersten drei Jahrhunderten“ (1779). In neuerer Zeit regte F. Delbrück***) in Bonn die Untersuchung wieder an und rief durch seine Behauptungen zu Gunsten der Tradition die Entgegnungen von Nitzsch, Lücke und Sack her-

*) Historia dogmatica controversiae inter orthodoxos et pontificios de scripturis et sacris vernaculis. ed. Wharton. Lond. 1690. 4.

**) In s. Streitschriften gegen Götze. Werke B. 8.

***) Melanchthon, der Glaubenslehrer. Bonn 1823.

vor*). Endlich hat A. Daniel**) in einer Streitschrift sich wiederum der katholischen Ansicht von der Tradition günstig geäußert, worauf Jacobi***) eine Gegenschrift verfaßt hat †). In der Untersuchung dieser Frage ist man oft auf protestantischer, wie auf katholischer Seite befangen gewesen. Die Protestanten trugen ihren eigenen Standpunkt in die alte Zeit hinein, und die Katholiken berücksichtigten nicht, daß die Tradition in der apostolischen Zeit etwas anderes sein mußte, als später. Hier, wie häufig, ist daraus ein Irrthum entstanden, daß man den Standpunkt einer früheren Zeit unverändert unter neuen Entwicklungen und geänderten Verhältnissen beibehalten wollte. Versetzen wir uns in die ursprünglichen Verhältnisse, so war es der Beruf der Apostel, zuerst durch mündliche Verkündigung die Wahrheit fortzupflanzen. Die schriftliche Thätigkeit kam nur accessorisch hinzu, wo ihre mündliche Lehrthätigkeit sie veranlaßte. Auf alle Fälle aber muß gleiche Auctorität haben, was sie als Lehrer aussprechen, sei es schriftlich oder mündlich; auf beide Weisen stellen sie ihr Bewußtsein von der Wahrheit dar. So lange sie lebten und man in allen ungewissen Fällen sich an sie selber wenden konnte, hatte man ein Recht, ihre mündliche Ueberlieferung zur Hauptquelle der christlichen Erkenntniß zu machen. Es erhellt aber, daß das Verhältniß nicht mehr dasselbe war, wenn keiner der Apostel mehr lebte. Die mündliche Ueberlieferung war vielen Trübungen ausgesetzt, die Schriften der Apostel aber waren es minder und bildeten daher einen Ersatz für ihre mündliche Lehrthätigkeit. Aber bei dem Uebergang in die nachapostolische Zeit wurde man sich der großen Veränderung, welche das Verhältniß von Schrift und Ueberlieferung erlitten hatte, nicht bewußt und hielt sich gewohnter Weise vorzüglich an die mündliche Ueberlieferung. Die Schüler der Apostel erzählten, wie Irenäus von Po-

*) Ueber das Ansehen der h. Schrift im Verhältniß zur Glaubensregel in der protest. u. in d. alten Kirche. Drei Sendschreiben an Herrn Delbrück. Bonn 1827.

**) Theologische Controversen. 1846.

***) Die kirchl. Lehre von d. Tradition u. h. Schrift in ihrer Entwicklung. 1847.

†) Vgl. auch: W. L. Christmann üb. d. ursprüngl. Verhältniß von Tradition u. Schrift, Logos u. Kabbala. Tüb. 1825. K. W. Ch. Weinmann Darstellung u. unpartheiische Kritik der Streitfrage üb. d. Tradit. als Quelle religiös. Lehren u. Ueberzeugungen. 1825. D. Schenkel üb. d ursprüngl. Verhältniß der Kirche zum Kanon. 1838. J. Kirchhofer Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentl. Kanons bis auf Hieronymus. Zür. 1844.

Ihcarp berichtet*), am liebſten, was ſie aus ihrem Munde gehört hatten, und begierig forſchte man der mündlichen Ueberlieferung nach, wo man mit Jüngern der Apoſtel zuſammenkam. Indeß zeigte ſich bald, wie verfälſcht ſie war. Die innern Gegenſätze übten ihren Einfluß auf dieſelbe und eine unkritiſche Richtung nahm rohe und ſinnliche Elemente in die Ueberlieferung auf. Davon haben wir ein Beiſpiel an Papias, einem frommen, aber beſchränkten Manne. Wenn man nun dieſe Beſchaffenheit der Tradition bemerkte und das Bedürfniß einer Ergänzung fühlte, mußte man die Wichtigkeit der ſchriftlichen Urkunden einſehn. Man ſammelte die apoſtoliſchen Schriften und benutzte ſie mit den altteſtamentlichen als religiöſe Urkunden. Es macht ſich eine Verſchiedenheit der Standpunkte bemerklich, je nachdem die chriſtliche Erkenntniß aus der mündlichen Tradition, oder aus den ſchriftlichen Urkunden geſchöpft ward. So beruft ſich Juſtinus darauf, daß er die Erkenntniß des Chriſtenthums aus den *ἀπομνημονεύματα* der Apoſtel geſchöpft habe**).

Man berief ſich aber auch auf das Zeugniß des lebendigen chriſtlichen Bewußtſeins ohne beſondere Beziehung auf ſeine Quellen, beſtimmt allein durch die innere Macht der evangeliſchen Wahrheit in dem Gemüthe. In dieſer Hinſicht iſt beſonders merkwürdig eine Aeußerung des Ignatius von Antiochia***): „ich ermahne euch, nichts zu thun *κατ' ἐριθείαν*, ſondern mit chriſtlicher Erkenntniß.“ Credner hat *ἐριθεία* Handwerksmäßigkeit überſetzt, jedoch ſchwerlich richtig; nach der Etymologie könnte das Wort zwar eine ſolche Bedeutung haben, aber in dieſer Stelle würde ſie gekünſtelt ſein. Beſſer paßt die Bedeutung: Streitſucht, Faktionsſucht, ſo daß davor gewarnt wird, nichts auf eine ſtreitſüchtige Weiſe zu thun. Es wird hier die

*) Euseb. h. e. V, 20.

**) z. B. Apol. I, 66. p. 97. vgl. Semiſch d. apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten Juſtins. 1848. Hilgenfeld Kritiſche Unterſ. üb. die Evangelien Juſtins, d. clement. Homilien u. Marcions. 1850.

***) ad Philadelph. c. 8: *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ' ἐριθείαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις* (alia lectio: *ἀρχείοις*) *εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά* (alia lectio: *ἀρχεῖά*) *ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχαῖα* (alia lectio: *ἀρχεῖα*) *ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος, καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.*

ἀμφίβολα der judaistischen Partei bestritten. „Da ich Einige sagen gehört habe," fährt der Verfasser fort, „wenn ich es nicht ἐν τοῖς ἀρχαίοις finde, so glaube ich nicht an das Evangelium." — Hier findet sich eine Lesart ἀρχείοις, welche besagen würde: wenn ich es nicht in den Archiven der Kirche finde, was denn so gedeutet ist, als ob eine bestimmte Evangelienschrift für echt gehalten werden solle und für die Frage nach der Echtheit der Evangelien von Wichtigkeit wäre. Ihr beruft euch umsonst, würden die Gegner sagen, auf eure Evangelien; wenn wir solche Schriften nicht in den Archiven der Kirche finden, glauben wir nicht daran. Allein von Archiven konnte damals wohl nicht die Rede sein; dieß klingt gar zu modern. Ferner bezeichnet εὐαγγέλιον gewöhnlich den Inhalt der evangelischen Lehre und nicht eine einzige Schrift. Es ist also die Lesart ἀρχαίοις aufrecht zu erhalten. Dieß könnte gedeutet werden: „wenn ich es nicht in den alten oder in den ursprünglichen Exemplaren der evangelischen Schriften finde", wobei der Gegensatz gegen spätere Zusätze gedacht würde, aber auch dieß wäre sehr unklar ausgedrückt. Am passendsten nimmt man es als Bezeichnung des alten Testamentes, dessen Autorität allein die Judaisten gelten lassen wollten. Diese Gegner sagten mithin: „wenn ichs nicht in dem alten Testamente finde, so glaube ich nicht an das, was als Evangelium ausgegeben wird." „Und wenn ich mich", setzt der Verfasser hinzu, „darauf berufe, daß es geschrieben stehe (nämlich im alten Testament), so antworten sie, ὅτι πρόκειται." Credner versteht dieß Wort: es liegt offen da, es hat seine Richtigkeit; aber es ist nach dem Zusammenhang nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser sagen wolle, die judaistischen Gegner hätten sich so leicht überwunden gegeben. Hug in seiner Einleitung ins neue Testament deutet den Ausdruck: es geht vorher, es verdient einen Vorzug, nämlich das alte Testament vor eurem Evangelium. Dieß würde gelten, wenn im Vorhergehenden die Rede gewesen wäre von einem Geschriebensein in den neutestamentlichen Urkunden. Bei der Schwierigkeit, den richtigen Ausweg zu finden, haben Einige angenommen, daß eine Negation vor dem Verbum ausgefallen sei: es liegt nicht vor, es ist nicht klar; aber dieß ist gewagt, zumal durch die Auslassung der Negation die Stelle schwieriger wird. Eher könnte man an dem Worte selbst die Verbesserung vornehmen, etwa πρόσκειται oder παράκειται: es liegt bei, ist dabei eingeschoben, gehört nicht zum Text; wie wir ja wissen, daß die Judaisten bei manchen Stellen der LXX. diese Antwort bereit

hatten. Darauf erwidert nun der Verfaſſer: „mir aber iſt das Alte Jeſus Chriſtus, das unverletzliche Alte ſein Kreuz und Tod und ſeine Auferſtehung und der durch ihn vermittelte Glaube, wodurch ich gerechtfertigt werden will“. Anſtatt alſo ſich auf das alte Teſtament einzulaſſen, ſagt er: mir kommt alles auf das chriſtliche Bewußtſein an.

Es bildete ſich ein Bekenntniß der chriſtlichen Grundwahrheiten, worin Jeder bei der Taufe unterrichtet ward und welche man als die übereinſtimmende Lehre aller Kirchen, als das Band aller chriſtlichen Gemeinden betrachtete. Es hieß *κανὼν τῆς ἐκκλησίας*, *κανὼν τῆς πίστεως*, *παράδοσις ἀποστολική*, regula fidei. Man betrachtete es als ein ſelbſtändiges, in ſich vollgültiges Zeugniß, als überliefert von den Apoſteln her, und berief ſich dafür auf die allgemeine Uebereinſtimmung. Insbeſondere, wenn man mit gnoſtiſchen Häretikern kämpfte, welche die echten Urkunden des neuen Teſtaments oft mit willkürlicher Kritik verwarfen und neue ſtatt ihrer vorbrachten, ſich auch auf ihre geheime Ueberlieferung beriefen, ſo ſtellte man ihnen dieſes als gemeinſames Bekenntniß aller Kirchen und Gemeinden gegenüber. Wie nun aber die Richtung zum Aeußerlichen bald das Uebergewicht erhielt, ſo berief man ſich auf die Ueberlieferung in den von den Apoſteln ſelbſt geſtifteten Kirchen, in den sedes apostolicae, von denen die andern Gemeinden ihre Lehre abgeleitet hatten. Man überſchätzte ihre Zuverläſſigkeit, indem man überſah, wie leicht Verfälſchungen ihrer Ueberlieferung entſtehen konnten. So bildeten ſich zwei Erkenntnißquellen für die Lehre, die Tradition der Kirche und die ſchriftlichen Urkunden, welche anfänglich neben einander beſtanden, ohne daß man ihr Verhältniß näher beſtimmte. Erſt allmälig, und zwar von der Praxis aus, bildeten ſich beſtimmte Grundſätze über daſſelbe aus.

Wir betrachten zuerſt die Anſicht des Irenäus, des Repräſentanten der kleinaſiatiſchen Richtung. Er ſagt von der heiligen Schrift: das, woran der Verſtand ſich täglich üben und was er dadurch leicht erkennen könne, ſei das, was unzweideutig, wörtlich und klar in der heiligen Schrift uns vor Augen liege*). Die Irrthümer

*) Adv. haer. II, c. 27: *Ὁ ὑγιὴς νοῦς καὶ ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαλήθης, ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐξουσίᾳ δέδωκεν ὁ θεὸς καὶ ὑποτέτακτε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει, ταῦτα προθύμως ἐκμελετήσει, καὶ ἐν αὐτοῖς προκόψει, διὰ τῆς καθημερινῆς ἀσκήσεως ῥᾳδίαν τὴν μάθησιν ἑαυτῷ ποιού-*

der Gnostiker leitet er nicht bloß davon ab, daß sie der heiligen Schrift ferne stehn, sondern auch aus der falschen Auslegung derselben*), indem sie nämlich die dunkeln, bildlichen Stellen herausnähmen und danach willkürlich das Klare deuteten, während vielmehr der hermeneutische Kanon festzuhalten sei, daß man die dunkeln Stellen der heiligen Schrift nach den klaren verstehn müsse. Es erhellt hieraus, daß nach der Lehre des Irenäus die heilige Schrift aus sich selbst erklärt werden soll durch Vergleichung ihrer Stellen unter einander, und daß er sie für die vollständige und normale Erkenntnißquelle der christlichen Lehre hält**). Mit dieser Voraussetzung bekämpft er auch nachdrücklich das Prinzip der Gnostiker von einer Akkommodationslehre, welches sie anwandten, um die Berufung ihrer Gegner auf die heilige Schrift zu nichte zu machen. Wenn sie nämlich behaupteten, daß man aus der heiligen Schrift die Lehre Christi und der Apostel nicht vollständig zu erkennen vermöge, weil sie sich zu den verschiedenen Standpunkten herabgelassen hätten, und es sich also frage, welches ihre eigentliche Meinung sei; so erwidert Irenäus: auf diese Weise zu handeln wäre die Weise solcher gewesen, die die Unwissenheit der Menschen vermehren wollten. Die Apostel aber, welche gesandt seien, den Irrenden zurecht zu helfen, die Blinden sehend zu machen und die Kranken zu heilen, haben nicht nach der gegenwärtigen Meinung der Menschen, sondern nach dem Standpunkt der Wahrheit mit ihnen geredet***). Da aber besonders bei dem damaligen Zustande der Gemeinden nicht alle Christen die nothwendige Verstandesbildung hatten, um die heilige Schrift auf die rechte Weise zu lesen, und daher durch die Citationen der Gnostiker irre geleitet werden konnten, so gab Irenäus den Laien den Rath, daß sie sich an die Glaubensregel, die sie bei der Taufe empfangen hätten, halten sollten; dann würden sie erkennen, daß, wenngleich die Gnostiker Worte der Bibel anführten, sie doch einen falschen Sinn hineinlegten. Aber unter der Glaubensregel verstand Irenäus nicht etwas unabhängig durch die Tradition Gegebenes; er sagt: wenn Einer gleich den Homerocentonen durch willkürliche Zusammenstellung von mancherlei homerischen Worten etwas ganz Neues zu Stande

---

μενος. Ἔστι δὲ ταῦτα τά τε ὑπ' ὄψιν πίπτοντα τὴν ἡμετέραν καὶ ὅσα φανερῶς καὶ ἀναμφιβόλως αὐτολεξεὶ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς λέλεκται.

*) I, 8, 1.

**) II, 27.

***) l. l. III, c. 5.

ingt, könnte er damit doch nur ſolche täuſchen, welche mit dem In-
lt des Homer unbekannt wären; ſo würden die Gnoſtiker Keinen
rführen, ihre Zuſammenſetzungen aus der heiligen Schrift für bibliſch
halten, welcher den κανὼν τῆς ἐκκλησίας kenne. Im Sinne des
renäus verhält ſich alſo dieſer als die ὑπόθεσις βιβλική ebenſo
r heiligen Schrift, wie die ὑπόθεσις ὁμηρική zum Inhalt des
omer. Er verſteht demnach darunter nichts Anderes, als den weſent-
chen Inhalt der heiligen Schrift*). Wenn nun aber die Gnoſtiker
it Berufung auf I. Cor. 2, 6. ſich auf eine von den Apoſteln
berlieferte eſoteriſche Lehre, die nur Wenigen mitgetheilt ſei, ſtützten,
o hielt er ihnen die öffentliche und allgemeine Ueberlieferung der Kirche
ntgegen. Wenn die Apoſtel, ſagt er, verborgene Myſterien gewußt
ätten, welche ſie ausnahmsweiſe und insgeheim den Vollkommnen
ittheilen wollten, ſo hätten ſie ſie denen am eheſten mitgetheilt, wel-
jen ſie die Gemeinden ſelbſt anvertrauten**). Er nimmt eine ununter-
rochene Tradition an, welche von den Apoſteln her unter den Bi-
höfen der Gemeinden ſich fortpflanze und welche durch die Uebereinſtim-
mung aller Gemeinden beſtätigt werde***). Obgleich er nun über-
ugt war, daß man aus der heiligen Schrift die Heilslehre vollſtän-
ig erkennen könne, ſo betrachtete er doch dieſelbe nicht als etwas, was
othwendig an die Schrift gebunden, ſondern behauptet, daß ſie durch
ich ſelbſt klar ſei, und, einmal in das Gemüth aufgenommen, ſich
urch die Kraft des heiligen Geiſtes fortpflanzen müſſe. Die philoſo-
hiſche Lehre ſetze eine litterariſche Bildung voraus, die chriſtliche da-
egen habe ſich unter Leuten von niederm Stande und bei rohen Völ-
ern, die keine Bibel leſen können, erhalten. Ohne Papier und Dinte
aben ſie die Heilslehre durch den heiligen Geiſt in ihrem Herzen und
ezeugen den Glauben durch ihr Leben†). Er wirft die Frage auf:
enn die Apoſtel keine Schriften hinterlaſſen hätten, müßten wir uns
ann nicht halten an die Ueberlieferung der ecclesiae apostolicae?

*) II, 9, 4. 5.

**) l. l. III, 2; 3, 1.

***) l. c. 9, 5. c. 10.

†) l. l. III, 4, 2: Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum — eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes, sqq.

und wenn nun ein Streit entſtünde über eine modica quaestio, würden wir uns nicht an die Vorſteher der älteſten Gemeinden wenden, um Gewißheit zu erhalten?*) Es erhellt, daß ſich dieß im Sinne des Irenäus nicht auf die Grundlehren des Glaubens beziehen kann; denn darüber konnte nach ihm kein Streit entſtehn; er kann nur Streitigkeiten über Verhältniſſe des Kultus und Aehnliches meinen. Wir müſſen erkennen, daß man damals Uebereinſtimmung liebte nicht nur in dogmatiſchen, ſondern auch in rituellen Dingen. Merkwürdig aber iſt, wie Irenäus gegen ſich ſelber zeugen mußte. In dem Streit nämlich über die Oſterfeier zwiſchen der römiſchen und der kleinaſiatiſchen Kirche berief man ſich in jener auf den Beſitz der wahren Tradition, und der Biſchof Victor kündigte den Kleinaſiaten die Kirchengemeinſchaft auf. Da trat Irenäus mit einem Proteſt gegen dieſe Anmaßung auf und zeigte, daß unwichtigere Differenzen in den Ueberlieferungen ſtattfinden dürften. Ungenauigkeiten ſeien durch die Observanz herrſchend und haben, von Einfalt und Unwiſſenheit ausgehend, eine Macht erlangt**). Daſſelbe ließ ſich gegen die Tradition überhaupt ſagen.

Tertullian wollte im Kampf mit den Gnoſtikern die Theorie von einem unabhängigen, ſich durch ſich ſelber haltenden Beweisgrunde aufſtellen. Er verſuchte es in einem Buche, welches für die Lehre von der Tradition auf dem katholiſchen Standpunkte epochemachend iſt, de praescriptione adversus haereticos. Praescriptio bezeichnet ein allgemeines, formales Argument, wodurch man die Incompetenz eines andern nachweiſt, zum Beiſpiel Abweis einer Klage wegen Verjährung. In ähnlicher Weiſe wollte Tertullian ein Argument finden, um allen Häretikern von vornherein das Recht abzuſprechen, mit einer neuen

*) l. l. §. 1: Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Quid autem? si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias?

**) Euseb. h. e. V, 24. 4: *τοιαύτη μὲν ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖαν, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν, τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς ὡς εἰκὸς κρατούντων, τὴν καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτικὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων· καὶ οὐδὲν ἧττον πάντες οὗτοι εἰρήνευσάν τε καὶ εἰρηνεύομεν πρὸς ἀλλήλους· καὶ ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι.*

hre gegen die Kirche aufzutreten*). Denn bei der Willkür, mit elcher die Gnoſtiker die heilige Schrift behandeln, ſei durch Disputa- men mit ihnen nichts auszurichten. Sie ſeien aber auch incompe- nt zu einem ſolchen Streit; denn die sedes apostolicae ſeien die eclesiae matrices,**) von denen ſich die apoſtoliſche Lehre zu allen idern Gemeinden fortgepflanzt habe. Mithin bilden die einzelnen emeinden eine ecclesia apostolica, und es muß die äußerliche Ge- einſchaft mit dieſer apoſtoliſchen Kirche ein Merkmal ſein von dem eſitz der wahren und urſprünglichen apoſtoliſchen Lehre. Der Ka- on für die Auslegung iſt die bei der Taufe mitgetheilte regula fidei. ie hat ſich mit der apoſtoliſchen Lehre in der Kirche fortgepflanzt und it ihr die natürliche Auslegung der heiligen Schrift. Wer die Lehre erfälſcht, muß auch die Schrift verfälſchen. In der That war der Vorwurf, daß die Häretiker eine falſche Exegeſe hätten, in den meiſten llen wohl begründet. In den sedibus apostolicis, ſagt Tertul- ian, läßt ſich die Reihe der Biſchöfe, welche dieſelbe Lehre vorgetra- en haben, bis auf die Apoſtel zurückführen, hingegen die Häretiker ind ſpäter aufgetreten und haben die vorgefundene Wahrheit verfälſcht. Wenn nun die Gnoſtiker ſagten, die Verfälſchung der Lehre ſei daher ntſtanden, daß man die Apoſtel überall mißverſtanden habe, ſo erwi- erte er: wie ſollte der heilige Geiſt ſein Amt ſo ſehr vernachläſſigt aben, daß er die Gemeinden die Lehre mißverſtehen ließ, welche er ibſt durch die Apoſtel verkündete, und wie ſollte aus dem Irrthum ine Uebereinſtimmung hervorgehen können?***) So ſtellt er die Prä- cription des Alterthums und der Wahrheit in Gegenſatz zu der Neue- ung und willkürlichen Losreißung von der Gemeinde. Tertullian eint zwar, daß die Auslegung der heiligen Schrift hinreiche zur Wi- erlegung der Irrthümer, aber doch iſt es ihm wichtig, den Häretikern ine Auctorität entgegenzuhalten. So ergiebt ſich ihm die Tradition ls die Norm für die Schriftauslegung, mit welcher niemand im Wi- erſpruch ſtehen dürfe. — Er beruft ſich auch auf die Tradition, um Dinge zu beweiſen, wofür die heilige Schrift keinen Beweis liefert†). Aber es ſind hier doch nur rituelle Gegenſtände, um die es ſich han-

*) praescriptio vetustatis contra novitatem.

**) praescript. c. 15 sq.

***) ibid. c. 27. 28.

†) corona militis c. 2—4.

delt. Merkwürdig iſt der Gegenſatz, welchen er hier bekämpft. Es ſcheinen Laien geweſen zu ſein, welche behaupteten, auch wo die Tradition für eine Sache Zeugniß gebe, müſſe doch das der heiligen Schrift hinzukommen.

Als Tertullian Montaniſt geworden war, ergab ſich für ihn noch eine andere Erkenntnißquelle der chriſtlichen Wahrheit, nämlich die neuen Offenbarungen durch Montanus und die übrigen vorgeblichen Propheten. Sie galten als göttliche Offenbarungen, welche die Erkenntniß vollenden ſollten. Es erhellt, wie der Montanismus in ſeiner bisherigen Anſicht eine Anſchließung fand, in der Richtung ſeines Geiſtes nämlich, Sicherheit in einer von außenher gegebenen Auctorität zu ſuchen. Er nimmt an, daß die Häretiker zwar aus der Schrift allein widerlegt werden könnten; aber die Häreſie, obgleich durch etwas Fremdes erzeugt, fand doch einzelne Anſchließungspunkte in Stellen der Schrift, welche ſie aus dem Zuſammenhang riß, wenngleich andre Stellen der Schrift zur Widerlegung dienen konnten. Da nun aber die Häreſie immer weiter um ſich griff, ſo mußte, damit nicht alles ſchwankend gemacht würde, die neue Offenbarung durch den Paraklet erfolgen. Auch der Montanismus ſchließt ſich der in der Tradition gegebenen unwandelbaren Grundlage des Glaubens an, aber er bringt ein neues Merkmal dazu. Er will nämlich eine fortſchreitende Entwicklung und bekämpft das ſtarre Feſthalten des einmal Gegebenen. Das Reich des Satans ſtehe nicht ſtill, wie ſolle das Reich Gottes ſtille ſtehen? Der Montanismus nimmt verſchiedene Stufen in der Entwicklung des chriſtlichen Bewußtſeins an, bis es die Reife des Mannesalters erreicht habe. Im Anfang der Bekehrung der Heiden habe ſich das Chriſtenthum zur Schwäche der Menſchheit herablaſſen müſſen. Dem weiter geförderten Standpunkt aber entſprechen die neuen Offenbarungen des Paraklet. Die Verheißung des Geiſtes für die Apoſtel im johanneiſchen Evangelium bezogen die Montaniſten auf ſie. Auf dieſem Standpunkt befindlich, ſtützt alſo Tertullian ſich auf die Tradition, ſo lange ſie nicht in Streit kommt mit den neuen angeblichen Offenbarungen. So ſagt er in der früher beſprochenen Stelle denen gegenüber, welche durchaus die Auctorität der heiligen Schrift verlangten, daß ſie doch ſelber in manchen Fällen das annehmen, was nur in der Tradition gegeben ſei. Er findet den innern Grund der Tradition in der Idee (ratio), aber es gehe die Auctorität voran in der Obſervanz, damit man nachher

er ratio ſich bewußt werde*). Hingegen beſtreitet er die Tradition, wenn man die urſprüngliche Ueberlieferung gegen den Montanismus geltend machte. In dieſem Sinne ſagt er**): Dieß verlange die Wahrheit, gegen welche keine Präſcription gelte, keine Länge der Zeit, kein Anſehen der Perſon; denn die Gewohnheit gehe oft von Unwiſſenheit oder Einfalt aus, und erhalte ſo eine Macht durch die Zeitdauer; Chriſtus aber nannte ſich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit. Er ſpricht hier das Gegentheil aus von dem in den Präſcriptionen Geſagten.

Auf Cyprian hatte Tertullian in dieſer Hinſicht ſtarken Einfluß. In dem Streite über die Taufe der Häretiker bekämpft er auch gegenüber dem römiſchen Biſchof Stephanus das Geltendmachen der Gewohnheit***). Die Gewohnheit ohne Wahrheit, ſagt er, iſt das Alter des Irrthums. Ferner in demſelben Streit: umſonſt halten uns manche, welche durch die Gründe überwunden werden, die Gewohnheit entgegen, als ob dieſe mehr ſei als die Wahrheit, oder man in geiſtlichen Dingen nicht dem folgen müßte, was Beſſeres vom heiligen Geiſte geoffenbart iſt. †)

Die alexandriniſchen Theologen††) ſchloſſen ſich auch der Grundlage der kirchlichen Ueberlieferung an; die Verbindung ihrer Gnoſis damit unterſchied dieſe als *γνῶσις ἐκκλησιαστική* von der häretiſchen. Clemens erkennt einen *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* an, der von der apoſtoliſchen Tradition abgeleitet wird†††). Er ſetzt einen göttlichen Grund des Chriſtenthums in der Tradition der Willkür der menſchlichen Lehren entgegen. Er macht gegen die mit einander ſtrei-

*) cor. mil. c. 4.

**) de virginib. veland. c. 1: hoc exigere veritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum. Ex his enim fere consuetudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita, in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur. Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Si semper Christus, et prior omnibus; aeque veritas sempiterna et antiqua res.

***) ep. 74, c. 9. Baluz.: nec consuetudo, quae apud quosdam obrepserat, impedire debet, quominus veritas praevaleat et vincat. Nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est.

†) ep. ad Jubaian. 73, 13. Baluz.

††) S. das Sendſchreiben von Ritſch in den drei Sendſchreiben an Delbrück.

†††) strom. VII, p. 762.

tenden gnoſtiſchen Syſteme die Uebereinſtimmung in der katholiſche Kirche, gegen die Neuheit das Alterthum geltend. Auch Origene betrachtet die in der Ueberlieferung gegebene Glaubensregel als di Grenze der Spekulation, welche damit nicht im Widerſpruch ſein dürfe*) Allein dem frei forſchenden, wiſſenſchaftlicheren Geiſt der Alexandri ner war es fern, die Auslegung der heiligen Schrift durch eine ſolch äußerliche Norm zu beſchränken und die Gegner, wie Tertullian durch die Autorität der Tradition ſchlagen zu wollen. Vielmehr fo dert Clemens die Widerſacher auf, ſelbſt zu forſchen, um ſich zu übe zeugen. Darum ſetzt er dem Einwurf der Hellenen, daß es unter de Chriſten ſo viele Secten gebe, entgegen, daß ein jeder in der heilige Schrift die Wahrheit finden und lernen könne, wie die Häreſien i Irrthum gerathen, wie dagegen allein in der Wahrheit und der u ſprünglichen Kirche die genaueſte Erkenntniß ſei**). Er ſetzt die he lige Schrift als das höchſte Kriterium der Wahrheit und fügt hinzu „wir erwarten kein Zeugniß von Menſchen, ſondern führen den Bewei für die Behauptung durch das Wort des Herrn, welches die glaub würdigſte, ja die einzige Beweisführung iſt“***). Dem Verhältni eines Glaubens, der von der Ueberlieferung allein ausgeht, und eine Glaubens, welcher aus der heiligen Schrift ſich entwickelt, entſpric bei Clemens das Verhältniß der *πίστις* und *γνῶσις*. Indem j mand zuerſt zum Glauben gelangt, wird ihm durch die Tradition di Erkenntniß der weſentlichen chriſtlichen Lehren mitgetheilt. Von d aus kommt er ſelber zur Schriftforſchung, und lernt die Lehre im Zu ſammenhang erkennen und aus der Schrift beweiſen. Der Gnoſtike ſagt er, ſei ergraut im Studium der heiligen Schrift †). Wenn ma dem Clemens einwendet, daß doch die *γνωστικοί* nicht alles Vo getragene wörtlich aus der Schrift entnehmen, ſo erwidert er, daß ſi

*) de princip. I, prooem. c. 2: illa sola credenda est veritas, quae a nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

**) strom. VII, p. 755.

***) l. l. p. 757: *ἀμέλει πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων εὕρεσιν, αὐτῇ χρώμεθα κριτηρίῳ·* cet.

†) l. l. p. 762 sq.: *ἆρα ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραιφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ, τὰς ἀποδείξεις, ὡς ἂν ἐπιζητήσῃ, ἀνευρίσκειν ἀναπεμπόμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου, ὑπό τε νόμου καὶ προφητῶν.*

in athmen, daraus leben und, die Anläſſe von ihr empfangend, den nn, wenn auch nicht den wörtlichen Ausdruck daher entnehmen*).

Wie aber die Platoniker und Gnoſtiker eine exoteriſche und eſo-ſche Ueberlieferung unterſchieden, ſo ließen auch die Alexandriner, näß der analogen Unterſcheidung der Standpunkte des πιστικός d γνωστικός, ſich verleiten, eine gnoſtiſche, nur den Empfänglichen Theil werdende Ueberlieferung anzunehmen. Es leitete ſie dabei das türliche Intereſſe, einen geſchichtlichen Zuſammenhang der Wahrheit d das Alterthum derſelben darzuthun. Dabei herrſchte die Vorſtel-ıg, daß die höchſten Dinge nicht durch die Schrift, ſondern nur rch mündliche Mittheilung fortgepflanzt werden dürfen. Von einer chen ungeſchriebenen gnoſtiſchen Tradition, welche auch der Apoſtel ulus nicht brieflich, ſondern in perſönlicher Gegenwart habe mit-ilen wollen, handelt Clemens**); und Origenes ſagt: „gewiſſe nge, welche wir durch viele Prüfung und Forſchung zu erkennen inen, ſei es durch Gnade Gottes oder kraft unſers Geiſtes, wagen r nicht den Buchſtaben anzuvertrauen***). Man ſchloß alſo auch, riſtus habe die höchſten Wahrheiten nicht allen Apoſteln, ſondern r dem Petrus, Johannes, Jacobus und Paulus offenbart, welche dann weiter verbreitet hätten†). Gegen die Behauptung einer ge-men Lehre und Ueberlieferung regte ſich merkwürdiger Weiſe die aktion des chriſtlichen Bewußtſeins, indem Clemens Gegner fand, lche mit Berufung auf Matth. 10, 26 behaupteten, daß es im riſtenthum nichts Geheimes geben dürfe. Clemens erwidert ihnen: rdings ſolle die Wahrheit offenbar werden, aber nach dem Grade : Empfänglichkeit††).

2. Das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung.

Der Skepticismus, welcher lange Zeit geherrſcht, welcher gegen : Auctorität der Ueberlieferung ſich aufgelehnt und endlich die heid-chen Volksreligionen geſtürzt hatte, war zur zügelloſen Zweifelſucht vorden, rief aber auch das Verlangen nach einem Glauben um ſo

---

*) l. l. p. 700.

**) strom. V, p. 578.

***) Matth. tom. 14. §. 12.

†) Euseb. h. e. II, 1. aus lib. VI der Hypotypoſen des Clemens; cfr. om. I, p. 275; VI, p. 645.

††) strom. I, p. 275.

mehr wieder hervor. Indem man der Unzulänglichkeit der Vernunf
inne ward, entſtand das Bedürfniß nach einer neuen Offenbarung
daher fanden diejenigen einen ſo leichten Eingang, welche mit den
Vorgeben täuſchten, im Beſitz höherer Offenbarungen zu ſein. Dieſ
Sehnſucht war es, welche Viele auch zum Chriſtenthum führte. E
ſpricht ſich auch darin aus, daß der neoplatoniſche Philoſoph Por
phyrius, ein Gegner des Chriſtenthums, doch ein Werk verfaßte
περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. Er geſteht ſelbſt, daß er dami
das Bedürfniß Vieler befriedigen wolle, welche ſich nach irgend einem
Gottesſpruch ſehnten, da die philoſophiſchen Schulen einmal nicht g
nug Sicherheit gewährten. Wahrſcheinlich beabſichtigte er ein Surro
gat für das zu geben, was die Menſchen dem Chriſtenthum zuführte
Der Platonismus überhaupt ſchloß eine Richtung ein auf religiöſe
Ueberlieferung, auf Offenbarung Gottes in der Geſchichte; man ſuchte
aus der Vergleichung der verſchiedenen Religionen die göttliche Offen
barung zu erkennen. So bekämpfte Plutarch eine bloß abſtracte Auf
faſſung der Religion und ſuchte die Offenbarung des Göttlichen in den
Traditionen des Alterthums auf. Von dieſer Seite erkennt man eine
einſeitig ſupranaturale Richtung, welche alles in der Religion nur
von außen her gegeben haben wollte; andrerſeits aber geht daneben
ein Beſtreben, alles aus der Vernunft zu conſtruiren, nichts aufzu
nehmen, was der Geiſt nicht in die eigene Subjectivität auflöſte. Nach
den Grundſätzen des Neoplatonismus wurde zwar zugegeben, daß der
Geiſt des Menſchen aus ſich allein die Erkenntniß der göttlichen
Wahrheit nicht zu ſchöpfen vermöchte, ſondern ſich der Offenbarung des
höchſten Geiſtes, des *νοῦς*, hingeben müſſe, um ſie zu empfangen.
Aber dieſe Offenbarung des *νοῦς* ward nicht als eine hiſtoriſch gege
bene und für Alle gültige betrachtet, und bot daher der Anerkennung
eines Erlöſers als einer hiſtoriſchen Erſcheinung keine Anſchließung
dar. Ein Jeder ſollte vielmehr, indem er in die Gemeinſchaft mit
dem *νοῦς* einginge, ſich ſelbſt von innen heraus bilden und erlöſen,
und die hiſtoriſche Ueberlieferung ward nur als ein Anregungsmittel
zur Vernehmung der innern Offenbarung betrachtet. Wie fern Plo
tin dem hiſtoriſchen Offenbarungsglauben ſtehe, zeigt das Wort: τὸ
ὑπὲρ τὸν νοῦν ἤδη ἐκ τοῦ νοῦ πεσεῖν in ſeinem Werke gegen die
Gnoſtiker, unmittelbar zwar gegen die phantaſtiſche Speculation derſel
ben gerichtet, aber im Sinne des Plotin doch auch gegen alle über
natürliche Offenbarung, wie ſie das Chriſtenthum forderte.

Dieſe mit der hiſtoriſchen, religiöſen Tradition willkürlich umgehende, alles nach ihrer Art umdeutende Richtung hätte auch das Chriſtenthum gern ſich angeeignet, um es mit andern Religionen zu vergleichen und eine gemeinſame Wahrheit herauszufinden. Hätte es nur ſelber nicht größere Anſprüche gemacht! Es erhellt alſo, wie leicht auch bei einem Eingehn auf das Chriſtenthum ſich ein ſubjectiver Standpunkt bildete, auf welchem man die Vernunft zum höchſten Maaßſtab machte, das Chriſtenthum danach modelte und darin ſonderte, was wahr ſei und was nur zur ſymboliſchen Hülle gehöre. Vielleicht finden wir ſchon bei der Chriſtuspartei in der korinthiſchen Gemeinde zur Zeit des Paulus, ſicher aber bei den Gnoſtikern, die Spuren eines ſolchen Verſuches. Dahin gehört die Vorausſetzung des Karpokrates und Epiphanes, daß alle Religionsweisheit von ſelbſt aus dem menſchlichen Geiſte ſich entwickeln müſſe. Es werden diejenigen unterſchieden, welche den beſchränkten Volksgöttern, dem Demiurgos und ſeinen Geiſtern, unterworfen ſind, und die, welche ſich durch das Anſchauen des Geiſtes zur Vereinigung mit dem höchſten Weſen erheben. Als ſolche werden Chriſtus, Socrates, Ariſtoteles und Andere in eine Klaſſe geſetzt. Chriſtus erſcheint alſo nur als einer von denen, welche die reine Wahrheit im Gegenſatz gegen die Volksreligion bezeugt haben, und es iſt jedem wahren Gnoſtiker möglich, ſich zu der gleichen Höhe, wie er, emporzuſchwingen, wenn er ſich von den Schranken der Erde frei macht.

Aber von ſolchen einzelnen unter den Gnoſtikern darauf zu ſchließen, daß im Gnoſticismus überhaupt nur Rationalismus geweſen ſei, iſt man doch nicht berechtigt. Man könnte verſucht ſein, denſelben Schluß aus dem Verhältniß der Pneumatiker zu den Pſychikern zu ziehn. Denn nach der Lehre der Gnoſtiker ſind dieſe es, welche nur am Auctoritätsglauben hangen und durch Wunder überzeugt werden müſſen; jene hingegen, von der innern Macht der Wahrheit angezogen, bedürfen der Wunder nicht und ſtehn alſo auf der höchſten Stufe der Vernunftentwicklung, wo ſie nur das anerkennen, was ſie aus der Vernunft erkennen. Aber hiebei iſt zu berückſichtigen, daß auch die Pneumatiker nicht durch die ſich ſelbſt überlaſſene Entwicklung ihrer höhern Natur zu dieſem Reſultat gelangen, ſondern auch ſie befinden ſich in einem Zuſtande der Beſchränkung; ſie leiden an den Folgen der allgemeinen Trübung der Welt, der Vermiſchung des Guten und Böſen; die Macht der ὕλη und des δημιουργός hemmt die höhere

Natur, welche nicht ohne eine überirdiſche Mittheilung des höchſten Gottes zur Freiheit entwickelt werden kann. Demnach ſetzen die Gnoſtiker nicht nur für die Pſychiker, ſondern auch für die Pneumatiker etwas voraus, was nicht aus der Entwicklung des Univerſums und der Vernunft allein abgeleitet werden kann, alſo die Nothwendigkeit einer Offenbarung. Die Erlöſung als Thatſache iſt ihnen wichtig zur Wiederherſtellung der Harmonie in dem Univerſum; ſogar in andern Welten wollen ſie die Wirkung der Erlöſung nachweiſen. In wiefern alſo hier die Anerkennung einer übernatürlichen Thatſache vorliegt, der Eintritt eines höhern Geiſtes in dieſe Welt, deſſen Gemeinſchaft auch die Pneumatiker bedürfen, um zur Realiſirung ihrer Beſtimmung zu gelangen, enthält der Gnoſticismus ein dem Rationalismus widerſtreitendes Prinzip. — Liegt aber nicht etwa in dem Doketismus, welchen die Gnoſtiker zum Theil mit der Lehre von dem hiſtoriſchen Chriſtus verbinden, ein Idealismus und Rationalismus? Liegt nicht in der Anſicht, daß der ſinnliche Leib Chriſti ohne Realität, nur eine optiſche Täuſchung, geweſen ſei, daß es nur auf die Idee ankomme? daß ſie und nicht das thatſächlich Geſchichtliche das Erlöſende ſei? In dieſem Fall wäre es dieſelbe Auffaſſung, welche ſich in der Gegenwart bei Strauß und Andern wiederholt hat. Indeß, wenn vom doketiſchen Standpunkt die Realität des ſinnlichen Lebens Chriſti geleugnet wird, ſo wird damit nicht die Realität der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti aufgehoben und etwas bloß Ideales an die Stelle des Hiſtoriſchen geſetzt; denn wenn auch die ſinnliche Form der Erſcheinung nichts Reales iſt, ſo iſt doch die Erſcheinung an ſich etwas Wirkliches. Die Mittheilung jenes höhern göttlichen Genius an die Menſchheit, um durch ſeine Offenbarung die Geiſter frei zu machen, iſt thatſächlich, nur das Sinnliche iſt nicht darin; es war eben das Vermögen des höhern Geiſtes, daß er ohne wirkliche Sinnlichkeit ſich den Sinnen wahrnehmbar machen konnte. Dieſer Doketismus konnte ſogar mit einem auf die Spitze getriebenen Supranaturalismus zuſammenhangen. Denn was das Eigenthümliche in dieſem ausmacht, daß er den Zuſammenhang des Natürlichen und Uebernatürlichen ganz zurückweiſt, das iſt in der That auch das Charakteriſtiſche des Doketismus. Die Erſcheinung Chriſti ſollte nicht in Verbindung ſtehn mit der Natur und der bisherigen Geſchichte; um iſolirt zu ſein, mußte ſie auch vom Sinnlichen nur den Schein haben.

Am deutlichſten tritt dieſe Betrachtungsweiſe bei Marcion hervor und zeigt zugleich, wie fern ſie an ſich von dem Rationalismus iſt. Hingenommen von der Herrlichkeit des Chriſtenthums, glaubte Marcion nirgends etwas Analoges zu finden. Daher hat bei ihm die Erſcheinung Chriſti etwas Plötzliches, Vereinzeltes; unvorbereitet, von den Menſchen ungeahnt und ohne Verbindung mit der Natur, tritt er auf. Da Marcion weder in der Natur, noch in der von dem Demiurgos geſchaffenen Menſchheit etwas Gottverwandtes und eine Offenbarung Gottes fand, ſondern dieſe nur in Chriſto erblickte, ſo leugnete er mithin das Vorhandenſein einer natürlichen Religion. Nicht die Erkenntniß aus der Vernunft ſetzte er der Auffaſſung der Kirche entgegen, ſondern die innere Offenbarung Chriſti. Von dieſer Seite erkennen wir in Marcion einen, wiewohl mit Irrthum vermiſchten, proteſtantiſchen Geiſt, welcher die werdenden katholiſchen Elemente bekämpft und der Auctorität der Tradition die ſchriftlichen Urkunden der Offenbarung, als welche ihm die pauliniſchen Briefe und ein gewiſſes auf Paulus zurückgeführtes Evangelium gelten, und das chriſtliche Bewußtſein, die innere Offenbarung Chriſti in den Gläubigen, entgegenſtellt.

Eine andere Frage iſt es, ob nicht gewiſſe Doketen, wenn ſie zu unſrer Zeit gelebt hätten, zu einem idealiſtiſchen Rationalismus gekommen ſein würden. Es iſt möglich, daß in manchen ſolche Prinzipien vorhanden waren, aber wir müſſen die Zeiten ſondern und dürfen aus ſolcher Möglichkeit nicht ſchließen, daß in dem Doketismus wirklich dieß Element mit Bewußtſein aufgefaßt ſei*).

*) Ein ſolcher Standpunkt läßt ſich z. B. vermuthen in einer merkwürdigen apokryphiſchen Schrift: περίοδοι ἀποστόλων (Reiſen der Apoſtel), welche ſich in den Akten des zweiten niceniſchen Concils Mansi XIII, p. 167 findet. Hier heißt es p. 171: dem während des Leidens Chriſti betrübten Johannes ſei dieſer erſchienen und habe ihm geſagt, daß er nur für die niedere Menge in Jeruſalem gekreuzigt werde. Er verſchwindet wieder und zeigt ihm ein Kreuz aus lauterm Licht, umgeben von einer großen Schaar verſchiedener Geſtalten, welche doch nur eine Geſtalt und ein Bild darſtellten. Ueber dem Kreuz ertönt dann eine göttliche, anmuthsvolle Stimme, welche ſpricht: das Kreuz des Lichtes wird um euretwillen bald der Logos, bald Chriſtus, bald die Thüre, bald der Weg, bald das Brod, bald der Same, bald die Auferſtehung, bald Jeſus, bald der Vater, bald der Geiſt, bald das Leben, bald die Wahrheit, bald der Glaube, bald die Gnade genannt. S. Neander K.-Geſch. I, 2. S. 862.

Sobald die Erlöſung durch die höhere Offenbarung eingetreten war, mußte ein ſcharfer Gegenſatz zwiſchen den Pneumatikern und Pſychikern ſich ergeben. Denn zum Bewußtſein gekommen, bedurften die Pneumatiker der äußerlichen Offenbarung weniger, und der Gegenſatz zwiſchen der innern Religion des Geiſtes und dem äußern Auctoritätsglauben erhält Bedeutung. — Der Gnoſtiker Valentinus weiſt auf eine urſprüngliche Offenbarung hin, welche von dem Samen dieſer höhern Natur ausgegangen ſei, und er nennt das Durchſtrahlen dieſer pneumatiſchen Natur das ins Herz geſchriebene Geſetz*). Da die Gnoſtiker in ihren innern Offenbarungen das höchſte Kriterium für die Wahrheit zu haben meinten und dabei das Prinzip der Accommodation aufſtellten, ſo gingen ſie mit den Religionsurkunden auf das willkürlichſte um. Sie unterſchieden in den Apoſteln, ja manche ſelbſt in der Perſon Chriſti ein pneumatiſches und ein pſychiſches Prinzip, und erſt dem Pneumatiker ſollte es zuſtehen, zu unterſcheiden, was dem Pneumatiſchen oder Pſychiſchen angehöre, und was vom eigenen Standpunkt oder mit Accommodation geſagt ſei. Hier liegt die Anſicht zu Grunde, daß Chriſtus und die Apoſtel das vollkommene Bewußtſein der Wahrheit noch nicht gehabt haben.

Auch in den clementiniſchen Homilien findet ſich eine merkwürdige Vermiſchung ſupranaturaler und rationaliſtiſcher Elemente, und zugleich wiederum neben veräußerlichtem Supranaturalismus eine ſubjectivirende Richtung der Vernunft. So heißt es: in der Wahrheit, welche von Gott uns eingepflanzt iſt, liegt dem Samen nach alle Wahrheit. Sie wird nur durch die Hand Gottes verdeckt oder offenbar**). Aus dieſem Prinzip folgt allerdings nicht, daß es überhaupt keine übernatürliche Offenbarung gebe, ſondern nur, daß die Offenbarung nicht wirken könne ohne Vorausſetzung dieſes empfänglichen Medium in unſerm Geiſt. Durch die Offenbarung wird der verborgene Same in unſerm Geiſte zum Bewußtſein gebracht. Es wird eine Uroffenbarung angenommen, welche ſich von Adam her fortpflanzt, die aber nicht rein geblieben, ſondern mit manchen menſchlichen Irr-

*) In ſeiner Homilie περὶ φίλων, Fragment bei Clemens Str. VI, p. 641: νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ.

**) Hom. XVII, c. 18: ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς . . . πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια, θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται. Schliemann und Dreſſel ergänzen die Lücke durch καρδίᾳ, Neander ſcheint angemeſſener ἀληθείᾳ zu ſuppliren. (J.)

thümern verſetzt iſt. Daher iſt auch im alten Teſtamente das urſprüngliche Judenthum, welches die reine Wahrheit iſt, und die hinzugekommenen Irrthümer zu unterſcheiden, und es iſt eine Reinigung der religiöſen Erkenntniß durch die Erneuung der Uroffenbarung erforderlich, welche zu verſchiedenen Malen, auch durch Moſes und Chriſtus, geſchehen iſt. Die Vermiſchung des Wahren und Falſchen in den Religionsurkunden ſoll dazu dienen, den Wahrheitsſinn der Menſchen zu erproben. Die Clementinen machen mithin die Vernunft, inſofern ſie den Samen der Wahrheit in ſich trägt, zur Richterin über die äußere Offenbarung, wie ſie in der heiligen Schrift vorliegt, um die Uroffenbarung daraus abzuſondern. Die Vorſtellung einer Vermiſchung des Wahren und Falſchen in den Religionsurkunden zeigt ſich auch in andern Erſcheinungen dieſer Zeit, zuletzt im Manichäismus. Auch Mani geht von der Vorausſetzung aus, daß die Urreligion, welche in der Lehre Chriſti gegeben war, nicht rein, ſondern mit jüdiſchen Elementen vermiſcht ſei. Daher unterwarfen die Manichäer die neuteſtamentlichen Schriften einer Kritik, wobei die Vernunft das Kriterium abgeben ſollte. Fauſtus von Mileve, ein Manichäer vom Ende des vierten Jahrhunderts, ſagt: es iſt viel Unkraut in allen Theilen der heiligen Schrift und alſo Prüfung nothwendig. Er redet den Chriſten auf dem Standpunkt der katholiſchen Kirche ſo an: du, der du blindlings alles glaubſt, die Vernunft, die Gabe der Natur, aus der Menſchheit verbannſt, dir ein Gewiſſen daraus machſt, über Wahres und Falſches zu urtheilen, und dich nicht weniger davor fürchteſt, das Gute vom Gegentheil zu ſondern, als die Kinder ſich vor den Geſpenſtern fürchten*).

Die alexandriniſche Schule kommt mit den andern Kirchenlehrern zwar überein in der Anerkennung einer übernatürlichen Offenbarung und der Erkenntnißquellen der heiligen Schrift und Tradition. Doch erhellt aus den Ideen der Alexandriner über das Verhältniß von πίστις und γνῶσις, daß ſie durch die Art, wie ſie aus den Erkenntnißquellen ſchöpfen wollten, ſich von den andern Parteien unterſchieden. Wenn Irenäus**) ſagt: Gegenſtand der Erkenntniß in der Religion iſt das, was unzweideutig in der heiligen Schrift geſagt iſt, wie das, was man aus der Tradition ableiten kann; darüber

*) Aug. c. Faust l. XVIII, c. 3.

**) adv. haer. II, 27.

kann man nicht hinausgehn, ſo hielt ſich die alexandriniſche Gnoſis nicht in dieſen Grenzen. Obgleich ſie von dem Buchſtaben der Bibel ausging, ſo wollte ſie doch bei der Schrift überhaupt nicht ſtehen bleiben. Origenes*) ſagt: wir haben in der heiligen Schrift nur geringe Elemente der Gnoſis; die ganze heilige Schrift iſt nur eine Einleitung dazu, und wenn der Gnoſtiker ſie genau verſtanden hat, wird er ſich zu Jeſu ſelbſt erheben, damit er ihm gebe von dem Waſſer, das zum ewigen Leben ſprudelt. So erhebt ſich der Gnoſtiker über die heilige Schrift hinaus, welche für ihn nur die erſte Anſchließung bildet.

3. Die Lehre von der Inſpiration (Theopneuſtie).

In dieſer Periode finden wir noch keine zuſammenhängende und ſyſtematiſche Lehre über die Inſpiration. Es kamen bei der Entwicklung des Begriffes zwei Elemente zuſammen. Er ging aus von der Betrachtung des alten Teſtamentes, weil es zuerſt als Religionsurkunde aufgenommen wurde. Daher nahmen die Kirchenväter ihn auch in der jüdiſchen Auffaſſung an, welche den menſchlichen Geiſt als ganz paſſiv dabei vorſtellte. Dieß zeigt ſich in dem alexandriniſch-jüdiſchen Mährchen von der Entſtehung der Ueberſetzung der Septuaginta, daß nämlich ſiebenzig Dollmetſcher, obgleich jeder in eine beſondere Zelle eingeſchloſſen war, doch völlig gleiche Ueberſetzungen geliefert haben. Eine ſolche wörtliche Inſpiration, wonach die Schriftſteller des alten Teſtamentes nur leidende Organe des heiligen Geiſtes geweſen ſeien, behauptet auch Philo. Er ſpricht ſich oft in der Weiſe aus, daß er das beſonnene Selbſtbewußtſein entgegenſetzt dem Zuſtande, wo der göttliche Geiſt ſich der menſchlichen Seele bemächtigt, das ἐν ἑαυτῷ εἶναι dem θεοφορεῖσθαι, wo der νοῦς zurücktritt, ἔκστασις herrſcht, und der menſchliche Geiſt nur blindes Organ des göttlichen iſt. Mit dieſem Begriff der Inſpiration hängt auch ſeine unhiſtoriſche Bibelauslegung zuſammen. Dieſer jüdiſche Begriff ſtimmte überein mit dem geſetzlichen Standpunkt des Juden-

*) in Josu. tom. XIII, §. 5: οἶμαι τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα, βλαχίστας καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφὰς, κᾶν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς. §. 6: εἰσαγωγαὶ οὖν εἰσιν αἱ γραφαὶ, ἀφ' ὧν ἀκριβῶς νενοημένων, νῦν ὀνομαζομένων πηγῆς τοῦ Ἰακώβ, ἀνελθετέον πρὸς τὸν Ἰησοῦν, ἵν' οὗν ἡμῖν χαρίσηται πηγὴν τοῦ ἁλλομένου ὕδατος εἰς ζωὴν αἰώνιον.

thums, wo die Einwirkung des Göttlichen mit dem gänzlichen Zurücktreten des Menſchlichen verbunden gedacht wird. Anders im Chriſtenthum, nach welchem der Zwieſpalt zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem aufgehoben und der Menſch ein freies Organ Gottes werden ſollte. Indem man den überlieferten Begriff auf das neue Teſtament anwenden wollte, kam von daher ein verſchiedenes Element hinzu. Denn zu ihm bildete ſich ein anderes Verhältniß durch die größere Analogie, in welcher die apoſtoliſchen Schriften zu dem Bewußtſein der Chriſten ſtanden. Den Kirchenlehrern, welche im Chriſtenthum lebten und webten, ergab ſich daher manche Bemerkung über die Schriftſteller des neuen Teſtaments, der ein anderer Inſpirationsbegriff zu Grunde lag.

Zuerſt hatte man den Begriff zu entwickeln in Bezug auf das alte Teſtament gegenüber den Gnoſtikern. Man mußte gegen ſie den göttlichen Urſprung des alten Teſtamentes behaupten, nicht als wenn ſie ihm einen bloß menſchlichen zugeſchrieben hätten, aber ſie meinten, das redende und handelnde Weſen ſei nicht der vollkommene, höchſte Gott, ſondern der Demiurgos. Man mußte alſo darthun, daß das alte Teſtament von demſelben Gott herrühre, wie das neue. Aber die Anſichten der Gnoſtiker über das Verhältniß des alten zum neuen Teſtamente waren nicht gleichartig, obwohl die Kirchenlehrer, die in den eigenthümlich gnoſtiſchen Terminologien den eigentlichen Gedankeninhalt nicht zu erkennen wiſſen, ohne zu unterſcheiden, nur von einem gnoſtiſchen Begriffe reden. Beſonders wichtig ſind zwei Modificationen, je nach den Vorſtellungen über den Demiurgos: diejenigen, welche den Demiurgos als ein Gott feindſeliges, in keiner Verbindung mit ihm ſtehendes Weſen betrachten, wie Marcion, nehmen daher auch keinen Zuſammenhang zwiſchen dem alten und neuen Teſtament an; die Andern, welche ihn als ein Gott untergeordnetes und beſchränktes, aber ihm nicht feindliches Weſen betrachten, als ein ſolches, welches den von Gott eingegebenen Ideen zum Organe dient, ſich aber ihrer nicht bewußt wird, bis die Erſcheinung Chriſti das Bewußtſein Gottes in ihm zur Klarheit bringt, nehmen auch an, daß dieſer Gott des alten Teſtamentes die Ideen, welche vom höchſten Gott herrühren, den heiligen Schriftſtellern eingegeben habe, aber in unvollkommner Geſtalt. Sie erkennen in den Propheten die höhern pneumatiſchen Naturen, welche noch nicht zum Selbſtbewußtſein gekommen waren. Von dieſem Standpunkt ergiebt ſich ein eigenthümlicher Inſpirationsbegriff in

Bezug auf das alte Teſtament. Es wurde unterſchieden, was die begeiſterten Menſchen mit klarem Bewußtſein ſagen, und der noch nicht zur Klarheit entwickelte pneumatiſche Sinn, der in ihren Worten liegt. Sie wirkten als noch nicht bewußte Organe durch die Hinweiſung auf das Chriſtenthum. In der Hülle der damaligen Zeitanſchauung ſprachen ſie die Wahrheit aus, die der göttliche Geiſt durch ſie mittheilte und das Chriſtenthum zu klarem Bewußtſein brachte. Es ergiebt ſich ſonach eine eigenthümliche Auffaſſung von dem Zuſammenhang des alten und neuen Teſtamentes und der Keim einer richtigen hiſtoriſchen Auslegung. Die Gnoſtiker anticipirten hierin, was erſt ſpäter ſich allgemeiner entwickeln ſollte. Die Gegner, welche unfähig waren, das Wahre und Falſche in dieſer Auffaſſung zu ſondern, wandten ſich nun im Gegentheil jenem alexandriniſchen Inſpirationsbegriff zu und behaupteten, wie Irenäus und Andere, daß die Propheten in einem ihrer ſelbſt nicht bewußten Zuſtande geſprochen hätten. Dieſelbe Auffaſſung konnte ſich in anderer Beziehung auch an die gewöhnliche heidniſche Vorſtellung anſchließen, nach welcher das Göttliche, in der Weiſe der Naturkraft wirkend, den Menſchen mit Gewalt fortriß, wie bei den Orakeln der Pythia, den Incubationen in den Tempeln des Aesculap, und Aehnlichem. Daher bekämpfen die judenchriſtlichen clementiniſchen Homilien*) dieſen Inſpirationsbegriff als etwas Heidniſches; ſie halten deshalb die Prophetie des alten Teſtamentes nicht für wahre Prophetie, weil bei dem Wechſel der Ekſtaſe und gewöhnlichen Zuſtände in den Ausſprüchen der Propheten das Menſchliche und Göttliche nicht zu unterſcheiden ſei. Dagegen ſtellen ſie den Inſpirationsbegriff auf eine andere Spitze: zu den Merkmalen des wahren Propheten gehöre ein immer gegenwärtiges, mit Klarheit und Selbſtbewußtſein erfaßtes, höheres Wiſſen, die immerwährende Einwohnung des göttlichen Geiſtes und ſeiner Erleuchtungen über Vergangenheit und Zukunft. Es ſei derſelbe höhere Geiſt, der in Adam, Moſes, Chriſtus gewohnt habe, um die Urreligion hervor-

*) Hom. III, 13: προφήτης γὰρ ὢν ἄπταιστος, ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφθαλμῷ πάντα κατοπτεύων ἐπίσταται λανθάνων· εἰ δὲ παραδεξόμεθα ἡμεῖς, ὡς οἱ πολλοί, ὅτι καὶ ὁ ἀληθὴς προφήτης οὐ πάντοτε, ἀλλ' ἐνίοτε, ὅτε ἔχει τὸ πνεῦμα, καὶ διὰ τοῦτο προγινώσκει, ὁπότε δὲ οὐκ ἔχει, ἀγνοεῖ, — ἐὰν οὕτως ὑπολάβωμεν, καὶ ἑαυτοὺς ἀπατῶμεν καὶ ἄλλους ἐνεδρεύσομεν· τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιώντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀτελίας, τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.

ibringen*). Von da aus gelangen dieſe Homilien zu einem eigenümlichen Begriff der ἀποκάλυψις. Die Form der Geſichte und räume nämlich wird als eine ſehr untergeordnete betrachtet, in welr Gott in einem bloß äußerlichen Verhältniß zur Seele ſtehe. Das öchſte ſei die Offenbarung Gottes ohne äußerlichen Unterricht, wenn m Menſchen im unmittelbaren Selbſtbewußtſein ein neues Licht göttcher Wahrheit aufgeht. Daher drückt ſich Petrus über die ihm nach latth. 16, 13 ff. gewordene Offenbarung ſo aus**): „ſobald der err gefragt hatte, für wen man ihn halte, ſtieg es in meinem Herzen af und ich ſprach, ich weiß nicht wie: du biſt der Sohn des lebendien Gottes. Er aber, indem er mich ſelig pries, zeigte mir an, daß ı der Vater ſei, der es mir offenbart habe; ich aber erfuhr ſeitdem, aß Offenbarung ſei, ohne Lehre, Geſichte und Träume zu lernen.

Der Montanismus ſtellte beſonders den Begriff von der ſtatiſchen Begeiſterung in ſeiner ganzen Schroffheit auf. Es hängt eß mit ſeinem allgemeinen Charakter zuſammen, mit dem Gegenſatz iſchen dem Göttlichen und Menſchlichen, welcher ſeine Grundanauung bildet und wonach denn auch das Menſchliche ſich gegen die llgewalt des Göttlichen ganz paſſiv verhält. Es gilt mithin für n Merkmal des wahren Propheten, daß er ſeiner nicht mächtig ſei, ie es in einem montaniſtiſchen Orakel heißt: Gott allein wacht, der enſch ſchläft***). Tertullian ſetzt als das Merkmal des höchn prophetiſchen Zuſtandes das excidere sensu †). Dieſe einſeige Auffaſſung des Göttlichen ſtrafte ſich dadurch, daß ſich auf ndre Weiſe das natürliche Gefühl in beſondern Erregungen trübend ı das Werk des göttlichen Geiſtes einmiſchte und für etwas Göttches gehalten wurde. Daher kommen uns hier Zuſtände entge-n, welche gewiſſen Erſcheinungen innerhalb der Naturreligion ver-

*) Hom. III, 20.

**) l. l. XVII, 18.

***) Epiph. haer. XLVIII, 4: *Εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν, Ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ὑπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ· Ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις.*

†) c. Marcion. IV, 22: — — ratione, quam defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin, id est amentiam convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

wandt ſind. Während des Gottesdienſtes verfielen montaniſtiſche Jungfrauen in eine Art von Somnambulismus und gaben in dieſem Zuſtande Heilmittel gegen Krankheiten an. Dieſe Uebertreibungen aber machten die Auffaſſung verdächtig, und der Streit überhaupt mit den Montaniſten führte zu genauerer Unterſuchung über den Unterſchied der Schwärmerei und wahren Begeiſterung. Ein Rhetor Miltiades ſchrieb gegen den Montanismus ein Buch des Inhalts, daß der Prophet nicht in Ekſtaſe reden dürfe*). Man behauptete im Gegentheil, daß der Prophet ſich ſeiner Ideen vollkommen bewußt ſein müſſe. Unter dieſer Vorausſetzung wollte man nun aber ſchon bei den altteſtamentlichen Propheten die entwickelte chriſtliche Wahrheit finden. Die alexandriniſchen Kirchenlehrer, beſonders Origenes, nahmen an, daß die Propheten durch die geiſtige Gemeinſchaft mit dem λόγος (ἐπιδημία νοητή) zu der klaren Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheiten gekommen ſeien.

Merkwürdig iſt die Spur einer beſondern Meinung über die Art der Inſpiration im alten Teſtamente, welche ſich bei gewiſſen Gegnern der Trinitätslehre findet, von denen Origenes**) redet. Sie ſagten, der heilige Geiſt ſei ein andrer in den Propheten, ein andrer in den Apoſteln geweſen. Man könnte an die gnoſtiſche Unterſcheidung der Inſpirationen des Demiurgos und des höchſten Gottes denken, aber die Gnoſtiker würden nicht ſo den Namen des heiligen Geiſtes angewendet haben, und Origenes unterſcheidet diejenigen, welche die Aeußerungen thaten, von ihnen. Damit iſt zu vergleichen, was Euſebius von einer ſolchen antitrinitariſchen Partei ſagt, indem er ſie einer willkürlichen, kritiſchen Behandlung der heiligen Schrift beſchuldigt und dann hinzufügt, einige von ihnen hätten das Geſetz und die Propheten gradezu verleugnet und unter dem Vorwande der Gnade eine widergeſetzliche und gottloſe Lehre begründet***). Hier hat be-

*) Euseb. h. e. V, 17: περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.

**) In epist. ad Titum ed. Lommatzsch. V, p. 288: sed et si qui sunt, qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse, qui fuit in prophetis, alium autem, qui fuit in apostolis domini nostri Jesu Christi, unum atque idem delictum impietatis admittunt, quod illi, qui, quantum in se est, naturam deitatis secant et scindunt, dicentes unum legis et alterum evangeliorum deum.

***) Euseb. h. e. V, 28 fin.: ἔνιοι δὲ αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν αὐτάς, ἀλλ' ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας ἀνόμου καὶ ἀθέου διδασκαλίας προφάσει χάριτος εἰς ἔσχατον ἀπωλείας ὄλεθρον κατωλίσθησαν.

ıders Gewicht, daß ſie für ihre Lehre die Gnade zum Vorwand hmen, d. i. ſie wollten die Art, wie Gott in Chriſto wirkte, vorzüg-) verherrlichen; ſie waren über die Auctorität des alten Teſtamen- mit der Kirche im Streit, ſetzten jene herab und hielten das Chri- nthum um ſo höher gegenüber denjenigen, welche es ſchon im alten ſtamente finden wollten. So ſcheint ihre Beſchreibung mit dem n Origenes Bezeichneten übereinzuſtimmen.

Schon die platoniſche Religionsphiloſophie hatte in den erſten ihrhunderten unter den Heiden den Anlaß zu manchen fruchtbaren ıterſuchungen über den Inſpirationsbegriff gegeben. Auf der einen eite nämlich ſtand der Unglaube derer, welche in allen Religionen r menſchliche Inſtitute erblickten und die Orakel und Aehnliches für ſe Anſicht benutzten; auf der andern die, welche behaupteten, daß es wörtlich ſo von den Göttern eingegeben worden ſei. In der itte dieſer Parteien bildete der Platonismus eine andere Auffaſſung s. Von dem Begriff einer naturgemäßen Einwirkung Gottes auf menſchliche Seele ausgehend, behauptet Plutarch*), daß zwar die rregung des religiöſen Bewußtſeins von Gott abzuleiten ſei, aber die enthümliche Form, in welcher ſie ſich darſtelle, ſei menſchlich bedingt. lche Ideen hätten wohl auf den chriſtlichen Inſpirationsbegriff chtbar angewendet werden können; wirklich finden wir bei den Kir- nlehrern **) den Vergleich der inſpirirten Seele mit einem muſikali- en Inſtrument, deſſen ſich Plutarch bedient. Aber ſie geben ihm en ganz andern Sinn, indem ſie die Eigenthümlichkeit des Organs, lche die Art der Inſpiration in der Erſcheinung bedingt, nicht her- rheben, ſondern nur dieß daraus entnehmen, daß das Inſtrument n außen in Bewegung geſetzt werde, worin alſo reine Paſſivität des enſchen liegt. Die platoniſchen Ideen, welche wir außerdem bei den ſten Kirchenlehrern finden, ſind doch mit dem Inſpirationsbegriff cht in Zuſammenhang geſetzt. Juſtinus der Märtyrer überträgt s platoniſche Verhältniß des *Noῦς* zu dem *νοερόν* im Menſchen f das Verhältniß des *λόγος* zu dem *σπέρμα λογικόν*, der gottver- andten menſchlichen Vernunft. Von einer immerwährenden Offen- rung des göttlichen *λόγος* an das ihm Verwandte im Menſchen ihrt aller Same der Wahrheit in der alten Welt her; aber durch

*) de Pythiae oraculis c. VII, c. X, c. XX, c. XXI.

**) (Just. Mart.?) cohortat. ad Graecos §. 8.

das σπέρμα λογικόν konnte nur etwas Fragmentariſches, nicht die vollſtändige Offenbarung des göttlichen λόγος zu Stande kommen. Die menſchlichen Einſeitigkeiten bewirkten das Irrthümliche und die Gegenſätze in der alten Welt, in Chriſto hingegen haben wir die vollkommne Selbſtoffenbarung des göttlichen λόγος und hier allein alſo die abſolute Religion und Wahrheit*). Clemens von Alexandria leitet alles Wahre unter den vorchriſtlichen Völkern von einer Anregung des göttlichen Geiſtes her. Dazu habe er ſich beſonders ſolcher Männer bedient, welche fähig waren, die Menſchen zu bilden. Auch Clemens erklärt aus der Beimiſchung des Menſchlichen den Irrthum und ſetzt darein den Unterſchied der göttlichen Schriften von allen übrigen**). Er meint, wenn man die verſchiedenen Gegenſätze aus den menſchlichen Einſeitigkeiten, in welchen die ſporadiſchen Strahlen der Wahrheit ſich darſtellen, zuſammennehme, ſo werde man die chriſtliche Wahrheit haben. Doch Clemens ſo wenig als Juſtin benutzen dieſe Begriffe für die Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen im Inſpirationsbegriff; Clemens hält Form und Weſen der Inſpiration nicht auseinander und faßt in derſelben alles als göttliche Wirkung. Philo hat trotz des magiſchen Inſpirationsbegriffs, welcher bei ihm herrſcht, doch eine merkwürdige Unterſcheidung dreier Stufen der Inſpiration angenommen***). Die höchſte Stufe findet ſtatt, wo Gott ſelbſt redet in ſeinem eignen Namen. Hier tritt die Perſon des Propheten ganz zurück, und das Göttliche ſtellt ſich dar unmittelbar und rein ohne alle Beimiſchung des Menſchlichen. Die zweite, wo der Prophet Gott fragt und Gott dann antwortet; hier tritt eine Miſchung des Göttlichen und Menſchlichen ein. Die dritte, wo der

*) Apol. II, c. 10: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. Ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστὸς, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.*

**) Str. VI, p. 693. A.: *ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἐναρέτων ἀνθρώπων ἐπίνοιαι κατ' ἐπίνοιαν θείαν γίγνονται, διατιθεμένης πιστῆς ψυχῆς καὶ διαδιδομένου τοῦ θείου θελήματος εἰς τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς τῶν ἐν μέρει θείων λειτουργῶν συλλαμβανομένων εἰς τὰς τοιαύτας διακονίας.* Cf. I, p. 287. C.

***) vit. Moysis III. p. 681 sq. ed. Francof. 1691.

Prophet in ſeinem Namen ſpricht, wenn gleich er Göttliches verkündigt. Hier iſt auch Enthuſiasmus, aber es macht ſich dabei geltend das Menſchliche, Individuelle, das von dem göttlichen Geiſte beſeelt iſt. Bei Origenes*) nun finden wir eine ähnliche Unterſcheidung, wenn gleich nicht erhellt, daß er ſie von Philo abgeleitet habe. Auch er nämlich unterſcheidet den Inſpirationsbegriff im ſtrengſten Sinne und eine ſolche Anwendung deſſelben, wo auch das Menſchliche ſich bemerklich macht. Er fragt, ob Paulus, wenn er 2. Tim. 3, 16 die heilige Schrift als θεόπνευστος betrachtet, wohl damit auch ſeine eigenen Schriften gemeint habe? Es ſei das Apoſtoliſche zwar weiſe und zuverläſſig und ſehr gewichtig, jedoch nicht gleich dem, wo es heiße: ſo ſpricht der Herr, der Allmächtige. In jenen Stellen ſei doch nicht die reine Eingebung des göttlichen Geiſtes, wie in dieſen. Sein mehr kritiſcher Sinn hätte den Origenes auch an andern Stellen des neuen Teſtamentes zur Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen führen können, aber er deutet doch, wo er Differenzen in den evangeliſchen Erzählungen wahrnimmt, ſie nach ſeinem gewöhnlichen Inſpirationsbegriffe aus. Andere Chriſten, welche nichts Anſtößiges in der Annahme jener Verſchiedenheiten fanden, beſtreitet er und ſchließt, daß, weil ſolche Differenzen unvereinbar ſeien, ſie beabſichtigt ſein müßten. Sie ſollen zu der Anerkennung führen, daß die Wahrheit eine ideale, die Thatſache eine innerliche und nur als äußerliche dargeſtellt ſei. Er hebt lieber die volle Wahrheit der Thatſachen auf, als daß er die Differenz der Erzählungen beſtehen ließe. Er ſagt**): wir glauben, daß die Evangelien genau niedergeſchrieben ſind unter der Mitwirkung

---

*) in Joann. I, §. 5: — — ὥστε σοφὰ μὲν καὶ πιστὰ λέγειν καὶ ὠφέλιμα ἐπιτεταγμένα τὰ ἀποστολικά, οὐ μὴν παραπλήσια τῷ· „τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ“. Καὶ τοῦτο ἐπίστησον, εἰ, ἐπὰν λέγῃ ὁ Παῦλος· „πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος“, ἐμπεριλαμβάνει καὶ τὰ ἑαυτοῦ γράμματα, ἢ οὐ τὸ· „κἀγὼ λέγω, καὶ οὐχ ὁ κύριος“, καὶ τὸ· „ἐν πάσαις ἐκκλησίαις διατάσσομαι“, καὶ τὸ· „οἶα ἔπαθον ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις“, καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ἐνίοτε ὑπ' αὐτοῦ γραφέντα καὶ κατ' ἐξουσίαν, οὐ μὴν τὸ εἰλικρινὲς τῶν ἐκ θείας ἐπιπνοίας λόγων.

**) in Joann. VI, 18: καὶ ἀκόλουθόν γε, μηδενὸς σφαλλομένου τῶν εὐαγγελιστῶν, μηδὲ ψευδομένου, ὡς εἴποιεν ἂν οἱ πιστεύοντες, ἀμφότερα κατὰ διαφόρους καιροὺς εἰρηκέναι· — οὐ γὰρ περὶ τῶν αὐτῶν, ὡς οἴονταί τινες, οἱ ἀπομνημονεύοντες διαφόρως ἠνέχθησαν μὴ ἀκριβοῦντες τῇ μνήμῃ ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἢ γεγενημένων.

das *σπέρμα λογικόν* konnte nur etwas Fragmentariſches, nicht die vollſtändige Offenbarung des göttlichen *λόγος* zu Stande kommen. Die menſchlichen Einſeitigkeiten bewirkten das Irrthümliche und die Gegenſätze in der alten Welt, in Chriſto hingegen haben wir die vollkommne Selbſtoffenbarung des göttlichen *λόγος* und hier allein alſo die abſolute Religion und Wahrheit*). Clemens von Alexandria leitet alles Wahre unter den vorchriſtlichen Völkern von einer Anregung des göttlichen Geiſtes her. Dazu habe er ſich beſonders ſolcher Männer bedient, welche fähig waren, die Menſchen zu bilden. Auch Clemens erklärt aus der Beimiſchung des Menſchlichen den Irrthum und ſetzt darein den Unterſchied der göttlichen Schriften von allen übrigen**). Er meint, wenn man die verſchiedenen Gegenſätze aus den menſchlichen Einſeitigkeiten, in welchen die ſporadiſchen Strahlen der Wahrheit ſich darſtellen, zuſammennehme, ſo werde man die chriſtliche Wahrheit haben. Doch Clemens ſo wenig als Juſtin benutzen dieſe Begriffe für die Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen im Inſpirationsbegriff; Clemens hält Form und Weſen der Inſpiration nicht auseinander und faßt in derſelben alles als göttliche Wirkung. Philo hat trotz des magiſchen Inſpirationsbegriffs, welcher bei ihm herrſcht, doch eine merkwürdige Unterſcheidung dreier Stufen der Inſpiration angenommen***). Die höchſte Stufe findet ſtatt, wo Gott ſelbſt redet in ſeinem eignen Namen. Hier tritt die Perſon der Propheten ganz zurück, und das Göttliche ſtellt ſich dar unmittelbar und rein ohne alle Beimiſchung des Menſchlichen. Die zweite, wo der Prophet Gott fragt und Gott dann antwortet; hier tritt eine Miſchung des Göttlichen und Menſchlichen ein. Die dritte, wo der

---

*) Apol. II, c. 10: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. Ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.*

**) Str. VI, p. 693. A.: *ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἐναρέτων ἀνθρώπων ἐπίνοιαι κατ' ἐπίνοιαν θείαν γίγνονται, διατιθεμένης πιστῆς ψυχῆς καὶ διαδιδομένου τοῦ θείου θελήματος εἰς τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς τῶν ἐν μέρει θείων λειτουργῶν συλλαμβανομένων εἰς τὰς τοιαύτας διακονίας.* Cl. I, p. 287. C.

***) vit. Moysis III. p. 681 sq. ed. Francof. 1691.

Prophet in ſeinem Namen ſpricht, wenn gleich er Göttliches verkündigt. Hier iſt auch Enthuſiasmus, aber es macht ſich dabei geltend das Menſchliche, Individuelle, das von dem göttlichen Geiſte beſeelt iſt. Bei Origenes*) nun finden wir eine ähnliche Unterſcheidung, wenn gleich nicht erhellt, daß er ſie von Philo abgeleitet habe. Auch er nämlich unterſcheidet den Inſpirationsbegriff im ſtrengſten Sinne und eine ſolche Anwendung deſſelben, wo auch das Menſchliche ſich bemerklich macht. Er fragt, ob Paulus, wenn er 2. Tim. 3, 16 die heilige Schrift als θεόπνευστος betrachtet, wohl damit auch ſeine eigenen Schriften gemeint habe? Es ſei das Apoſtoliſche zwar weiſe und zuverläſſig und ſehr gewichtig, jedoch nicht gleich dem, wo es heiße: ſo ſpricht der Herr, der Allmächtige. In jenen Stellen ſei doch nicht die reine Eingebung des göttlichen Geiſtes, wie in dieſen. Sein mehr kritiſcher Sinn hätte den Origenes auch an andern Stellen des neuen Teſtamentes zur Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen führen können, aber er deutet doch, wo er Differenzen in den evangeliſchen Erzählungen wahrnimmt, ſie nach ſeinem gewöhnlichen Inſpirationsbegriffe aus. Andere Chriſten, welche nichts Anſtößiges in der Annahme jener Verſchiedenheiten fanden, beſtreitet er und ſchließt, daß, weil ſolche Differenzen unvereinbar ſeien, ſie beabſichtigt ſein müßten. Sie ſollen zu der Anerkennung führen, daß die Wahrheit eine ideale, die Thatſache eine innerliche und nur als äußerliche dargeſtellt ſei. Er hebt lieber die volle Wahrheit der Thatſachen auf, als daß er die Differenz der Erzählungen beſtehen ließe. Er ſagt**): wir glauben, daß die Evangelien genau niedergeſchrieben ſind unter der Mitwirkung

---

*) in Joann. I, §. 5: — — ὥστε σοφὰ μὲν καὶ πιστὰ λέγειν καὶ ὠφέλιμα ἐπιτεταγμένα τὰ ἀποστολικά, οὐ μὴν παραπλήσια τῷ· „τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ“. Καὶ τοῦτο ἐπίστησον, εἰ, ἐπὰν λέγῃ ὁ Παῦλος· „πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος“, ἐμπεριλαμβάνει καὶ τὰ ἑαυτοῦ γράμματα, ἢ οὐ τὸ· „κἀγὼ λέγω, καὶ οὐχ ὁ κύριος“, καὶ τὸ· „ἐν πάσαις ἐκκλησίαις διατάσσομαι“, καὶ τὸ· „οἷα ἔπαθον ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις“, καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ἐνίοτε ὑπ' αὐτοῦ γραφέντα καὶ κατ' ἐξουσίαν, οὐ μὴν τὸ εἰλικρινὲς τῶν ἐκ θείας ἐπιπνοίας λόγων.

**) in Joann, VI, 18: καὶ ἀκόλουθόν γε, μηδενὸς σφαλλομένου τῶν εὐαγγελιστῶν, μηδὲ ψευδομένου, ὡς εἴποιεν ἂν οἱ πιστεύοντες, ἀμφότερα κατὰ διαφόρους καιροὺς εἰρηκέναι· — οὐ γὰρ περὶ τῶν αὐτῶν, ὡς οἶονταί τινες, οἱ ἀπομνημονεύοντες διαφόρως ἠνέχθησαν μὴ ἀκριβοῦντες τῇ μνήμῃ ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἢ γεγενημένων.

des heiligen Geiſtes. Es ſei kein Irrthum, nichts Falſches bei den Evangeliſten zuzulaſſen; die Differenzen rühren nicht her vom Mangel des Gedächtniſſes *). Von dieſem Inſpirationsbegriff aus kamen Manche zu einer Hyperkritik; denn da ſie ſich in die Differenzen der Evangelien nicht finden konnten, ſo ſchloſſen ſie ſich lieber an Ein Evangelium an, wofür ſie beſondere Vorliebe hatten, und verwarfen alle andern als unapoſtoliſch.

Auch Irenäus, obgleich er den Inſpirationsbegriff nicht eigenthümlich entwickelt, zeigt die Spur von einer Anerkennung zweier Faktoren, der göttlichen Wirkung und der Bedingungen der menſchlichen Eigenthümlichkeit. Er leitet nämlich in den pauliniſchen Schriften nicht alles von göttlicher Eingebung ab, ſondern macht die Beſchaffenheit des pauliniſchen Styls von ſeiner Geiſteseigenthümlichkeit, von dem gewaltigen Gedankendrange abhängig **). Aehnliches findet ſich bei Tertullian, welcher durch die Steigerung des Inſpirationsbegriffes in der montaniſtiſchen Prophetie veranlaßt wurde, Abſtufungen der Inſpiration zu machen. Er erkannte, daß er die ekſtatiſche nicht auf die Apoſtel anwenden könne, und ſetzte daher eine Inſpirationsweiſe, wo auch das Menſchliche thätig ſei ***). Er bemerkt, daß Paulus in ſeinem Verhalten gegen das alte Teſtament ſich nicht immer gleich geblieben ſei, und leitet ſeinen Streit mit Petrus Gal. 2 aus dem Feuer ab, was den Neophyten eigen ſei †). Darin liegt doch, daß er ſich die Wirkung des göttlichen Geiſtes vorſtellt als bedingt durch das Naturgemäße ſeines eigenen Entwicklungsganges. Erſt allmälig denkt er ſich Paulus Geiſt verklärt durch das Prinzip der chriſt-

*) Vgl. Hagenbach observ. circa Origenis method. interpretandae Scpt. S. Bas. 1823.

**) adv. haer. III, 7, 2: Quoniam autem hyperbatis frequenter utitur apostolus, propter velocitatem sermonum suorum, et propter impetum qui in ipso est Spiritus, ex multis quidem aliis est invenire.

***) de monogam. c. 3 über 1 Cor. c. 7: Denique conversus ad alteram speciem dicendo: nuptis autem denuntio, non ego, sed dominus, ostendit illis, quae supra dixerat, non dominicae auctoritatis fuisse, sed humanae aestimationis.

†) adv. Marc. I, 20: Nam et ipsum Petrum ceterosque, columnae apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem, ab illo certe Paulo, qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique, ne in vacuum cucurrisset aut curreret, tunc primum cum antecessoribus apostolis conferebat. Igitur, si ferventer adhuc, ut neophytus, adversus Judaismum aliquid in conversatione reprehendendum existimavit, etc.

hen Geſinnung. Wie Tertullian ungleich iſt in ſeinen Ausſprü-
n, ſo giebt er, wo er die Auctorität des apokryphiſchen Buches He-
ch geltend machen will, einen ſchwankenden und ſehr gewagten In-
rationsbegriff. Es ſei nicht zu verwerfen, was ſich auf uns beziehe,
d was zur Erbauung diene, ſei göttlich eingegeben*).

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Theologie im engern Sinne.

1. Die Ableitung der Idee Gottes.

Die Kirchenlehrer in dieſer Zeit hatten wenig mit Gottesleug-
n zu kämpfen, aber indem ſie dem Polytheismus gegenüber die
ee von einem einigen Gotte nachzuweiſen ſuchten, kamen ſie auf Er-
erungen über die Begründung der Gottesidee überhaupt. Sie alle
d durchdrungen von ihr, nur in der Art der Nachweiſung unterſchei-
t ſich die verſchiedenen Stufen der Bildung, die durch den Platonis-
s vorbereiteten und die nicht philoſophiſchen. Juſtinus der Mär-
er nennt den Glauben an Gott die der menſchlichen Natur einge-
anzte Ueberzeugung von etwas Unausſprechlichem**). Theophilus
t Antiochia antwortet dem Heiden, welcher ihm ſagt: zeige mir
nen Gott, daß ich ihm glaube —: zeige mir erſt deinen Menſchen,
an will ich dir meinen Gott zeigen. Der unreine Menſch kann
tt nicht vernehmen; ſeine Schuld iſt es, daß das in ihm liegende
ttesbewußtſein nicht entwickelt wird. Gieb dich dem Arzte hin, daß
das Auge deiner Seele heile***). Clemens von Alexandria leug-
t, daß das Daſein Gottes bewieſen werden könne; denn alle De-
nſtration gehe von etwas Bekanntem aus; die Idee des Höchſten
er gehe allem voran und könne nur durch den Glauben, durch die
nade, durch Gottes Selbſtoffenbarung begriffen werden†). Offen-

*) de cultu fem. I, 3: Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de do-
no praedicarit, a nobis quidem nihil omnino rejiciendum est, quod pertineat ad
e. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari.
Tim. 3, 16.)

**) Apol. II, §. 6: τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ
πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.

***) ad. Autolyc. I, init.

†) Str. II, p. 364: Εἰ δέ τις λέγοι τὴν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν

des [illegible] Lehren philosophischer Schulen über
Eva [illegible] zum Bedingten, des Unmittelbaren zum
des [illegible] ihm dabei eine Stelle des Aristote-
[illegible] offenbar zwei Ideen, die verschiedenen
[illegible] die Idee des logisch Absoluten, welche
[illegible] nicht durch die Wissenschaft vermittelt sein
[illegible] lebendigen Gottes, die dem religiösen Be-
[illegible] verbindet mit der Idee eines unbedingten Ver-
[illegible] Element, was sich bei ihm aus dem Christenthum
[illegible] das Unverleugbare des Gottesbewußtseins weist
[illegible] er sagt, daß es in allen Menschen einen Ausfluß
[illegible] dessen sie auch wider ihren Willen den einigen,
[illegible] bekennen müßten**). Origenes rechnet die Idee von
[illegible] zu den dem Bewußtsein der ganzen Menschheit gemein-
[illegible]***). Er betrachtet die Anlage des Gottesbewußtseins
[illegible] als einen Beweis der Gottesverwandtschaft.

Tertullian ist ein Gegner der Philosophie, aber auch er
[illegible] sich aus der Fülle des religiösen Bewußtseins stark über die
Unverleugbarkeit Gottes aus; er rechnet es zu dem Wesen Gottes,
daß er eben so wenig verleugnet, als begriffen werden kann. Andere
Kirchenlehrer stellten aus der alten Litteratur die Hinweisungen auf die
Einheit Gottes zusammen, um die Heiden von ihrem eigenen Stand-
punkte aus zu schlagen, wobei man sich freilich oft durch apokryphische
Stellen, die besonders von Juden untergeschoben waren, täuschen ließ.
Ein solcher Versuch ist das dem Justinus zugeschriebene Buch: περὶ
μοναρχίας. Einen ganz andern Weg wählte Tertullian. Er war

εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω, ὅτι καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι. — — Πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἷόντε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς. V. p. 588: Λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἀγνωστὸν νοεῖν.

*) Aristot. Ethic. Magn. I. p. 1197, ed. Bekker: Ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεων ὄντων ἐστίν, αἱ δὲ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νοῦς.

**) Protrept. p. 45: Πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή. Οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον.

***) c. Cels. I, 4. die κοιναὶ ἔννοιαι. Dann fährt er fort: διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν, τὸν αὐτὸν θεὸν, ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ σωτῆρος, ἐγκατεσπαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς.

geneigt, Wiſſenſchaft und Kunſt als Verfälſchung des Urſprünglichen im Menſchen anzuſehn und berief ſich vielmehr auf die unwillkürlichen Zeugniſſe im gewöhnlichen Leben der Menſchen, welche mit der polytheiſtiſchen Religion im Streit ſeien. Er nennt dieß die eruptiones animae naturaliter christianae, den sensus publicus, die urſprüngliche Ausſtattung der Seele, welche, obgleich durch die Begierden befangen, durch falſche Erziehung eingekerkert, den falſchen Göttern dienend, doch, wenn ſie aus dem Schlaf erwacht, Gott nennt, und ſie ſchaut dann nicht zum Capitol, ſondern zum Himmel auf*). Er verfaßte eine eigene kleine Schrift: de testimonio animae naturaliter christianae.

Dieſe Ideen hatte er zu entwickeln im Kampfe mit Marcion**). Er war dem Tertullian ähnlich in dem ſchroffen, feurigen Gemüth, dem Vorherrſchen des Gefühls, in der abſtoßenden Richtung gegen das Vorchriſtliche, in dem Gegenſatze gegen die Natur und dem Beſtreben, ſich eine ganz neue Welt aus dem Chriſtenthum zu bilden. Doch Tertullian hatte den Geiſt des Evangeliums reiner aufgenommen und unter deſſen milderndem Einfluß auch Gott in der Natur und die urſprüngliche Offenbarung deſſelben in dem allgemeinen Bewußtſein anerkannt. Marcion aber wurde in dem Dualismus gegen die Natur weiter geführt; weder ſie, noch die Geſchichte ſchien ihm etwas der Herrlichkeit des Chriſtenthums Aehnliches zu bieten; das Chriſtenthum trat daher plötzlich, ohne die Vorbereitung durch das alte Teſtament ein. Der ſtrenge, gerechte Gott des alten Teſtamentes iſt ein ganz andrer, als der des neuen, welcher der vollkommene, heilige, der Gott der Liebe iſt. Er verkennt dort, wie in der Natur, den noch verborgenen Gott, weil er die Offenbarung deſſelben nur in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit haben will. Die Natur, ſagt er, weiſt auf einen ſtarren, unvollkommnen Geiſt hin, der keine Allmacht beſitzt, da er den Gegenſatz der Materie, die blinde, zerſtörende Kraft der

*) Apol. c. XVII. cf. Neander, das Eine u. das Mannigfaltige im Chriſtenthum. S. 9.

**) Tertullian. adv. Marcion. libb. V. Irenaei adv. haer. I, 27. (Pseudo-) Origenes de recta in Deum fide. ed. J. R. Wetstein, Bas. 1674. Hippolyti ἔλεγχος κατὰ πασ. αἱρέσ. VII, 29. seq. Epiphanii haeres. Glaubensbekenntniß des Marcion aus dem Armeniſchen des Erzb. Eznig (5. Jahrh.) in Illgens Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1834, 1. A. Hahn, de gnosi Marcionis. Regiom. 1820. 21. 4. (Progr.)

bar bezieht sich Clemens auf Lehren philosophischer Schulen das Verhältniß des Absoluten zum Bedingten, des Unmittelbaren Mittelbaren. Vielleicht schwebte ihm dabei eine Stelle des Aristoteles vor*). Er verwechselt dabei offenbar zwei Ideen, die verschied Gebieten angehören, nämlich die Idee des logisch Absoluten, w nach der Lehre der Alten nicht durch die Wissenschaft vermittelt könne, mit der Idee eines lebendigen Gottes, die dem religiösen wußtsein angehört. Er verbindet mit der Idee eines unbedingten nunftprinzipes ein Element, was sich bei ihm aus dem Christent gebildet hatte. Auf das Unverleugbare des Gottesbewußtseins er auch hin, wenn er sagt, daß es in allen Menschen einen Au Gottes gebe, vermöge dessen sie auch wider ihren Willen den ein ewigen Gott bekennen müßten**). Origenes rechnet die Idee Einem Gott zu den dem Bewußtsein der ganzen Menschheit ger samen Ideen***). Er betrachtet die Anlage des Gottesbewußt im Menschen als einen Beweis der Gottesverwandtschaft.

Tertullian ist ein Gegner der Philosophie, aber auc drückt sich aus der Fülle des religiösen Bewußtseins stark übe Unverleugbarkeit Gottes aus; er rechnet es zu dem Wesen G daß er eben so wenig verleugnet, als begriffen werden kann. A Kirchenlehrer stellten aus der alten Litteratur die Hinweisungen au Einheit Gottes zusammen, um die Heiden von ihrem eigenen S punkte aus zu schlagen, wobei man sich freilich oft durch apokryph Stellen, die besonders von Juden untergeschoben waren, täuschen Ein solcher Versuch ist das dem Justinus zugeschriebene Buch: μοναρχίας. Einen ganz andern Weg wählte Tertullian. Er

---

εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω, ὅτι καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι. — — Ἡ οὖν ἐφικέσθαι μόνη οἱόντε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς. V. p. 588: Λείπεται θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἀγνωστὸν νοεῖν.

*) Aristot. Ethic. Magn. I. p. 1197, ed. Bekker: Ἡ μὲν γὰρ ἐπιστ τῶν μετ' ἀποδείξεων ὄντων ἐστίν, αἱ δὲ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ὥστ' οὐ εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νοῦς.

**) Protrept. p. 45: Πᾶσιν γὰρ ἁπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή. Ο χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι θεὸν, ἀνώλεθρον ἀγέννητον.

***) c. Cels. I, 4. die κοιναὶ ἔννοιαι. Dann fährt er fort: δι οὐδὲν θαυμαστὸν, τὸν αὐτὸν θεὸν, ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν τοῦ σωτῆρος, ἐγκατεσπαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς.

geneigt, Wiſſenſchaft und Kunſt als Verfälſchung des Urſprünglichen im Menſchen anzuſehn und berief ſich vielmehr auf die unwillkürlichen Zeugniſſe im gewöhnlichen Leben der Menſchen, welche mit der polytheiſtiſchen Religion im Streit ſeien. Er nennt dieß die eruptiones animae naturaliter christianae, den sensus publicus, die urſprüngliche Ausſtattung der Seele, welche, obgleich durch die Begierden befangen, durch falſche Erziehung eingekerkert, den falſchen Göttern dienend, doch, wenn ſie aus dem Schlaf erwacht, Gott nennt, und ſie ſchaut dann nicht zum Capitol, ſondern zum Himmel auf*). Er verfaßte eine eigene kleine Schrift: de testimonio animae naturaliter christianae.

Dieſe Ideen hatte er zu entwickeln im Kampfe mit Marcion**). Er war dem Tertullian ähnlich in dem ſchroffen, feurigen Gemüth, dem Vorherrſchen des Gefühls, in der abſtoßenden Richtung gegen das Vorchriſtliche, in dem Gegenſatze gegen die Natur und dem Beſtreben, ſich eine ganz neue Welt aus dem Chriſtenthum zu bilden. Doch Tertullian hatte den Geiſt des Evangeliums reiner aufgenommen und unter deſſen milderndem Einfluß auch Gott in der Natur und die urſprüngliche Offenbarung deſſelben in dem allgemeinen Bewußtſein anerkannt. Marcion aber wurde in dem Dualismus gegen die Natur weiter geführt; weder ſie, noch die Geſchichte ſchien ihm etwas der Herrlichkeit des Chriſtenthums Aehnliches zu bieten; das Chriſtenthum trat daher plötzlich, ohne die Vorbereitung durch das alte Teſtament ein. Der ſtrenge, gerechte Gott des alten Teſtamentes iſt ein ganz andrer, als der des neuen, welcher der vollkommene, heilige, der Gott der Liebe iſt. Er verkennt dort, wie in der Natur, den noch verborgenen Gott, weil er die Offenbarung deſſelben nur in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit haben will. Die Natur, ſagt er, weiſt auf einen ſtarren, unvollkommnen Geiſt hin, der keine Allmacht beſitzt, da er den Gegenſatz der Materie, die blinde, zerſtörende Kraft der

*) Apol. c. XVII. cf. Neander, das Eine u. das Mannigfaltige im Chriſtenthum. S. 9.

**) Tertullian. adv. Marcion. libb. V. Irenaei adv. haer. I, 27. (Pseudo-) Origenes de recta in Deum fide. ed. J. R. Wetstein, Bas. 1674. Hippolyti ἔλεγχος κατὰ πασ. αἱρέσ. VII, 29. seq. Epiphanii haeres. Glaubensbekenntniß des Marcion aus dem Armeniſchen des Erzb. Eſnig (5. Jahrh.) in Illgens Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1834, 1. A. Hahn, de gnosi Marcionis. Regiom. 1820. 21. 4. (Progr.)

Natur nicht zu überwinden vermag. So war auch im menſchlichen Geiſt früher nichts dem Gott des Chriſtenthums Analoges. Ein Geſchöpf des Demiurgos, hatte die Seele keine Idee der Heiligkeit und Liebe; erſt vom Chriſtenthum geht ein ganz neues Leben aus. Marcion iſt mithin ein Leugner alles urſprünglichen Gottesbewußtſeins und aller natürlichen Religion. Es giebt für ihn nur ein chriſtliches Bewußtſein, das plötzlich und auf einmal eintritt und ſich entwickelt. Dagegen nun ſagt Tertullian, die urſprüngliche Mitgift des Gottesbewußtſeins vertheidigend: Gott kann nicht verborgen ſein; er muß immer vernommen werden und ſich offenbaren. Alles, was wir ſind und worin wir ſind, iſt Zeugniß von ihm. Ein Gott, welcher erſt bewieſen werden müßte, wäre nicht der wahre Gott*).

Diejenigen Gnoſtiker, welche nicht wie Marcion den Demiurgos als ein dem höchſten Gott feindliches, ſondern nur als ein beſchränktes und Gott untergeordnetes Weſen auffaßten, konnten ſagen, daß dem Bewußtſein der höheren Naturen ſchon immer die Idee des Einen Gottes zu Grunde lag. So beruft ſich Valentinus in ſeiner Homilie: περὶ φίλων auf die ins Herz geſchriebenen Geſetze**).

2. Gottes Weſen und Eigenſchaften.

Wir gehn nun über zur weitern Entwicklung und nähern Beſtimmung der Gottesidee. Das Chriſtenthum hatte hier zwei entgegengeſetzte Richtungen zu bekämpfen, einmal den ſinnlichen Anthropomorphismus, welcher Gott nicht als reinen Geiſt auffaßt, ſondern Begriffe von der Sinnlichkeit auf Gott überträgt. Dieſe Betrachtungsweiſe war im heidniſchen Alterthum das Gewöhnliche, da das religiöſe Bewußtſein durch die Naturreligion überhaupt zur Sinnlichkeit herabgezogen wurde. Vermochten doch ſelbſt die Stoiker nicht, ſich zu dem Begriff eines reinen Geiſtes zu erheben. Dieſes, wie Anderes, was erſt durch das Chriſtenthum gewirkt worden iſt, erſcheint jetzt als etwas für den Geiſt Natürliches. Man erkennt aus den Bemerkungen des Origenes, wie ſehr noch zu ſeiner Zeit die aus dem frühern Standpunkt herrührende Richtung das Denken feſſelte***). Im

*) c. Marc. I, 9. 10: nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit; semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonia, totum hoc, quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante.

**) Clem. Strom. VI, p. 641.

***) in ev. Joann. c. IV. v. 24: πνεῦμα ὁ θεός etc. T. XIII, § 21 ff.

udenthum hätte zwar der theiſtiſche Standpunkt, die Erhebung
ber die Naturanſchauung, die Lehren des alten Teſtamentes von den
öttlichen Eigenſchaften zu einer reineren Anſchauungsweiſe führen kön-
en, aber die ſinnliche wurde durch das Haften am Buchſtaben beför-
ert; die bildlichen Darſtellungen des alten Teſtamentes demgemäß ver-
ehend, dachte man ſich Gott in menſchlicher Geſtalt als ein räumlich
usgedehntes Weſen. — Dem entgegen wollte eine andere Richtung
en roh ſinnlichen Anthropomorphismus beſeitigen, verfiel aber in ein-
itige Abſtraction und Spiritualismus, ſetzte die Lehre von einem lo-
iſch Abſoluten an die Stelle der Idee des lebendigen Gottes. Dieß
ilt von dem Ὄν der Neoplatoniker, aber auch Philo kam im
ampf gegen jene fleiſchliche Richtung zu einer ſolchen Verflüchtigung
es Gottesbewußtſeins.

Zwiſchen dieſe Extreme geſtellt, ſollte das Chriſtenthum nun von
iner Seite die Idee Gottes als eines Geiſtes befördern, von der an-
ern einen religiöſen Realismus in das Leben einführen. Es bewirkte
ie Vergeiſtigung nicht dadurch, daß es einzelne fertige Begriffe von
em Weſen Gottes mittheilte; dieß würde nichts geholfen haben; denn
olche Ideen ſetzten, um verſtanden zu werden, ſchon einen neuen Sinn,
ine höhere Stufe der geiſtigen Entwicklung voraus. Selbſt das klare
Wort: „Gott iſt ein Geiſt", wurde nicht verſtanden, da die an ſinn-
iche Vorſtellungen gewöhnten Menſchen ſelbſt den Geiſt, wie Orige-
es ſagt, nur als einen Körper von höherer und feinerer Art vorſtell-
en*). Das Chriſtenthum ſollte dem Geiſte einen Anſtoß geben, aus
ich die geiſtige Gottesidee zu entwickeln, und ihn erziehen. Dieß ge-
chah durch die neue Richtung des religiöſen Geiſtes von der Erlöſung
us, durch die Abgezogenheit von der Naturanſchauung, die Offenba-
ung Gottes in dem Leben Chriſti, durch die Vergeiſtigung und neue
Anregung der ganzen Denkfähigkeit. Wir dürfen daher in dieſer Pe-
iode des allmähligen Läuterungsprozeſſes da, wo wir ſinnliche Vorſtel-
ungen von Gott finden, nicht gleich auf einen überhaupt nur ſinnli-
hen Standpunkt ſchließen, ſondern wir werden damit oft eine große
Innigkeit und Fülle des Gottesbewußtſeins verbunden ſehn. Im Ge-
enſatz gegen die Verflüchtigung der Gottesidee konnte die ſinnliche
Auffaſſung ein relatives Recht haben, ſofern darin ein religiöſer Rea-
ismus war, der ſich nur noch nicht losmachen konnte von den ſinn-

*) A. a. O.

lichen Formen. So bekämpfen die clementiniſchen Homilien diejenigen, welche Gott unter dem Vorwande, ihn zu verherrlichen, formlos denken. Es wird behauptet, daß man auf einen ſolchen Gott ſich nicht ſtützen, nicht zu ihm beten könne*).

Die roheſte Form des Anthropomorphismus ſtellte, von dem mißverſtandenen Begriff des Bildes Gottes in der Geneſis ausgehend, Gott als Menſchen per eminentiam vor; dahin gehört Melito von Sardes im zweiten Jahrhundert, welcher ein Buch verfaßte: *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ***), was nicht, wie Einige meinen, von der Menſchwerdung Gottes, ſondern von der Körperlichkeit der ſinnlich gedachten Menſchengeſtalt Gottes, wie Origenes bezeugt, handelte***). Etwas feiner iſt die andre Form, wonach man Gott als ein ätheriſches Lichtweſen dachte. Hieher ſind die clementiniſchen Homilien, jedoch auch Tertullian zu rechnen. Dieſer, obgleich ein tiefes und gereinigtes religiöſes Gemüth, ſagt doch: wer ſollte leugnen, daß Gott ein Körper ſei, obgleich er Geiſt iſt?†) Er behauptet, es gebe nichts Unkörperliches, als was nicht iſt††). Der Geiſt ſei ein Körper von beſonderer Beſchaffenheit†††). Zwar hat man ihn ent-

---

*) Homil. XVII, 11: *τινὲς δὲ τῆς ἀληθείας ἀλλότριοι ὄντες, — προφάσει δοξολογίας ἀσχημάτιστον αὐτὸν λέγουσιν, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὢν μηδενὶ ὁρατὸς ᾖ, ὅπως μὴ περιπόθητος γένηται· νοῦς γὰρ εἶδος οὐχ ὁρῶν θεοῦ κενός ἐστιν αὐτοῦ· πῶς δὲ καὶ εὔχεταί τις οὐκ ἔχων, πρός τίνα καταφυγῇ, εἰς τίνα ἐρείσῃ; ἀντιτυπίαν γὰρ οὐκ ἔχων ἐς κενὸν ἐξαφρεύεται.*

**) bei Euseb h. e. IV, 26. Orig. in Gen. opp. T. II, p. 25.

***) Unter dem Namen des Melito von Sardes findet ſich eine Apologie in ſyriſcher Sprache, von Cureton in ſ. Spicilegium Syriacum, Lond. 1855 herausgegeben, u. demſelben Autor beigelegt. Sie iſt nicht identiſch mit derjenigen, aus welcher Euseb. h. e. IV, 23 ein Bruchſtück mittheilt; ſie enthält auch keine anthropomorphiſchen Vorſtellungen von Gott, ſondern ſetzt eine geiſtigere Betrachtungsweiſe des Verfaſſers voraus. Dieſer iſt überhaupt nicht Melito, ſondern nach mehreren Andeutungen ein Schriftſteller in Syrien oder deſſen Nachbarſchaft, u. der von ihm angeredete Kaiſer Antoninus iſt vermuthlich Caracalla, ſo daß die Abfaſſung in den Anfang des dritten Jahrhunderts fällt. Vgl. Jacobi, deutſche Zeitſchr. f. chr. Wiſſenſchaft u. chr. Leben v. Müller, Neander u. Nitzſch. 1856. Nr. 14. Ueber Melito im Allgemeinen, Piper, th. Stud. u. Krit. 1838. 1. (J.)

†) adv. Praxeam c. VII.

††) de carne Chr. XI: omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.

†††) adv. Prax. VII: spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

schuldigen wollen, als habe ihm nur ein andres Wort gefehlt, um das reale Dasein zu bezeichnen. Dieß ist aber sicher unbegründet; die Irrthümer des Denkens und der Sprache fallen hier genau zusammen. Tertullian mit seinem lebendigen religiösen Gefühl und seinem derbhaften Realismus wußte die Begriffe von Realität und Körperlichkeit nicht zu trennen. Aehnliche Vorstellungen bemerken wir bei Lactantius, welcher diejenigen bestreitet, die Gott Gestalt und Affekte absprechen*). Wenn wir in Schriftstellern dieser Zeit lesen, Gott sei sine corpore, so folgt daraus noch nicht, daß sie ihn als ein rein geistiges Wesen aufgefaßt hätten, sondern es ist möglich, daß sie nur den Gegensatz gegen den irdischen Körper bezeichnen wollen.

Die Entwicklung der christlichen Lehre wirkte dieser sinnlichen Richtung zwiefach entgegen, theils mittelbar durch den Einfluß des Christenthums auf die ganze Denkweise, theils unmittelbar durch die schon früher vorhandene philosophische Bildung. In der ersten Weise wirkte die neue Richtung vom Natürlichen zum Ethischen, wofür besonders die Kirchenlehrer von einem praktischen, nüchternen religiösen Standpunkte thätig waren. Unter ihnen ist Irenäus auszuzeichnen, dessen besonnener, religiöser Geist die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens anerkannte. Er fordert auf, sich durch die Andacht zu Gott zu erheben, und sagt, man müsse sein Augenmerk auf das richten, was in der Bibel über das Verhältniß Gottes zu den Menschen gesagt sei, und sich durch die Liebe zu ihm erheben. Er bekämpft die sinnlichen Phantasmen der Gnostiker und leitet ihre Irrthümer daraus ab, daß sie von Gott aussagten, was nur auf ein veränderliches Wesen passe; alles, was wir von Gott prädiciren, sei nur Bild. Zwar die Liebe drückt sich so aus, aber sie hat etwas Tieferes dabei im Gefühl, als was in den Worten bezeichnet wird**). Dieß mußte dazu führen, daß man sich des Unterschiedes zwischen Bild und Sache bewußt wurde.

*) de ira Dei c. 2: — — a philosophis irretiti et falsis argumentationibus capti aliter de unica illa majestate sentiunt, quam veritas habet, qui aut figuram negant habere ullam Deum, aut nullo affectu commoveri putant: quia sit omnis affectus imbecillitatis, quae in Deo nulla est.

**) adv. haer. II, 13, 3. 4: Est autem et super haec et propter haec inenarrabilis. Sensus enim capax omnium bene et recte dicetur, sed non similis hominum sensui; et lumen rectissime dicetur, sed nihil simile ei, quod est secundum nos, lumini. Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium pater hominum pusillitati; et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem.

bar bezieht ſich Clemens auf Lehren philoſophiſcher Schulen über das Verhältniß des Abſoluten zum Bedingten, des Unmittelbaren zum Mittelbaren. Vielleicht ſchwebte ihm dabei eine Stelle des Ariſtoteles vor*). Er verwechſelt dabei offenbar zwei Ideen, die verſchiedenen Gebieten angehören, nämlich die Idee des logiſch Abſoluten, welche nach der Lehre der Alten nicht durch die Wiſſenſchaft vermittelt ſein könne, mit der Idee eines lebendigen Gottes, die dem religiöſen Bewußtſein angehört. Er verbindet mit der Idee eines unbedingten Vernunftprinzipes ein Element, was ſich bei ihm aus dem Chriſtenthum gebildet hatte. Auf das Unverleugbare des Gottesbewußtſeins weiſt er auch hin, wenn er ſagt, daß es in allen Menſchen einen Ausfluß Gottes gebe, vermöge deſſen ſie auch wider ihren Willen den einigen, ewigen Gott bekennen müßten**). Origenes rechnet die Idee von Einem Gott zu den dem Bewußtſein der ganzen Menſchheit gemeinſamen Ideen***). Er betrachtet die Anlage des Gottesbewußtſeins im Menſchen als einen Beweis der Gottesverwandtſchaft.

Tertullian iſt ein Gegner der Philoſophie, aber auch er drückt ſich aus der Fülle des religiöſen Bewußtſeins ſtark über die Unverleugbarkeit Gottes aus; er rechnet es zu dem Weſen Gottes, daß er eben ſo wenig verleugnet, als begriffen werden kann. Andere Kirchenlehrer ſtellten aus der alten Litteratur die Hinweiſungen auf die Einheit Gottes zuſammen, um die Heiden von ihrem eigenen Standpunkte aus zu ſchlagen, wobei man ſich freilich oft durch apokryphiſche Stellen, die beſonders von Juden untergeſchoben waren, täuſchen ließ. Ein ſolcher Verſuch iſt das dem Juſtinus zugeſchriebene Buch: *περὶ μοναρχίας*. Einen ganz andern Weg wählte Tertullian. Er war

---

εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω, ὅτι καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι. — — Πίστις οὖν ἐφικέσθαι μόνη οἷόντε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς. V. p. 588: *Λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἀγνωστὸν νοεῖν.*

*) Aristot. Ethic. Magn. I. p. 1197, ed. Bekker: *Ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεων ὄντων ἐστίν, αἱ δὲ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νοῦς.*

**) Protrept. p. 45: *Πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή. Οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον.*

***) c. Cels. I, 4. die *κοιναὶ ἔννοιαι*. Dann fährt er fort: *διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν, τὸν αὐτὸν θεὸν, ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ σωτῆρος, ἐγκατεσπαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς.*

geneigt, Wiſſenſchaft und Kunſt als Verfälſchung des Urſprünglichen im Menſchen anzuſehn und berief ſich vielmehr auf die unwillkürlichen Zeugniſſe im gewöhnlichen Leben der Menſchen, welche mit der polytheiſtiſchen Religion im Streit ſeien. Er nennt dieß die eruptiones animae naturaliter christianae, den sensus publicus, die urſprüngliche Ausſtattung der Seele, welche, obgleich durch die Begierden befangen, durch falſche Erziehung eingekerkert, den falſchen Göttern dienend, doch, wenn ſie aus dem Schlaf erwacht, Gott nennt, und ſie ſchaut dann nicht zum Capitol, ſondern zum Himmel auf*). Er verfaßte eine eigene kleine Schrift: de testimonio animae naturaliter christianae.

Dieſe Ideen hatte er zu entwickeln im Kampfe mit Marcion**). Er war dem Tertullian ähnlich in dem ſchroffen, feurigen Gemüth, dem Vorherrſchen des Gefühls, in der abſtoßenden Richtung gegen das Vorchriſtliche, in dem Gegenſatze gegen die Natur und dem Beſtreben, ſich eine ganz neue Welt aus dem Chriſtenthum zu bilden. Doch Tertullian hatte den Geiſt des Evangeliums reiner aufgenommen und unter deſſen milderndem Einfluß auch Gott in der Natur und die urſprüngliche Offenbarung deſſelben in dem allgemeinen Bewußtſein anerkannt. Marcion aber wurde in dem Dualismus gegen die Natur weiter geführt; weder ſie, noch die Geſchichte ſchien ihm etwas der Herrlichkeit des Chriſtenthums Aehnliches zu bieten; das Chriſtenthum trat daher plötzlich, ohne die Vorbereitung durch das alte Teſtament ein. Der ſtrenge, gerechte Gott des alten Teſtamentes iſt ein ganz andrer, als der des neuen, welcher der vollkommene, heilige, der Gott der Liebe iſt. Er verkennt dort, wie in der Natur, den noch verborgenen Gott, weil er die Offenbarung deſſelben nur in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit haben will. Die Natur, ſagt er, weiſt auf einen ſtarren, unvollkommnen Geiſt hin, der keine Allmacht beſitzt, da er den Gegenſatz der Materie, die blinde, zerſtörende Kraft der

*) Apol. c. XVII. cf. Neander, das Eine u. das Mannigfaltige im Chriſtenthum. S. 9.

**) Tertullian. adv. Marcion. libb. V. Irenaei adv. haer. I, 27. (Pseudo-) Origenes de recta in Deum fide. ed. J. R. Wetstein, Bas. 1674. Hippolyti ἔλεγχος κατὰ πασ. αἱρέσ. VII, 29. seq. Epiphanii haeres. Glaubensbekenntniß des Marcion aus dem Armeniſchen des Erzb. Cönig (5. Jahrh.) in Allgem Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1834, 1. A. Hahn, de gnosi Marcionis. Regiom. 1820. 2L. 4. (Progr.)

Natur nicht zu überwinden vermag. So war auch im menſchlichen Geiſt früher nichts dem Gott des Chriſtenthums Analoges. Ein Geſchöpf des Demiurgos, hatte die Seele keine Idee der Heiligkeit und Liebe; erſt vom Chriſtenthum geht ein ganz neues Leben aus. Marcion iſt mithin ein Leugner alles urſprünglichen Gottesbewußtſeins und aller natürlichen Religion. Es giebt für ihn nur ein chriſtliches Bewußtſein, das plötzlich und auf einmal eintritt und ſich entwickelt. Dagegen nun ſagt Tertullian, die urſprüngliche Mitgift des Gottesbewußtſeins vertheidigend: Gott kann nicht verborgen ſein; er muß immer vernommen werden und ſich offenbaren. Alles, was wir ſind und worin wir ſind, iſt Zeugniß von ihm. Ein Gott, welcher erſt bewieſen werden müßte, wäre nicht der wahre Gott*).

Diejenigen Gnoſtiker, welche nicht wie Marcion den Demiurgos als ein dem höchſten Gott feindliches, ſondern nur als ein beſchränktes und Gott untergeordnetes Weſen auffaßten, konnten ſagen, daß dem Bewußtſein der höheren Naturen ſchon immer die Idee des Einen Gottes zu Grunde lag. So beruft ſich Valentinus in ſeiner Homilie: *περὶ φίλων* auf die ins Herz geſchriebenen Geſetze**).

2. Gottes Weſen und Eigenſchaften.

Wir gehn nun über zur weitern Entwicklung und nähern Beſtimmung der Gottesidee. Das Chriſtenthum hatte hier zwei entgegengeſetzte Richtungen zu bekämpfen, einmal den ſinnlichen Anthropomorphismus, welcher Gott nicht als reinen Geiſt auffaßt, ſondern Begriffe von der Sinnlichkeit auf Gott überträgt. Dieſe Betrachtungsweiſe war im heidniſchen Alterthum das Gewöhnliche, da das religiöſe Bewußtſein durch die Naturreligion überhaupt zur Sinnlichkeit herabgezogen wurde. Vermochten doch ſelbſt die Stoiker nicht, ſich zu dem Begriff eines reinen Geiſtes zu erheben. Dieſes, wie Anderes, was erſt durch das Chriſtenthum gewirkt worden iſt, erſcheint jetzt als etwas für den Geiſt Natürliches. Man erkennt aus den Bemerkungen des Origenes, wie ſehr noch zu ſeiner Zeit die aus dem frühern Standpunkt herrührende Richtung das Denken feſſelte***). Im

*) c. Marc. I, 9. 10: nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit; semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonia, totum hoc, quod sumus et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus, dum non ignoratur, alio adhuc probari laborante.

**) Clem. Strom. VI, p. 641.

***) in ev. Joann. c. IV. v. 24: *πνεῦμα ὁ θεός* etc. T. XIII, § 21 ff.

ıbenthum hätte zwar der theiſtiſche Standpunkt, die Erhebung
r die Naturanſchauung, die Lehren des alten Teſtamentes von den
tlichen Eigenſchaften zu einer reineren Anſchauungsweiſe führen kön-
ı, aber die ſinnliche wurde durch das Haften am Buchſtaben beför-
t; die bildlichen Darſtellungen des alten Teſtamentes demgemäß ver-
ɐend, dachte man ſich Gott in menſchlicher Geſtalt als ein räumlich
ɓgedehntes Weſen. — Dem entgegen wollte eine andere Richtung
ı roh ſinnlichen Anthropomorphismus beſeitigen, verfiel aber in ein-
ige Abſtraction und Spiritualismus, ſetzte die Lehre von einem lo-
ch Abſoluten an die Stelle der Idee des lebendigen Gottes. Dieß
t von dem Τὸν der Neoplatoniker, aber auch Philo kam im
mpf gegen jene fleiſchliche Richtung zu einer ſolchen Verflüchtigung
ɜ Gottesbewußtſeins.

Zwiſchen dieſe Extreme geſtellt, ſollte das Chriſtenthum nun von
er Seite die Idee Gottes als eines Geiſtes befördern, von der an-
n einen religiöſen Realismus in das Leben einführen. Es bewirkte
Vergeiſtigung nicht dadurch, daß es einzelne fertige Begriffe von
n Weſen Gottes mittheilte; dieß würde nichts geholfen haben; denn
che Ideen ſetzten, um verſtanden zu werden, ſchon einen neuen Sinn,
e höhere Stufe der geiſtigen Entwicklung voraus. Selbſt das klare
ort: „Gott iſt ein Geiſt", wurde nicht verſtanden, da die an ſinn-
ɟe Vorſtellungen gewöhnten Menſchen ſelbſt den Geiſt, wie Origes ſagt, nur als einen Körper von höherer und feinerer Art vorſtell- *). Das Chriſtenthum ſollte dem Geiſte einen Anſtoß geben, aus) die geiſtige Gottesidee zu entwickeln, und ihn erziehen. Dieß ge-
ah durch die neue Richtung des religiöſen Geiſtes von der Erlöſung
s, durch die Abgezogenheit von der Naturanſchauung, die Offenba-
ag Gottes in dem Leben Chriſti, durch die Vergeiſtigung und neue
ıregung der ganzen Denkfähigkeit. Wir dürfen daher in dieſer Pe-
de des allmähligen Läuterungsprozeſſes da, wo wir ſinnliche Vorſtel-
ıgen von Gott finden, nicht gleich auf einen überhaupt nur ſinnli-
ı Standpunkt ſchließen, ſondern wir werden damit oft eine große
nigkeit und Fülle des Gottesbewußtſeins verbunden ſehn. Im Ge-
ſatz gegen die Verflüchtigung der Gottesidee konnte die ſinnliche
ıffaſſung ein relatives Recht haben, ſofern darin ein religiöſer Rea-
mus war, der ſich nur noch nicht losmachen konnte von den ſinn-

*) A. a. O.

lichen Formen. So bekämpfen die clementiniſchen Homilien diejenigen, welche Gott unter dem Vorwande, ihn zu verherrlichen, formlos denken. Es wird behauptet, daß man auf einen ſolchen Gott ſich nicht ſtützen, nicht zu ihm beten könne*).

Die roheſte Form des Anthropomorphismus ſtellte, von dem mißverſtandenen Begriff des Bildes Gottes in der Geneſis ausgehend, Gott als Menſchen per eminentiam vor; dahin gehört Melito von Sardes im zweiten Jahrhundert, welcher ein Buch verfaßte: *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ***), was nicht, wie Einige meinen, von der Menſchwerdung Gottes, ſondern von der Körperlichkeit der ſinnlich gedachten Menſchengeſtalt Gottes, wie Origenes bezeugt, handelte***). Etwas feiner iſt die andre Form, wonach man Gott als ein ätheriſches Lichtweſen dachte. Hieher ſind die clementiniſchen Homilien, jedoch auch Tertullian zu rechnen. Dieſer, obgleich ein tiefes und gereinigtes religiöſes Gemüth, ſagt doch: wer ſollte leugnen, daß Gott ein Körper ſei, obgleich er Geiſt iſt?†) Er behauptet, es gebe nichts Unkörperliches, als was nicht iſt††). Der Geiſt ſei ein Körper von beſonderer Beſchaffenheit†††). Zwar hat man ihn ent-

*) Homil. XVII, 11: *τινὲς δὲ τῆς ἀληθείας ἀλλότριοι ὄντες, — προφάσει δοξολογίας ἀσχημάτιστον αὐτὸν λέγουσιν, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀνείδεος ὢν μηδενὶ ὁρατὸς ᾖ, ὅπως μὴ περιπόθητος γένηται· νοῦς γὰρ εἶδος οὐχ ὁρῶν θεοῦ κενός ἐστιν αὐτοῦ· πῶς δὲ καὶ εὔχεταί τις οὐκ ἔχων, πρός τίνα καταφυγῇ, εἰς τίνα ἐρείσῃ; ἀντιτυπίαν γὰρ οὐκ ἔχων ἐς κενὸν ἐκφερεύεται.*

**) bei Euseb h. e. IV, 26. Orig. in Gen. opp. T. II, p. 25.

***) Unter dem Namen des Melito von Sardes findet ſich eine Apologie in ſyriſcher Sprache, von Cureton in ſ. Spicilegium Syriacum, Lond. 1855 herausgegeben, u. demſelben Autor beigelegt. Sie iſt nicht identiſch mit derjenigen, aus welcher Euseb. h. e. IV, 23 ein Bruchſtück mittheilt; ſie enthält auch keine anthropomorphiſchen Vorſtellungen von Gott, ſondern ſetzt eine geiſtigere Betrachtungsweiſe des Verfaſſers voraus. Dieſer iſt überhaupt nicht Melito, ſondern nach mehreren Andeutungen ein Schriftſteller in Syrien oder deſſen Nachbarſchaft, u. der von ihm angeredete Kaiſer Antoninus iſt vermuthlich Caracalla, ſo daß die Abfaſſung in den Anfang des dritten Jahrhunderts fällt. Vgl. Jacobi, deutſche Zeitſchr. f. chr. Wiſſenſchaft u. chr. Leben v. Müller, Neander u. Nitzſch. 1856. Nr. 14. Ueber Melito im Allgemeinen, Piper, th. Stud. u. Krit. 1838. 1. (Z.)

†) adv. Praxeam c. VII.

††) de carne Chr. XI: omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.

†††) adv. Prax. VII: spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

uldigen wollen, als habe ihm nur ein andres Wort gefehlt, um das ale Daſein zu bezeichnen. Dieß iſt aber ſicher unbegründet; die rthümer des Denkens und der Sprache fallen hier genau zuſammen. ertullian mit ſeinem lebendigen religiöſen Gefühl und ſeinem rnhaften Realismus wußte die Begriffe von Realität und Körperchkeit nicht zu trennen. Aehnliche Vorſtellungen bemerken wir bei actantius, welcher diejenigen beſtreitet, die Gott Geſtalt und Afkte abſprechen*). Wenn wir in Schriftſtellern dieſer Zeit leſen, Gott i sine corpore, ſo folgt daraus noch nicht, daß ſie ihn als ein rein iſtiges Weſen aufgefaßt hätten, ſondern es iſt möglich, daß ſie nur en Gegenſatz gegen den irdiſchen Körper bezeichnen wollen.

Die Entwicklung der chriſtlichen Lehre wirkte dieſer ſinnlichen ichtung zwiefach entgegen, theils mittelbar durch den Einfluß des hriſtenthums auf die ganze Denkweiſe, theils unmittelbar durch die hon früher vorhandene philoſophiſche Bildung. In der erſten Weiſe irkte die neue Richtung vom Natürlichen zum Ethiſchen, wofür beonders die Kirchenlehrer von einem praktiſchen, nüchternen religiöſen tandpunkte thätig waren. Unter ihnen iſt Irenäus auszuzeichnen, ſſen beſonnener, religiöſer Geiſt die Unbegreiflichkeit des göttlichen eſens anerkannte. Er fordert auf, ſich durch die Andacht zu Gott erheben, und ſagt, man müſſe ſein Augenmerk auf das richten, was der Bibel über das Verhältniß Gottes zu den Menſchen geſagt ſei, b ſich durch die Liebe zu ihm erheben. Er bekämpft die ſinnlichen hantasmen der Gnoſtiker und leitet ihre Irrthümer daraus ab, daß von Gott ausſagten, was nur auf ein veränderliches Weſen paſſe; les, was wir von Gott prädiciren, ſei nur Bild. Zwar die Liebe ückt ſich ſo aus, aber ſie hat etwas Tieferes dabei im Gefühl, als as in den Worten bezeichnet wird**). Dieß mußte dazu führen, daß an ſich des Unterſchiedes zwiſchen Bild und Sache bewußt wurde.

*) de ira Dei c. 2: — — a philosophis irretiti et falsis argumentationibus capti aliter de unica illa majestate sentiunt, quam veritas habet, qui aut figuram negant habere ullam Deum, aut nullo affectu commoveri putant: quia sit omnis affectus imbecillitatis, quae in Deo nulla est.

**) adv. haer. II, 13, 3. 4: Est autem et super haec et propter haec admirabilis. Sensus enim capax omnium bene et recte dicetur, sed non similis omnium sensui; et lumen rectissime dicetur, sed nihil simile ei, quod est secundum nos, lumini. Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium pater hominum pusillitati; et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem.

Daſſelbe hebt Novatian hervor. Er bezeichnet Gott als den ſeinem Weſen nach Unbegreiflichen, der allein wiſſe, was er ſei; der menſchliche Geiſt empfinde mehr, als er auszudrücken vermöge, was Gott ſei *). Er bemerkt, Chriſtus habe zwar anthropomorphiſche Bilder von Gott gebraucht, aber weniger, als das alte Teſtament, um den Geiſt zu einer höhern Betrachtung zu führen **).

Unter denen, die von einem philoſophiſcher gebildeten Standpunkte die ſinnliche Auffaſſung bekämpften, ragen die Alexandriner, beſonders Origenes, hervor. Er zeigt, in welche Widerſprüche ſich die verwickeln, welche die bildlichen Bezeichnungen Gottes im alten Teſtamente buchſtäblich nehmen ***). In der Erklärung der Worte: Gott iſt ein Geiſt †), beſtreitet er ſowohl die ältern Philoſophen, welche ſich Gott nicht als reinen Geiſt gedacht hatten, als auch die Chriſten, welche die Ausdrücke: Geiſt, Licht und ähnliche ſinnlich auffaßten. Er ſetzte auseinander, daß Gott die Körperwelt nicht ſchaffen und regieren könne, wenn er nicht von ihr verſchieden wäre; er würde dann wie jeder Körper zuſammengeſetzt und daher der Veränderung und Auflöſung unterworfen ſein. Vorzüglich deutlich ſpricht er ſich in dem Buch περὶ ἀρχῶν aus. Das Wort ἀσώματος, welches die Philoſophen von Gott gebrauchen, werde nicht in der heiligen Schrift gefunden. Aber durch die bibliſchen Ausdrücke ſei doch die Sache ſelbſt vorausgeſetzt, und zwar gelte nicht der Gebrauch, den das Wort im gewöhnlichen Leben habe, wo man feinere Körper damit bezeichne, ſondern die Beziehung auf den reinen Geiſt ††). Beſonders leicht gerieth man in ſinnliche Vorſtellungen, wenn man die Worte ſuchte, um das lebendige Gefühl der göttlichen Allgegenwart auszudrücken. Gegen ſolchen Irrthum ſtreitet Clemens, indem er ſagt, daß Gott

*) regul. fid. c. 6.

**) Geiſtigere Vorſtellungen zeigt auch Hippolytus, und zwar mit Spuren platoniſcher Einwirkung: τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις. ἔλεγχος X, 33. p. 385 ed. Miller. (J.)

***) in Genes. opp. T. II, p. 25.

†) in Joann. T. XIII, §. 21.

††) l. l. I, 1 intro. c. 8, 9: in consuetudine vero hominum omne quod tale non fuerit, incorporeum simplicioribus vel imperitioribus nominatur: velut si quis aërem istum quo fruimur, incorporeum dicat, quandoquidem non est tale corpus, ut comprehendi ac teneri possit urgentique resistere. Quaeremus tamen si vel alio nomine res ipsa quam Graeci philosophi ἀσώματον, id est incorporeum, dicunt, in scripturis sanctis invenitur. cf. c. 1.

m Raum und alle Zeit erhaben ſei*). Ebenſo wendet ſich auch
ies gegen die Lehre der Stoiker von einer Allverbreitung des
n Weſens und ſetzt an die Stelle die göttliche Kraft, die alles
**). Die Kirchenlehrer vermieden dabei den Abweg der deiſti-
uffaſſung, welcher das lebendige Bewußtſein göttlicher Allge-
irt fehlt und die unmittelbare Beziehung Gottes zur Welt ent-
t.

on dem Anthropomorphismus iſt der Anthropopathismus
rſcheiden, diejenige Auffaſſung göttlicher Eigenſchaften, welche
logie Gottes zu dem menſchlichen Geiſte zu Grunde legt. Dieß
nd für ſich nicht falſch; denn wir vermögen Gott nur zu den-
das Urbild unſeres Geiſtes, und die Gottesidee verliert ihre
keit für uns, wenn wir uns von dieſer Analogie losmachen.
thropomorphismus ſollte durch das Chriſtenthum verdrängt, der
opathismus aber nicht verdrängt, ſondern vergeiſtigt und ver-
rden. Fallen ſollte nur das Falſche daran, die Rohheit, welche
che Affecte (πάθη) und Mängel auf Gott übertrug, indem ſie
er Verwandtſchaft nicht die Erhabenheit des göttlichen Weſens
. Das Chriſtenthum mußte alſo unterſcheiden lehren, was aus
bung der Sünde herrührt, und das, worin die wahre Analogie
und des Menſchen beſteht. Im Heidenthum herrſchte jener
Anthropopathismus, da der Polytheismus in den Göttern die
ſe menſchlicher Eigenſchaften vollzog, und zwar nicht allein der
n, ſondern auch der Lüſte; daneben die Vergötterung von
ßerungen der Natur. Unter den gewöhnlichen Juden von
jem Sinn fand ſich eine entſprechende Rohheit in den Vorſtel-
von den göttlichen Eigenſchaften, indem die Allmacht als un-
kte Willkür, die Strafgerechtigkeit ganz analog dem menſchli-
rn vorgeſtellt wurde. Philo bekämpfte dieſe Richtung von
philoſophirenden Standpunkte; aber der Neoplatonismus,
im Gegenſatz gegen das Anthropopathiſche Gott als das ab-
Ov dachte, das Höchſte, Einfache, die Negation alles Beſtimm-
hrte nun den Philo zu einer ähnlichen Abſtraction, obgleich

*) strom. II, p. 361. A: οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ ἢ τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ
ἀ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος· διὸ οὐδ' ἐν μέρει
ιναί ποτε· οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος· ἢ κατ' ὁρισμόν
κατ' ἀποτομήν.

**) c. Cels. VI, S. 71.

andrerseits der Theismus des alten Testamentes bei ihm eine Reaction ausübte.

Auch hier hatte der christliche Realismus die Aufgabe, sich zwischen den Extremen hindurchzuarbeiten. Das Christenthum beförderte den echten Anthropopathismus durch das Bewußtsein vom Bilde Gottes im Menschen und seiner Verdunkelung, wie von seiner vollkommnen Darstellung in Christo, wodurch man das Urbild in seiner Erhabenheit kennen lernte; in der Erlösung stellten sich die Eigenschaften der göttlichen Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe in ihrem Zusammenhange dar. So war auf der einen Seite die Realität der Gottesidee, andrerseits ihre Verklärung nach der Analogie des wieder hergestellten Bildes Gottes in dem Menschen, dem verwirklichten Ideal der Menschheit in Christo gegeben. Von den Juden ging ein roher Anthropopathismus zu den Christen über. Es gab solche, welche von Gott Dinge glaubten, die man den grausamsten Menschen nicht zutrauen sollte. Dadurch wurde das andere Extrem einer Verflüchtigung der Gottesidee befördert*). So bildete sich die eigenthümliche Auffassung der Gnostiker.

Schon von dem vorchristlichen Heidenthum war der alttestamentliche Begriff von einem Zorn, einer Gerechtigkeit Gottes oft mißverstanden. Die rohe Auffassung der Juden konnte dieß befördern, aber der eigentliche Grund liegt tiefer, in dem eigenthümlichen religiösen Standpunkt des heidnischen Alterthums, welchen das alte Testament bestreitet. Was Heiligkeit, Zorn und Gerechtigkeit Gottes sei, konnte man nur bei dem richtigen Bewußtsein von der Sünde verstehn, von dem streng ethischen Standpunkt, welcher zuerst und allein im alten Testamente gegeben war. Das Heidenthum, welches das Böse als eine Schwäche, als eine Naturnothwendigkeit ansah, vermochte jene tiefen Begriffe nicht zu würdigen. Zu einem solchen Mißverstande wurden auch die Gnostiker hingetrieben. Sie aber fanden im alten Testament nicht etwa falsche Vorstellungen von Gott, irrthümliche, menschliche Auffassungen desselben, sondern sie bezogen dieselben auf ein reales Wesen als wirkliches Prinzip, das von dem christlichen Gott verschieden sei. So kamen sie zu einem Dualismus in der Lehre von der Offenbarung und von Gottes Eigenschaften. Dem vollkommnen Gott schrieben sie die Liebe zu; er könne nur erlösen; der Demiurg dagegen sei ein gerechtes

*) Orig. περὶ ἀρχῶν l. IV, c. 8.

ſen, Liebe und Heiligkeit aber ihm fremd. Dieſe Trennung fand philoniſchen Ideen eine Anſchließung. Denn Philo ſagt oft: Gott raft nicht unmittelbar ſelbſt; von ihm kommt nur das Gute, die ſtrafe wird vollzogen durch dienende Geiſter, welche von Manchen für ott ſelbſt gehalten werden. Die Gnoſtiker trennten den Demiurgos ur noch weiter von Gott, indem ſie ihm allein die Gerechtigkeit beigten. Marcion kam durch die Ueberſpannung des chriſtlichen tandpunktes dazu, keine Vereinigung zwiſchen Liebe und Gerechtigkeit elten zu laſſen. Erfüllt von der Liebe Gottes, die ſich in der Erlöung offenbarte, ſchloß er die übrigen Prädikate von ihm aus. Gott äßt nur Segnungen ausgehn, an welchen die Erlöſten Theil nehmen; m die Uebrigen kümmert er ſich nicht, ſondern überläßt ſie dem Deiurgos.

Gegen dieſe dualiſtiſche Auffaſſung hatten die Kirchenlehrer den tandpunkt des alten Teſtamentes zu vertheidigen und die Verbindung wiſchen der Gerechtigkeit und Liebe Gottes nachzuweiſen. Der Kampf urde theils auf dem philoſophiſchen und idealiſtiſchen Standpunkt der lexandriner, theils auf dem des vorherrſchenden Realismus geführt.

Die Alexandriner ließen es ſich beſonders angelegen ſein, alle ohen Authropopathismen zu beſtreiten, aber es gelang ihnen nicht, as Reale und die ſinnliche Auffaſſung richtig von einander zu ſonern, daher ſie ſelbſt ſich zu einer Verflüchtigung der göttlichen Eigenhaften verführen ließen. Clemens leitet alle Irrthümer in der Auffaſſung des alten Teſtamentes aus dem ſinnlich buchſtäblichen Verſtändniß ab, indem man ſich das Weſen des über alle Affekte erhabenen Gottes nach menſchlicher Art vorſtelle. Die Propheten konnten uns Gott nicht ſchildern, wie er iſt, ſondern nur, wie wir ſinnliche Menſchen es verſtehn können*). Origenes erblickt ebenfalls im alten Teſtamente eine Herablaſſung Gottes zu der Schwäche der Menſchen. In der That ſei kein Zorn bei Gott, aber dem Böſen

*) Str. II, p. 391: *ἡμεῖς δὲ, ὡς ἔοικεν, οὐ παυόμεθα τὰ τοιαῦτα, σαρκικῶς νοοῦντες τὰς γραφὰς καὶ ἀπὸ τῶν ἡμετέρων παθῶν ἀναγόμενοι, τὸ βούλημα τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ, ὁμοίως τοῖς ἡμεδαποῖς κινήμασιν ἀπεκδεχόμενοι· ὡς δὲ ἡμεῖς ἀκοῦσαι δυνατοὶ, οὕτως ἔχειν ἀπὸ τοῦ παντοκράτορος ὑπολαμβάνοντες, ἀθέως πλανώμεθα· οὐ γὰρ ὡς ἔχει τὸ θεῖον, οὕτως οἷόν τε ἦν λέγεσθαι· ἀλλ' ὡς οἷόν τε ἦν ἐπαΐειν ἡμᾶς σαρκὶ πεπεδημένους, οὕτως ἡμῖν ἐλάλησαν οἱ προφῆται, συμπεριφερομένου σωτηρίως τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ τοῦ Κυρίου.*

müſſe Gott als zürnend erſcheinen wegen der Leiden, welche ihm ſeine Schlechtigkeit zuzieht*). Die Alexandriner beſtreiten die Selbſtändigkeit des Begriffes der göttlichen Strafgerechtigkeit und löſen ihn auf in den Begriff einer δικαιοσύνη σωτήριος, der erziehenden, beſſernden Liebe. Alle Strafen ſeien nur Beſſerungsmittel, von Gott geordnet, um die gefallenen Weſen zum Bewußtſein ihrer Entfremdung und zuletzt ſie alle zur Wiedervereinigung mit Gott zu führen**).

Den Uebergang zu dem realiſtiſchen Standpunkt bildet Irenäus, welcher die Strafe als etwas ſich von innen heraus Entwickelndes betrachtet, als etwas mit der Sünde ſelbſt Gegebenes. Er ſagt daher, Gott ſtrafe nicht unmittelbar, um zu ſtrafen, ſondern die Strafe ſei dasjenige, was aus der Sünde von ſelbſt folge; wie Gott die Quelle aller Seligkeit ſei und diejenigen, welche mit ihm in Gemeinſchaft ſtehn, alles Gute von ihm empfangen, ſo ſei die Entfremdung von ihm Quell der Strafe***). Wenn Tertullian, Novatian, Lactanz bei ihrem entſchiedneren Realismus zuweilen mißverſtändliche Ausdrücke gebrauchen, ſo behaupten ſie doch nicht minder, daß man bei Gott alles anders denken müſſe, als bei den Menſchen, daß er nichts thue aus Affekt der Natur, ſondern alles aus göttlicher Weisheit. Tertullian insbeſondre, der ſich am ausführlichſten mit dieſen Erörterungen beſchäftigt, vertheidigt gegen Marcion den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, indem er den nothwendigen Zuſammenhang der erlöſenden Liebe und Gerechtigkeit darthut. Setzt nicht, fragt er,

*) Homil. 18 in Jerem.

**) Orig. in Joann. I, § 40. Von der gnoſtiſchen Unterſcheidung zwiſchen dem θεὸς ἀγαθὸς und dem θεὸς δίκαιος: (τοῦτο δὲ) οἶμαι μετ' ἐξετάσεως ἀκριβοῦς βασανισθὲν δύνασθαι λέγεσθαι ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, τοῦ μὲν υἱοῦ τυγχάνοντος δικαιοσύνης, τοῦ δὲ πατρὸς τοὺς ἐν τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ υἱοῦ παιδευθέντας μετὰ τὴν Χριστοῦ βασιλείαν εὐεργετοῦντος.

***) adv. haer. V, 27, 1. 2: χωρισμὸς δὲ τοῦ θεοῦ, θάνατος· καὶ χωρισμὸς φωτὸς, σκότος· καὶ χωρισμὸς θεοῦ, ἀποβολὴ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν. Οἱ οὖν διὰ τῆς ἀποστασίας ἀποβαλόντες τὰ προειρημένα, ἅτε ἐστερημένοι πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἐν πάσῃ κολάσει καταγίνονται· τοῦ θεοῦ μὲν προηγητικῶς μὴ κολάζοντος, ἐπακολουθούσης δὲ ἐκείνης τῆς κολάσεως, διὰ τὸ ἐστερῆσθαι πάντων τῶν ἀγαθῶν. Αἰώνια δὲ καὶ ἀτελεύτητα παρὰ θεοῦ τὰ ἀγαθά· καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ στέρησις αὐτῶν αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος· ὡς διηνεκοῦς τοῦ φωτὸς ὄντος, οἱ τυφλώσαντες ἑαυτοὺς ἢ καὶ ὑπὸ ἄλλων τυφλωθέντες, διηνεκῶς ἀποστεροῦνται τῆς τοῦ φωτὸς ἀπολαύσεως, οὐ τοῦ φωτὸς ἐπιφέροντες αὐτοῖς τὴν ἐν τυφλώσει τιμωρίαν.

ie Erlöſung von der Sünde ein Daſein der Schuld in den Augen ottes voraus? Marcion ſei inconſequent*), indem er die Gerechigkeit in Gott leugne und doch die Erlöſung aufrecht halte. Er ſucht achzuweiſen, daß der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit einen tiefern rund habe; als Marcion meine; er entſpringe nicht erſt aus der eziehung auf die Beſtrafung des Böſen, ſondern beruhe in einer urprünglichen Offenbarung Gottes, in der Schöpfung überhaupt, wo er leichbedeutend iſt mit der iustitia architectonica, indem Gott jedem Weſen ſeine beſtimmten Grenzen ſetze; die Güte Gottes, ſagt er, hat die Welt erſchaffen, die Gerechtigkeit ſie geordnet**). Die Anthropopathismen Gottes zu beſeitigen, ſei eine Verkehrtheit; wolle Marcion aus dieſem Grunde Zorn und Strafe wegleugnen, ſo müſſe er auch die übrigen Eigenſchaften Gottes in Abrede ſtellen; jedoch ſtatt Gott zur menſchlichen Beſchränktheit herabzuziehn, ſolle man ſich zu ihm erheben. „Warum erachteſt du in Gott etwas menſchlich und nicht alles göttlich?“ ***) Die Schranken, welche der Entwicklung des Göttlichen im Menſchen ankleben, müſſen alle hinweggedacht werden. Anders muß daher auch die Langmuth, die Barmherzigkeit Gottes, als beim Menſchen, verſtanden werden. Er vertheidigt von ſolchem Standpunkte die menſchliche Redeweiſe der heiligen Schrift: Gott konnte in keine Berührung mit dem Menſchen treten, ſagt er, ohne ſich menſchliche Affekte anzueignen, wodurch er ſich herablaſſend das Ueberſchwängliche ſeiner Majeſtät, welches die menſchliche Schwäche nicht tragen konnte, mildert. Es iſt das etwas zwar Gottes nicht Würdiges, aber für den Menſchen Nothwendiges und darum doch Gottes Würdiges, weil nichts ſo ſehr Gottes würdig iſt, als was zum Heil der Menſchen dient†). Er nennt es inconſequent, an Chriſtus zu glauben und die

*) adv. Marc. I, 26. IV, 10: sed et peccata dimittere an ejus possit esse, qui negetur tenere, et an ejus sit absolvere, cujus non sit etiam damnare, et an congruat, eum ignoscere, in quem nihil sit admissum.

) l. l. II, c. 12: a primordio denique creator tam bonus, quam et iustus. Pariter utrumque processit, bonitas ejus operata est mundum, iustitia modulata est. — Justitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est, inter diem et noctem, inter coelum et terram etc. — Omnia ut bonitas concepit, ita iustitia distinxit, totum hoc iudicato dispositum et ordinatum est. *) l. l. II, 16.

†) c. 27. cf.: conversabatur Deus, ut homo divina agere doceretur; ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset; Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret.

Herablaſſung Gottes im alten Teſtament leugnen zu wollen, in welcher er eine Vorbereitung der Herablaſſung Gottes in Chriſto erblickt*). — Tertullian drückt ſich zuweilen ſo aus, als nähme er an, das ſittlich Gute habe keine innere Nothwendigkeit, ſondern werde nur durch einen göttlichen Willensact als ſolches geſetzt; „nicht darum, ſagt er, weil es gut iſt, müſſen wir gehorchen, ſondern weil Gott es geboten hat“ **). Allein er will nicht ſagen, daß Gott willkürlich dieß und jenes als gut geſetzt habe. Er hat nur den Gegenſatz im Auge gegen diejenigen, welche die Auctorität des göttlichen Gebots einſchränkten durch die Rückſicht auf die Creatur. An einer andern Stelle verwahrt er ſich grade gegen ein ſolches Mißverſtändniß und führt aus, daß in Gott alles natürlich, ewig und in ſeinem Weſen begründet ſein müſſe***).

Der Begriff der göttlichen Allmacht. Vom Standpunkt des Alterthums, wo das Bewußtſein in den Schranken der Natur befangen war, ſtellte ſich ſelbſt das Göttliche als einer höhern Natur unterworfen dar. Das Chriſtenthum führt den Begriff der Allmacht als etwas Neues im Gegenſatz gegen die heidniſche Auffaſſung ein; er war den Chriſten von beſonderer Wichtigkeit; die einfachen Gläubigen beriefen ſich darauf, als auf den Grund ihres Vertrauens. Allerdings bot ſeine Entwicklung Schwierigkeiten dar, wenn man ihn nicht im Zuſammenhang mit dem Weſen Gottes vorſtellte. Man verkehrte ihn dann in den Begriff einer unendlichen Willkür, oder übertrug die Schranken des menſchlichen Bewußtſeins auf Gott. Eine ſolche Uebertragung vollzog ſchon Plinius der Aeltere, um damit die Realität des Begriffes zu beſeitigen†). Celſus machte es den Chriſten zum Vorwurf, daß ſie überall auf die göttliche Allmacht zurückwieſen. Den Begriff mißverſtehend, ſagt er, Gott könne nicht das Unvernünftige, Widernatürliche, Schlechte††). Gegen ſolche Einwendungen den Begriff vertheidigend, giebt Origenes eine eingehendere Erörterung. Er unterſcheidet die Natur in dem idealen Sinne, welche eins iſt mit

*) c. 16.

**) de poenit. c. 4: audaciam existimo, de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis, quam utilitas servientis.

***) c. Marc. I, 22. 23.

†) Hist. natur. II, c. 5.

††) Orig. c. Cels. V, 14. 23.

er göttlichen Weltordnung, von der Natur in der Erſcheinung. Wenn
an die Natur in dem erſten Sinne verſteht, ſo kann man freilich
gen: Gott kann und will nicht, was gegen die Natur iſt, nicht das
Undenkbare. Die Geſetze der erſcheinenden Natur können hingegen
Gott nicht binden. Es kann einen über dieſe Geſetze erhabenen Stand-
unkt geben, und wir dürfen daher, wenn etwas nach dem göttlichen
Willen geſchieht, dieß nicht für etwas Naturwidriges halten. Dieſe
Ideen ſind wichtig für ſeinen Wunderbegriff. Das Wunder iſt
emnach zwar nicht den Geſetzen der gewöhnlichen Natur in der Er-
heinung entſprechend, der *φύσις κοινότερον νοουμένη*, aber in
em höhern Naturgeſetz, in dem Weſen der göttlichen Weltordnung, be-
ründet. Sofern hiemit eine Beſtimmtheit gegeben iſt, behauptet Ori-
enes, die göttliche Allmacht ſei nicht als eine unendliche zu denken.
r leugnet aber die Unendlichkeit noch in einem andern Sinne. Es
ar nämlich eine Lehre der alten Philoſophie, daß kein Bewußtſein
ine unendliche Reihe umfaſſen könne, was auf Gott angewandt, ein
direkter Anthropopathismus war*). So machten denn die Einen
en Schluß: da Bewußtſein Beſchränkung vorausſetze, ſo könne dem
öchſten Weſen kein Bewußtſein zugeſchrieben werden; ſo in der Idee
es neoplatoniſchen *Ὄν*. Origenes hielt die Idee des perſönlichen
nd ſelbſtbewußten Gottes aufrecht**), aber unwillkürlich beſtimmt
urch die Zeitphiloſophie, nahm er jene Vorausſetzung ebenfalls als
ne Wahrheit auf; zugleich in dem chriſtlichen Intereſſe für eine Vor-
hung, die ſich auf alles erſtrecke, meinte er, daß die göttliche All-
acht nur eine beſchränkte Reihe von Weſen umfaſſen könne. Dieß
t wichtig für ſeine Lehre von der Schöpfung, von der Präexiſtenz der
Seele und von der Entwicklung der Welt. Er nahm an, Gott habe
ine beſtimmte Anzahl von Geiſtern geſchaffen, und erblickte demnach
n der ganzen Weltentwicklung nur einen Wechſel der Formen***).

*) Plutarch. de defectu oracul. c. 23. 24.

**) in Joann. T. XXXII, § 18: *ὅτε ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος περιωπῇ, καὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ οὔσῃ μείζονι τῆς ἐν υἱῷ θεωρίας, ὡς ἐπὶ θεοῦ χρὴ νοεῖν τὰ τοιαῦτα, δεῖ λέγειν, ὅτι εὐφραίνεται ἄρα ὧν τινα εὐαρέστησιν — — —.*

***) *περὶ ἀρχῶν* l. II, c. 9: in illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum, vel intellectualium, vel quoquomodo appellandae sunt quas mentes superius diximus, fecisse Deum, quantum sufficere posse prospexit. Certum est quippe quod praefinito aliquo apud se numero eas fecit: non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas; quia ubi

Man erkennt an diesem Beispiel, daß, wie sehr auch die platonische Philosophie bei den Alexandrinern Einfluß übte, doch das religiöse Interesse des Theismus das Gegengewicht hielt.

3. Die Lehre von der Schöpfung.

In dieser Lehre mußte besonders das Christenthum einen Umschwung der herrschenden Denkweise hervorbringen. Die Naturreligion, durch die Anschauung der Natur und den Vergleich mit menschlichen Verhältnissen bestimmt, vermochte sich nicht zu der Idee einer Schöpfung als freier That Gottes zu erheben; ein absolutes Handeln der unbedingten Freiheit Gottes war ein dem Alterthum ganz fremder Gedanke. Man ließ die Erscheinungswelt aus sich selbst, aus dem Chaos hervorgehn; selbst die Götter leiteten Manche daraus ab. Auch wo der Welt keine Autonomie zugeschrieben, keine pantheistische Anschauungsweise verfolgt, keine Entwicklung der Natur aus sich selbst angenommen, sondern ein höchster Geist als Bildner des Weltalls gedacht wurde, setzte man doch nicht ein unbedingtes, absolut freies Handeln desselben, sondern unter der Bedingung eines präexistirenden Stoffes. Mit dieser Annahme hing dann zusammen die Behauptung eines nothwendigen Prinzips des Bösen, Mangelhaften in der Welt. So steht die richtige Ansicht von der Schöpfung in Verbindung mit dem Bewußtsein der Erlösung. So lange man das Böse als in der Natur begründet und nothwendig betrachtete, mußte man das göttliche Handeln als ein bedingtes setzen. Wenn Plato Gott als den, welcher die ὕλη organisirt, darstellt, so kann gestritten werden, ob dieß bei ihm nicht eine bloß mythische Auffassung sei. Die Bildung der ὕλη geschieht, indem er die Idee auf sie übergehen läßt. Der Dualismus wird aber nie ganz überwunden, die dem Göttlichen widerstrebende Macht läßt es niemals ganz durchdringen. Dem spätern Neoplatonismus war diese Form zu mythisch und nicht begrifflich genug. Er führte den Dualismus zum absoluten Monismus über, verwandelte den handelnden Gott Platos in das Absolute, das transitive Handeln in die unbedingte Entwicklung einer immanenten Vernunftnothwendigkeit vom Absoluten bis zum letzten Punkte des Daseins

finis non est, nec comprehensio ulla nec circumscriptio esse potest. Quod si fuerit, utique nec contineri vel dispensari a Deo quae facta sunt, potuerunt. Naturaliter nempe quicquid infinitum fuerit, et incomprehensibile erit.

o die ὕλη als die nothwendige Schranke dieſes Prozeſſes ihre
telle hat.

Im Judenthum iſt hingegen das auszeichnende Merkmal
s Theismus vorhanden: die Lehre von einer Schöpfung, welche ab-
lut freie That der göttlichen Allmacht iſt, die höchſte Erhebung des
eiſtes, wozu keine Weltweisheit des Heidenthums gelangen konnte.
as Chriſtenthum fand alſo dieſe Lehre ſchon vor und brauchte ſie
r von Neuem auszuſprechen und von den Trübungen zu läutern,
elche ſie bei den Juden erfahren hatte.

Mit dem Begriff der Schöpfung aus nichts bezeichnete man
en im Gegenſatz gegen das Alterthum eine abſolut freie, durch kei-
n vorhandenen Stoff bedingte Handlung Gottes. Zuerſt findet ſich
s Dogma in dem ποιμήν des Hermas: Gott, der das All
s dem Nichtſein in das Sein gebracht hat*). Aber dieſer Begriff
nd nur allmälig, und indem dem religiöſen Geiſte und Denken eine
ng neue Richtung gegeben wurde, Eingang. Die ſpeculative und
puläre Denkweiſe, Denker und einfache Leute, wie Tertullian es
merkt**), nahmen daran Anſtoß. Beſonders lehnte ſich jene orien-
liſche, ſpeculative Richtung der Gnoſis dagegen auf. Die Reli-
onslehre der alten Welt war mit ſpeculativer Kosmogonie verbunden.
as Chriſtenthum ſchnitt durch die Schöpfungslehre ſie ab, und dar-
f beruhte die Selbſtändigkeit der Religionslehre. Die Wiedereinführung einer ſolchen Kosmogonie hätte den weſentlichen Inhalt des
hriſtenthums verändert. Den Gnoſtikern ſtand feſt: aus nichts
ird nichts, und es war hierin keine Verſtändigung vom chriſtlichen
tandpunkte mit ihnen möglich. Denn ſie wollten ſich nicht zufrieden
ben mit der Aufnahme der Thatſache in den Glauben, ſondern for-
rten Erklärung, wie das Endliche aus dem Unendlichen abzuleiten
i. Um dieß anſchaulich zu machen, ſtellten ſie ſich eine Entwicklung
r in dem Weſen des höchſten Prinzipes liegenden Vollkommenheit,
ne nothwendige und allmälige Entfaltung der in ihm liegenden Da-
inskeime vor. Die Schöpfung wurde hier zu einem nothwendigen
laturprozeſſe gemacht, dem das göttliche Weſen ſelbſt unterworfen war,
r Emanation. Sie wählten dann manche Bilder, um den Emana-
onsprozeß aus Gott zu veranſchaulichen: die Entwicklung der Ge-

*) l. II, mandat. 1.

**) de resurr. carn. c. 11.

danken aus der Vernunft und aus einander, das Licht, das in mannigfachen Strahlungen von dem Urlicht ausſtrömt, die Zahlen, die von einer höchſten Einheit ausgehn*). Valentinus nannte die Er-

*) Ich füge hier einige Bemerkungen über die von der Gnoſis zum Theil abweichende Prinzipienlehre des Baſilides an, in welchen ich der Darſtellung des Hippolytus ἔλεγχος VII, 20 seq. folge. Denn die Vergleichung mit den Angaben des Clemens v. Alexandria ergiebt mit Sicherheit, daß wir hier eine im Weſentlichen mit dieſem übereinſtimmende und authentiſche Quellen benutzende Beſchreibung haben. Dieß iſt gegen Hilgenfeld von Uhlhorn (das Baſilidianiſche Syſtem. Gött. 1855.) überzeugend dargethan. S. auch Haſe, K.-G. 1854. S. 94. — Baſilides bemüht ſich, alle verendlichenden Begriffe von Gott fern zu halten; ihm genügt nicht, ihn den Seienden zu nennen, ſondern er ſetzt ihn über alles Exiſtirende hinaus durch den Begriff des οὐκ ὤν. Ganz Aehnliches findet ſich bei Plotin und andern Platonikern Der Einfluß des Platonismus iſt darin unverkennbar, obgleich ihn Herr Licent. Uhlhorn nicht gelten laſſen will. In der Lehre von der Schöpfung leugnet Baſilides das Daſein einer von Gott unabhängigen Materie, auch eine Emanation oder Evolution aus Gott; am nächſten der Wahrheit kommt nach ihm die bibliſche Vorſtellung von einem Schaffen durch Gottes allmächtiges Wort. Nur ſoll das Faſſen und Ausſprechen des Schöpfungsgedankens, wenn auch unvermeidlich nach menſchlichem Sprachgebrauch ausgedrückt, in übermenſchlicher Weiſe verſtanden werden. Gott ſchafft erſt einen Weltſamen (σπέρμα τοῦ κόσμου, πανσπερμία), die Potenz aller Weſen, deren Keime darin chaotiſch und unentwickelt beiſammen liegen (σύγχυσις ἀρχική). Sofern dieß noch nicht die beſtimmte und in Formen entwickelte Welt iſt, kann ſie ebenfalls eine nicht ſeiende Welt genannt, und daher von Baſilides geſagt werden, daß Gott die Welt ſchuf οὐκ ὢν οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων. Zuerſt entwickeln ſich die geiſtigſten Weſenheiten, die υἱότης θεοῦ, in dreifacher Abſtufung, dann nach abſteigendem Werth die übrigen Geſchöpfe. Ueber allen thront der Nichtſeiende, nach deſſen unendlicher Schönheit ſich ſehnend, alles von unten nach oben emporſtrebt. Der Begriff des σπέρμα τοῦ κόσμου iſt wahrſcheinlich aus dem Stoicismus herüber gekommen; es führt aber zu unbegründeten und gezwungenen Deutungen, wenn man, wie Uhlhorn, in den Ideen des Baſilides über Gott, Schöpfung, Weltentwicklung nichts als ſtoiſche Gedanken von einer urſprünglichen Einheit Gottes und der Materie und von dem ſelbſtändigen Auseinandertreten beider findet, eingekleidet in chriſtliche Ausdrücke und modifizirt in den Endergebniſſen durch chriſtliche Teleologie. Wenn Baſilides wiederholt ſagt, Gott habe den Weltſamen hervorgebracht (τὸ καταβληθὲν ὑπὸ τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ), durch das Wort des Sprechenden ſei er geſetzt, ſo müßte demnach ſeine eigentliche Meinung ſein, der Weltſame habe Gott hervorgebracht; er hält es für eine zu phyſiſche Vorſtellung, daß Gott die Weſen aus ſich emaniren laſſe, aber ſoll es für Gottes würdig halten, daß dieſer ſich aus dem Chaos entwickelt. Die υἱότης ſoll identiſch ſein mit dem von der Materie abſcheidenden Gott, weil dieſe Lichtnaturen θεῷ ὁμοούσιοι heißen; und doch wird geſagt, daß ſie als das Erſte ſich aus der πανσπερμία entwickeln, nicht aber Gott, der vielmehr über dem Ganzen ſteht, den Weltplan

ugniſſe der Emanation αἰῶνες, weil ſie Repräſentanten des Ewigen ien. Die göttlichen Kräfte erſcheinen bei den Gnoſtikern hypoſtaſirt, ährend occidentaliſche Denker ſtatt deſſen Eigenſchaften Gottes be-hrieben haben würden. Durch die Emanationsſtufen wollten ſie die ɔtufenunterſchiede des Daſeins erklären. Manche ſuchten begreiflich u machen, wie zuerſt Perſönlichkeit und Bewußtſein entſtanden ſei, nd ſtellten an die Spitze ein unbewußtes Prinzip, aus welchem erſt er perſönliche bewußte Geiſt hervorgegangen ſei, die ἐνθύμησις, ἔν-οια ἑαυτοῦ. Mit allem dem aber war der Urſprung der Körper-elt noch nicht erklärt; denn ſie und der Geiſt ſchienen den Gnoſti-ern eine nothwendige Zweiheit zu bilden und nicht auf eine höhere inheit zurückführbar zu ſein. Auch das Daſein des Böſen und des Kangelhaften ſchien noch eine andere Erklärung zu fordern. Die Ab-itung des Böſen aus der Freiheit genügte ihnen nicht, weil dadurch, ie ſie meinten, der Urſprung immer wieder auf Gott zurückfalle. In-em ſie die Quelle des Böſen außerhalb Gottes ſuchen wollten, gerie-en ſie in den Dualismus, welcher in verſchiedenen Formen die Zeit eherrſcht. Wie groß die Macht deſſelben geweſen ſei, zeigt ſich in ührender Weiſe an dem Gnoſtiker Apelles, einem Schüler des Karcion, welcher, als er ſich zuletzt genöthigt ſah, dem Dualismus u entſagen, doch geſtand, er glaube an ein Urweſen, aber wie dieſes

---

rher berathen hat, und mit alles überragender Herrlichkeit die Kinder Gottes zu ch heraufzieht, die ja ſchon deshalb nicht im vollen Sinne ὁμοούσιοι mit ihm in können, weil ſie unter ſich nicht gleich ſind. Man kann in der abſtrakten ottesidee und in der Betrachtung des Allebens pantheiſtiſche Einflüſſe erkennen, ber ſie ſind am erſten Orte gar nicht, am zweiten nur bei dem erwähnten Be-riffe von ſtoiſcher Art. Ueberhaupt iſt es bei weitem zu viel behauptet, daß der toicismus die verbreitetſte Philoſophie, die Lebensluft des zweiten Jahrhunderts eweſen ſei, des Jahrhunderts, wo Plutarch, Juſtin, Clemens lebten. Wir ver-ögen weder ſo viel von Pantheismus, noch ſo wenig von Dualismus bei Baſi-ides zu erkennen, als Uhlhorn, obgleich auch er zugiebt, daß ſich dieſer nicht anz verbergen könne. Baſilides iſt in dem Beſtreben, den Dualismus auf-uheben, und durch den Rückfall in denſelben dem Valentin verwandt. Er heilt daran, wenn er die παναπερμία von der Seite der Geſtaltloſigkeit, als ἀμορφία, betrachtet, vielleicht auch in einer Entgegenſetzung des eigentlich lebendigen, bildenden Lichtſamens gegen das Materielle in der παναπερμία, deutlich aber, wenn r bei der in Chriſto vorbildlich beſchriebenen Apokataſtaſis die höheren Elemente nach oben verweiſt, hingegen — ἔπαθεν οὖν τοῦτο ὅπερ ἦν αὐτοῦ σωματι-κὸν μέρος, καὶ ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἀμορφίαν. vgl. J. L. Jacobi, Basilidis philosophi gnostici sententiae. Regiom. 1852. (J.)

danken aus der Vernunft und aus eino[illegible] [illegible]cht begreifen, wie ein einigfachen Strahlungen von dem [illegible] [illegible]ußten also Dualismus und von einer höchsten Einheit aus[illegible] [illegible]en; sie gingen von der Voraus[illegible] [illegible] sich mit dem Lichtreich, die Seele [illegible] [illegible]abe, woraus die irdische Welt entstan[illegible] [illegible] Entstehung dieser Vermischung, so hatte [illegible] [illegible] weiten Raum. Die Einen sagen, daß [illegible] [illegible] in das Reich des Lichtes; die Andern stel[illegible] [illegible] vor, als haben sie sich nicht in demselben [illegible] [illegible] seien in das Reich der Finsterniß hinabgesunken. [illegible] [illegible] auf dem Boden der Materie entstandenen, äußer[illegible] [illegible] der Demiurgos, dessen Beschaffenheit den Haupt[illegible] [illegible] in den gnostischen Systemen bestimmt, je nachdem sie ihn [illegible] absoluten Gegensatz zu Gott darstellen, oder als ein demselben nur untergeordnetes Wesen und unbewußtes Organ in der Schöpfung und Regierung der Welt**). Die Gnostiker der ersten Art mußten einen absoluten Gegensatz zwischen der irdischen Welt und der höchsten Weltordnung annehmen, woraus folgte, daß auch das Christenthum in diesem Gegensatz zur irdischen Welt stehe und nie eine Erlösung in derselben zu Stande kommen könne. Dann ergab sich entweder ein Hochmuth, ascetische Weltverachtung, oder der Gegensatz nahm eine entschieden unsittliche Richtung, indem es ganz gleichgültig schien, wie man handelte. Man meinte, das höhere Leben könne in diesen irdischen Formen seine Vollziehung nicht finden; man müsse der Sinnlichkeit seine Verachtung beweisen, ihr trotzen. So entstand ein frecher Antinomismus. Besonnener waren die anderen Gnostiker; sie nahmen an, daß in der Welt die Keime der göttlichen Ideen schon durch den Demiurgos unbewußt angelegt seien, erst das Christenthum aber habe den Weltbildner zum Bewußtsein des höchsten Gottes gebracht und die Ideen zur Klarheit entwickelt. Das Christenthum also hat das Bewußtsein von den Zwecken der Welt und dem Ziele des Menschengeschlechtes gegeben. Es liegt eine tiefe, wissenschaftliche Idee diesen Vorstellungen der Gnostiker zu Grunde, nur daß sie nach ihrer eigenthümlichen Betrachtungs- und Ausdrucksweise, was der Vernunft

*) Ich füge hier einig[illegible] [illegible]chende Prinzipienlehre des [illegible] [illegible]polytus ἔλεγχος VII. [illegible] des Clemens v. Aler[illegible] mit diesem übereinst[illegible] Dieß ist gegen H[illegible] überzeugend d[illegible] sich, alle ver[illegible] Seienden [illegible] Begriff [illegible] nikern [illegible] Lic[illegible] le[illegible]

*) Euseb. h. e. V, 13. Hippolyt. ἔλεγχ. p. 259.

**) Ueber die hauptsächlichsten Versuche zur Eintheilung der gnostischen Systeme s. Jacobi, Artik. Gnostiker in Herzogs Real-Encyklopädie für Theologie. (J.)

dem Geiſte der Menſchen zukommt, objectiv als Entwicklung des
ſos darſtellen.

ſer gnoſtiſchen Willkür tritt Irenäus entgegen. Wenn
alles erklären wollen, ſagt er, da Manches einem höhern
behalten bleibt, ſo werden wir unſern Glauben bewahren;
Irrthümer der Gnoſtiker kommen daher, daß ſie keine Grenze der
Speculation anerkennen wollen *). Im Gegenſatz gegen die Trennung
Gottes und des Demiurgos ſagt er, Gott habe alles in ſich ſelbſt und
von ſich ſelbſt, d. h. unmittelbar nach ſeinen Ideen geſchaffen **). Er
giebt auch zu erkennen, was der poſitive Sinn des Begriffes der
Schöpfung aus nichts ſei, daß nämlich das Daſein abgeleitet ſei von
der Kraft und dem Willen Gottes. Man könne dieß nicht nach der
Analogie des menſchlichen Bildens erklären ***). Er bleibt bei der
Annahme ſtehn, daß die Schöpfung einen Anfang habe und weiſt
Grübeleien, die darüber hinausgehn, zurück: was Gott vorher ge-
wirkt habe, ehe er die Welt erſchaffen, offenbare die heilige Schrift
nicht; daher müſſe man die Antwort darauf Gott anheimſtellen.

Bei den platoniſirenden Kirchenvätern erkennen wir eine Einmiſchung der platoniſchen Formen. Schon Philo drückt ſich ſo aus, als ob er eine präexiſtente Hyle, die Gott gebildet habe, vorausſetze. Indeß iſt die Frage, ob Philo ſich wirklich bis zu dieſer Annahme vom Judenthum entfernt habe. In einem Fragment bei Euſebius †) ſagt er, daß Gott ſo viel Hyle bereitet habe, als er grade für die Schöpfung gebrauchte. Dieß ſcheint doch gegen jene Annahme zu zeugen. Seinem Beiſpiele folgen die platoniſch gebildeten Apologeten. Juſtinus der Märtyrer ſagt, Gott habe alles aus einer unorganiſchen Materie gebildet ††). Doch nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Denkweiſe kann man nicht meinen, daß er den platoniſchen Hylozoismus angenommen habe. Sein Schüler Tatian

*) adv. haer. II, 28.

**) II, c. 7. 8.

***) l. l. II, 28. § 3: ut puta, si quis interrogat: antequam mundum faceret Deus, quid agebat? dicimus, quoniam ista responsio subiacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, scripturae nos docent; quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura manifestat.

†) praepar. evgl. VII, 21.

††) Apol. I, § 10: *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους, δεδιδάγμεθα.*

sei, vermöge er nicht einzusehn. Er könne nicht begreifen, wie ein einiger, ewiger Gott sei*). Die Gnostiker mußten also Dualismus und Emanationslehre mit einander verbinden; sie gingen von der Voraussetzung aus, daß das böse Prinzip sich mit dem Lichtreich, die Seele sich mit der Materie vermischt habe, woraus die irdische Welt entstanden sei. Fragte man nach der Entstehung dieser Vermischung, so hatte die Speculation und Phantasie weiten Raum. Die Einen sagen, daß die ὕλη eindringen wollte in das Reich des Lichtes; die Andern stellen die Mächte des Lichtreiches vor, als haben sie sich nicht in demselben erhalten können, sondern seien in das Reich der Finsterniß hinabgesunken. An der Spitze dieser auf dem Boden der Materie entstandenen, äußerlichen Welt steht der Demiurgos, dessen Beschaffenheit den Hauptunterschied in den gnostischen Systemen bestimmt, je nachdem sie ihn in einem absoluten Gegensatz zu Gott darstellen, oder als ein demselben nur untergeordnetes Wesen und unbewußtes Organ in der Schöpfung und Regierung der Welt**). Die Gnostiker der ersten Art mußten einen absoluten Gegensatz zwischen der irdischen Welt und der höchsten Weltordnung annehmen, woraus folgte, daß auch das Christenthum in diesem Gegensatz zur irdischen Welt stehe und nie eine Erlösung in derselben zu Stande kommen könne. Dann ergab sich entweder ein Hochmuth, ascetische Weltverachtung, oder der Gegensatz nahm eine entschieden unsittliche Richtung, indem es ganz gleichgültig schien, wie man handelte. Man meinte, das höhere Leben könne in diesen irdischen Formen seine Vollziehung nicht finden; man müsse der Sinnlichkeit seine Verachtung beweisen, ihr trotzen. So entstand ein frecher Antinomismus. Besonnener waren die anderen Gnostiker; sie nahmen an, daß in der Welt die Keime der göttlichen Ideen schon durch den Demiurgos unbewußt angelegt seien, erst das Christenthum aber habe den Weltbildner zum Bewußtsein des höchsten Gottes gebracht und die Ideen zur Klarheit entwickelt. Das Christenthum also hat das Bewußtsein von den Zwecken der Welt und dem Ziele des Menschengeschlechtes gegeben. Es liegt eine tiefe, wissenschaftliche Idee diesen Vorstellungen der Gnostiker zu Grunde, nur daß sie nach ihrer eigenthümlichen Betrachtungs- und Ausdrucksweise, was der Vernunft

*) Euseb. h. e. V, 13. Hippolyt. ἔλεγχ. p. 259.

**) Ueber die hauptsächlichsten Versuche zur Eintheilung der gnostischen Systeme s. Jacobi, Artik. Gnostiker in Herzogs Real-Encyklopädie für Theologie. (J.)

ɔ dem Geiſte der Menſchen zukommt, objectiv als Entwicklung des miurgos darſtellen.

Dieſer gnoſtiſchen Willkür tritt Irenäus entgegen. Wenn r nicht alles erklären wollen, ſagt er, da Manches einem höhern ben vorbehalten bleibt, ſo werden wir unſern Glauben bewahren; Irrthümer der Gnoſtiker kommen daher, daß ſie keine Grenze der ɔeculation anerkennen wollen *). Im Gegenſatz gegen die Trennung ɔttes und des Demiurgos ſagt er, Gott habe alles in ſich ſelbſt und n ſich ſelbſt, d. h. unmittelbar nach ſeinen Ideen geſchaffen **). Er ßt auch zu erkennen, was der poſitive Sinn des Begriffes der chöpfung aus nichts ſei, daß nämlich das Daſein abgeleitet ſei von : Kraft und dem Willen Gottes. Man könne dieß nicht nach der ıalogie des menſchlichen Bildens erklären ***). Er bleibt bei der ınahme ſtehn, daß die Schöpfung einen Anfang habe und weiſt ıübeleien, die darüber hinausgehn, zurück: was Gott vorher ge- rkt habe, ehe er die Welt erſchaffen, offenbare die heilige Schrift ht; daher müſſe man die Antwort darauf Gott anheimſtellen.

Bei den platoniſirenden Kirchenvätern erkennen wir ıe Einmiſchung der platoniſchen Formen. Schon Philo drückt) ſo aus, als ob er eine präexiſtente Hyle, die Gott gebildet be, vorausſetze. Indeß iſt die Frage, ob Philo ſich wirklich) zu dieſer Annahme vom Judenthum entfernt habe. In einem agment bei Euſebius †) ſagt er, daß Gott ſo viel Hyle bereitet habe,) er grade für die Schöpfung gebrauchte. Dieß ſcheint doch gegen ıe Annahme zu zeugen. Seinem Beiſpiele folgen die platoniſch ge- ıdeten Apologeten. Juſtinus der Märtyrer ſagt, Gott habe alles s einer unorganiſchen Materie gebildet ††). Doch nach dem ganzen ſammenhang ſeiner Denkweiſe kann man nicht meinen, daß er den ıtoniſchen Hylozoismus angenommen habe. Sein Schüler Tatian

*) adv. haer. II, 26.

**) II, c. 7. 8.

***) l. l. II, 28. § 3: ut puta, si quis interrogat: antequam mundum eret Deus, quid agebat? dicimus, quoniam ista responsio subiacet Deo. Quo- em autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, ripturae nos docent; quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura nifestat.

†) praepar. evgl. VII, 21.

††) Apol. I, § 10: *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι ὑπὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους, δεδιδάγμεθα.*

dient zur Erklärung, indem auch er ſagt, alles ſei aus einer formloſen Hyle gebildet, welche jedoch erſt von Gott hervorgebracht war. Wenn hier eine bloß formelle Uebereinſtimmung mit Plato vorhanden war, ſo konnte doch an dieſe Form eine Auffaſſung ſich anſchließen, welche den platoniſchen Begriff von der Hyle vollſtändiger feſthielt. Wir finden ihn ſo bei Hermogenes*), einem Maler, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts in Nordafrika lebte. Er verwarf ſowohl die gnoſtiſche Emanationslehre, als auch die kirchliche Lehre von der Schöpfung: jene widerſpreche dem unwandelbaren Weſen Gottes und würde nöthigen, auch das Böſe von ihm abzuleiten; dieſe werde durch die Natur dieſer Welt widerlegt**); denn wenn die Schöpfung des vollkommnen Gottes durch nichts bedingt geweſen wäre, ſo hätte daraus eine vollkommene Welt hervorgehn müſſen. Er glaubt daher etwas die Schöpfung Bedingendes ſetzen zu müſſen, und dieß iſt ihm die Hyle, welche er aus dem Platonismus in den Zuſammenhang des chriſtlichen Syſtemes aufnimmt. Der Lehre von der μοναρχία meint er dadurch nichts zu vergeben, wenn er nur ein herrſchendes, über alles mächtiges Prinzip annehme, und eine ſolche Herrſchaft über die Hyle ſchrieb er Gott zu. Er betrachtete ſie als das ganz Unbeſtimmte, Prädikatloſe***), worin alle Gegenſätze, welche nachher in der Welt hervortreten, noch ungeſondert und unentwickelt ſind, weder Bewegung noch Ruhe, weder Fluß noch Stillſtand, ſondern ein unorganiſches Treiben. Sie iſt das Receptive, Gott allein der Schaffende, ſeine bildende Thätigkeit ruft beſtimmtes Daſein aus ihr hervor. Bei dieſer Organiſation bleibt aber ein Reſt, welcher der göttlichen Bildungskraft widerſtrebt. Daher die Mängel und das Häßliche in der Natur, daher auch das Böſe. Wenn er conſequent war, ſo muß er eine anfangsloſe Schöpfung angenommen haben; er kann ſie nicht als einen einmaligen und tranſitiven Akt Gottes, ſondern nur als etwas Immanentes betrachtet haben, was von ſelbſt aus dem Verhältniß Gottes zu

*) Tertull. adv. Hermogenem. Hippolyt. ἔλεγχος VIII, 17.

**) Tertull. adv. Hermog. c. 2.

***) c. 28: unde ergo compertus est Hermogenes, informem et confusam et inquietam illam fuisse, quae ut invisibilis latebat? — c. 35: prima, inquit, facie videtur nobis incorporalis esse materia, exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporalis. — c. 41: inconditus et [in]confusus et turbulentus fuit materiae motus. Sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem apponis.

: Materie hervorging. Er ſagte: Gott war immer Herrſcher, folg-) mußte er immer eine Herrſchaft über die Materie haben*). Darin rd liegen, daß in der That Gott und die Materie nie getrennt wa- ı, ſondern die Hyle immer ſchon exiſtirte zugleich mit der Organi- ion. Er verglich**) die Einwirkung Gottes auf ſie mit der anzie- nden Gewalt, welche die Schönheit ihrer Natur nach über den Be- chtenden ausübt; mit der Anziehungskraft des Magnets, welcher ſei- r Natur nach auf das Eiſen wirkt. Er nimmt mithin gleich der oplatoniſchen Schule ein werdendes Univerſum an, das in dieſer Ge- lt von Ewigkeit her dauert, ſo daß man ſtets Gott, das Bilden und n Stoff vorausſetzen muß und zum Begriff der Hyle nur gelangt, nn man von der Körperwelt unterſcheidet, was ihr zu Grunde liegt. berall iſt in der Hyle ein der göttlichen Bildungskraft Verwandtes d Entgegenkommendes und ein Zerſtörendes zu unterſcheiden; von ſem rührt die Zerſtörung und Auflöſung im gegenwärtigen Leben r. Wandte man ihm das Unbibliſche ſeiner Auffaſſung ein, ſo er- derte er, ſeine Annahme liege in der Sache ſelbſt und das Tohu bohu der Geneſis ſei Bezeichnung des Chaos, hingegen die Schöp- ng aus nichts hätte müſſen klar und ausdrücklich angezeigt werden. nſequent entwickelt würde Hermogenes durch den neoplatoniſchen chöpfungsbegriff auch auf einen andern Begriff von Gott geführt n, aber man muß doch vorſichtig ſein, ihm das Schuld zu geben, s nur als Folgerung abzuleiten iſt. Es iſt der Entwicklungsgang es Mannes in dieſer Zeit zu beachten, der, vielleicht ſchon früher m philoſophiſchen Prinzip einer neoplatoniſchen Schule angehörend, nn vom Chriſtenthume angezogen wurde und bei dem was er von m Einfluß des Chriſtenthums in ſeine Gedanken aufgenommen, im iderſtreit beharrte mit ſeinem ſpeculativen Prinzip. Tertullian, s deſſen Entgegnung wir die Lehre des Hermogenes erkennen, ndet ein, daß man Gott nicht als den Einzigen anerkenne, wenn an nicht in ihm den einzigen, unbedingten Urheber alles Daſeins ße. In der Schöpfungsgeſchichte der Geneſis bedeute das „im An- ng“ keinen präexiſtirenden Stoff, ſondern es ſei die allmälige Folge s göttlichen Ordnens bezeichnet***); endlich müſſe man unterſcheiden

*) c. 3.

**) c. 44.

***) c. 19.

dient zur Erklärung, indem auch er ſagt, alles ſei aus einer formloſen Hyle gebildet, welche jedoch erſt von Gott hervorgebracht war. Wenn hier eine bloß formelle Uebereinſtimmung mit Plato vorhanden war, ſo konnte doch an dieſe Form eine Auffaſſung ſich anſchließen, welche den platoniſchen Begriff von der Hyle vollſtändiger feſthielt. Wir finden ihn ſo bei Hermogenes*), einem Maler, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts in Nordafrika lebte. Er verwarf ſowohl die gnoſtiſche Emanationslehre, als auch die kirchliche Lehre von der Schöpfung: jene widerſpreche dem unwandelbaren Weſen Gottes und würde nöthigen, auch das Böſe von ihm abzuleiten; dieſe werde durch die Natur dieſer Welt widerlegt**); denn wenn die Schöpfung des vollkommnen Gottes durch nichts bedingt geweſen wäre, ſo hätte daraus eine vollkommene Welt hervorgehn müſſen. Er glaubt daher etwas die Schöpfung Bedingendes ſetzen zu müſſen, und dieß iſt ihm die Hyle, welche er aus dem Platonismus in den Zuſammenhang des chriſtlichen Syſtemes aufnimmt. Der Lehre von der *μοναρχία* meinte er dadurch nichts zu vergeben, wenn er nur ein herrſchendes, über alles mächtiges Prinzip annehme, und eine ſolche Herrſchaft über die Hyle ſchrieb er Gott zu. Er betrachtete ſie als das ganz Unbeſtimmte, Prädikatloſe***), worin alle Gegenſätze, welche nachher in der Welt hervortreten, noch ungeſondert und unentwickelt ſind, weder Bewegung noch Ruhe, weder Fluß noch Stillſtand, ſondern ein unorganiſches Treiben. Sie iſt das Receptive, Gott allein der Schaffende, ſeine bildende Thätigkeit ruft beſtimmtes Daſein aus ihr hervor. Bei dieſer Organiſation bleibt aber ein Reſt, welcher der göttlichen Bildungskraft widerſtrebt. Daher die Mängel und das Häßliche in der Natur, daher auch das Böſe. Wenn er conſequent war, ſo muß er eine anfangsloſe Schöpfung angenommen haben; er kann ſie nicht als einen einmaligen und tranſitiven Akt Gottes, ſondern nur als etwas Immanentes betrachtet haben, was von ſelbſt aus dem Verhältniß Gottes zu

*) Tertull. adv. Hermogenem. Hippolyt. ἔλεγχος VIII, 17.

**) Tertull. adv. Hermog. c. 2.

***) c. 28: unde ergo compertus est Hermogenes, informem et confusam et inquietam illam fuisse, quae ut invisibilis latebat? — c. 35: prima, inquit, facie videtur nobis incorporalis esse materia, exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporalis. — c. 41: inconditus et [in]confusus et turbulentus fuit materiae motus. Sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem apponis.

der Materie hervorging. Er sagte: Gott war immer Herrscher, folglich mußte er immer eine Herrschaft über die Materie haben*). Darin wird liegen, daß in der That Gott und die Materie nie getrennt waren, sondern die Hyle immer schon existirte zugleich mit der Organisation. Er verglich**) die Einwirkung Gottes auf sie mit der anziehenden Gewalt, welche die Schönheit ihrer Natur nach über den Betrachtenden ausübt; mit der Anziehungskraft des Magnets, welcher seiner Natur nach auf das Eisen wirkt. Er nimmt mithin gleich der neoplatonischen Schule ein werdendes Universum an, das in dieser Gestalt von Ewigkeit her dauert, so daß man stets Gott, das Bilden und den Stoff voraussetzen muß und zum Begriff der Hyle nur gelangt, wenn man von der Körperwelt unterscheidet, was ihr zu Grunde liegt. Ueberall ist in der Hyle ein der göttlichen Bildungskraft Verwandtes und Entgegenkommendes und ein Zerstörendes zu unterscheiden; von diesem rührt die Zerstörung und Auflösung im gegenwärtigen Leben her. Wandte man ihm das Unbiblische seiner Auffassung ein, so erwiderte er, seine Annahme liege in der Sache selbst und das Tohu Vabohu der Genesis sei Bezeichnung des Chaos, hingegen die Schöpfung aus nichts hätte müssen klar und ausdrücklich angezeigt werden. Consequent entwickelt würde Hermogenes durch den neoplatonischen Schöpfungsbegriff auch auf einen andern Begriff von Gott geführt sein, aber man muß doch vorsichtig sein, ihm das Schuld zu geben, was nur als Folgerung abzuleiten ist. Es ist der Entwicklungsgang eines Mannes in dieser Zeit zu beachten, der, vielleicht schon früher dem philosophischen Prinzip einer neoplatonischen Schule angehörend, dann vom Christenthume angezogen wurde und bei dem was er von dem Einfluß des Christenthums in seine Gedanken aufgenommen, im Widerstreit beharrte mit seinem speculativen Prinzip. Tertullian, aus dessen Entgegnung wir die Lehre des Hermogenes erkennen, wendet ein, daß man Gott nicht als den Einzigen anerkenne, wenn man nicht in ihm den einzigen, unbedingten Urheber alles Daseins setze. In der Schöpfungsgeschichte der Genesis bedeute das „im Anfang" keinen präexistirenden Stoff, sondern es sei die allmälige Folge des göttlichen Ordnens bezeichnet***); endlich müsse man unterscheiden

*) c. 3.

**) c. 44.

***) c. 19.

danken aus der Vernunft und aus einander, das Licht, das in man nigfachen Strahlungen von dem Urlicht ausſtrömt, die Zahlen, d von einer höchſten Einheit ausgehn*). Valentinus nannte die E

*) Ich füge hier einige Bemerkungen über die von der Gnoſis zum Theil abwe chende Prinzipienlehre des Baſilides an, in welchen ich der Darſtellung des Hi polytus ἔλεγχος VII, 20 seq. folge. Denn die Vergleichung mit den Angabe des Clemens v. Alexandria ergiebt mit Sicherheit, daß wir hier eine im Weſentlich mit dieſem übereinſtimmende und authentiſche Quellen benutzende Beſchreibung habe Dieß iſt gegen Hilgenfeld von Uhlhorn (das Baſilidianiſche Syſtem. Gött. 1855 überzeugend dargethan. S. auch Haſe, K.-G. 1854. S. 94. — Baſilides bemü ſich, alle verendlichenden Begriffe von Gott fern zu halten; ihm genügt nicht, ihn d Seienden zu nennen, ſondern er ſetzt ihn über alles Exiſtirende hinaus durch d Begriff des οὐκ ὤν. Ganz Aehnliches findet ſich bei Plotin und andern Plat nikern Der Einfluß des Platonismus iſt darin unverkennbar, obgleich ihn He Licent. Uhlhorn nicht gelten laſſen will. In der Lehre von der Schöpfu leugnet Baſilides das Daſein einer von Gott unabhängigen Materie, a eine Emanation oder Evolution aus Gott; am nächſten der Wahrheit kom nach ihm die bibliſche Vorſtellung von einem Schaffen durch Gottes allmächtig Wort. Nur ſoll das Faſſen und Ausſprechen des Schöpfungsgedankens, wen auch unvermeidlich nach menſchlichem Sprachgebrauch ausgedrückt, in übermenſ licher Weiſe verſtanden werden. Gott ſchafft erſt einen Weltſamen (σπέρμα τ κόσμου, πανσπερμία), die Potenz aller Weſen, deren Keime darin chaotiſch u unentwickelt beiſammen liegen (σύγχυσις ἀρχική). Sofern dieß noch nicht d beſtimmte und in Formen entwickelte Welt iſt, kann ſie ebenfalls eine nicht ſeien Welt genannt, und daher von Baſilides geſagt werden, daß Gott die Welt ſch οὐκ ὢν οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων. Zuerſt entwickeln ſich die geiſtigſten Weſenheite die υἱότης θεοῦ, in dreifacher Abſtufung, dann nach abſteigendem Werth d übrigen Geſchöpfe. Ueber allen thront der Nichtſeiende, nach deſſen unendlich Schönheit ſich ſehnend, alles von unten nach oben emporſtrebt. Der Begriff d σπέρμα τοῦ κόσμου iſt wahrſcheinlich aus dem Stoicismus herüber gekomme es führt aber zu unbegründeten und gezwungenen Deutungen, wenn man, w Uhlhorn, in den Ideen des Baſilides über Gott, Schöpfung, Weltentwi lung nichts als ſtoiſche Gedanken von einer urſprünglichen Einheit Gottes u der Materie und von dem ſelbſtändigen Auseinandertreten beider findet, eing kleidet in chriſtliche Ausdrücke und modifizirt in den Endergebniſſen durch chri liche Teleologie. Wenn Baſilides wiederholt ſagt, Gott habe den Weltſam hervorgebracht (τὸ καταβληθὲν ὑπὸ τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ), durch das Wort d Sprechenden ſei er geſetzt, ſo müßte demnach ſeine eigentliche Meinung ſein, d Weltſame habe Gott hervorgebracht; er hält es für eine zu phyſiſche Vorſtellun daß Gott die Weſen aus ſich emaniren laſſe, aber ſoll es für Gottes würdig ha ten, daß dieſer ſich aus dem Chaos entwickelt. Die υἱότης ſoll identiſch ſein m dem von der Materie abſcheidenden Gott, weil dieſe Lichtnaturen θεῷ ὁμοούσι heißen; und doch wird geſagt, daß ſie als das Erſte ſich aus der πανσπερμ entwickeln, nicht aber Gott, der vielmehr über dem Ganzen ſteht, den Weltpla

rugniſſe der Emanation αἰῶνες, weil ſie Repräſentanten des Ewigen ien. Die göttlichen Kräfte erſcheinen bei den Gnoſtikern hypoſtaſirt, ährend occidentaliſche Denker ſtatt deſſen Eigenſchaften Gottes be-hrieben haben würden. Durch die Emanationsſtufen wollten ſie die tufenunterſchiede des Daſeins erklären. Manche ſuchten begreiflich u machen, wie zuerſt Perſönlichkeit und Bewußtſein entſtanden ſei, nd ſtellten an die Spitze ein unbewußtes Prinzip, aus welchem erſt er perſönliche bewußte Geiſt hervorgegangen ſei, die ἐνθύμησις, ἔν-οια ἑαυτοῦ. Mit allem dem aber war der Urſprung der Körper-elt noch nicht erklärt; denn ſie und der Geiſt ſchienen den Gnoſti-ern eine nothwendige Zweiheit zu bilden und nicht auf eine höhere inheit zurückführbar zu ſein. Auch das Daſein des Böſen und des Kangelhaften ſchien noch eine andere Erklärung zu fordern. Die Ab-itung des Böſen aus der Freiheit genügte ihnen nicht, weil dadurch, ie ſie meinten, der Urſprung immer wieder auf Gott zurückfalle. In-em ſie die Quelle des Böſen außerhalb Gottes ſuchen wollten, gerie-en ſie in den Dualismus, welcher in verſchiedenen Formen die Zeit herrſcht. Wie groß die Macht deſſelben geweſen ſei, zeigt ſich in ihrender Weiſe an dem Gnoſtiker Apelles, einem Schüler des Karcion, welcher, als er ſich zuletzt genöthigt ſah, dem Dualismus u entſagen, doch geſtand, er glaube an ein Urweſen, aber wie dieſes

---

ner berathen hat, und mit alles überragender Herrlichkeit die Kinder Gottes zu h heraufzieht, die ja ſchon deshalb nicht im vollen Sinne ὁμοούσιοι mit ihm in können, weil ſie unter ſich nicht gleich ſind. Man kann in der abſtrakten ottesidee und in der Betrachtung des Allebens pantheiſtiſche Einflüſſe erkennen, er ſie ſind am erſten Orte gar nicht, am zweiten nur bei dem erwähnten Be-iffe von ſtoiſcher Art. Ueberhaupt iſt es bei weitem zu viel behauptet, daß der toicismus die verbreitetſte Philoſophie, die Lebensluft des zweiten Jahrhunderts weſen ſei, des Jahrhunderts, wo Plutarch, Juſtin, Clemens lebten. Wir ver-ögen weder ſo viel von Pantheismus, noch ſo wenig von Dualismus bei Baſi-des zu erkennen, als Uhlhorn, obgleich auch er zugiebt, daß ſich dieſer nicht nz verbergen könne. Baſilides iſt in dem Beſtreben, den Dualismus auf-heben, und durch den Rückfall in denſelben dem Valentin verwandt. Er eſtet daran, wenn er die πανσπερμία von der Seite der Geſtaltloſigkeit, als μορφία, betrachtet, vielleicht auch in einer Entgegenſetzung des eigentlich lebendigen, ildenden Lichtſamens gegen das Materielle in der πανσπερμία, deutlich aber, wenn t bei der in Chriſto vorbildlich beſchriebenen Apokataſtaſis die höheren Elemente ch oben verweiſt, hingegen — ἔπαθεν οὖν τοῦτο ὅπερ ἦν αὐτοῦ σωματι-ὸν μέρος, καὶ ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἀμορφίαν. vgl. J. L. Jacobi, Basilidis hilosophi gnostici sententiae. Regiom. 1852. (J.)

sei, vermöge er nicht einzusehn. Er könne nicht begreifen, wie ein einiger, ewiger Gott sei*). Die Gnostiker mußten also Dualismus und Emanationslehre mit einander verbinden; sie gingen von der Voraussetzung aus, daß das böse Prinzip sich mit dem Lichtreich, die Seele sich mit der Materie vermischt habe, woraus die irdische Welt entstanden sei. Fragte man nach der Entstehung dieser Vermischung, so hatte die Speculation und Phantasie weiten Raum. Die Einen sagen, daß die ὕλη eindringen wollte in das Reich des Lichtes; die Andern stellen die Mächte des Lichtreiches vor, als haben sie sich nicht in demselben erhalten können, sondern seien in das Reich der Finsterniß hinabgesunken. An der Spitze dieser auf dem Boden der Materie entstandenen, äußerlichen Welt steht der Demiurgos, dessen Beschaffenheit den Hauptunterschied in den gnostischen Systemen bestimmt, je nachdem sie ihn in einem absoluten Gegensatz zu Gott darstellen, oder als ein demselben nur untergeordnetes Wesen und unbewußtes Organ in der Schöpfung und Regierung der Welt**). Die Gnostiker der ersten Art mußten einen absoluten Gegensatz zwischen der irdischen Welt und der höchsten Weltordnung annehmen, woraus folgte, daß auch das Christenthum in diesem Gegensatz zur irdischen Welt stehe und nie eine Erlösung in derselben zu Stande kommen könne. Dann ergab sich entweder ein Hochmuth, ascetische Weltverachtung, oder der Gegensatz nahm eine entschieden unsittliche Richtung, indem es ganz gleichgültig schien, wie man handelte. Man meinte, das höhere Leben könne in diesen irdischen Formen seine Vollziehung nicht finden; man müsse der Sinnlichkeit seine Verachtung beweisen, ihr trotzen. So entstand ein frecher Antinomismus. Besonnener waren die anderen Gnostiker; sie nahmen an, daß in der Welt die Keime der göttlichen Ideen schon durch den Demiurgos unbewußt angelegt seien, erst das Christenthum aber habe den Weltbildner zum Bewußtsein des höchsten Gottes gebracht und die Ideen zur Klarheit entwickelt. Das Christenthum also hat das Bewußtsein von den Zwecken der Welt und dem Ziele des Menschengeschlechtes gegeben. Es liegt eine tiefe, wissenschaftliche Idee diesen Vorstellungen der Gnostiker zu Grunde, nur daß sie nach ihrer eigenthümlichen Betrachtungs- und Ausdrucksweise, was der Vernunft

*) Euseb. h. e. V, 13. Hippolyt. ἔλεγχ. p. 259.

**) Ueber die hauptsächlichsten Versuche zur Eintheilung der gnostischen Systeme s. Jacobi, Artik. Gnostiker in Herzogs Real-Encyklopädie für Theologie. (J.)

und dem Geiſte der Menſchen zukommt, objectiv als Entwicklung des Demiurgos darſtellen.

Dieſer gnoſtiſchen Willkür tritt Irenäus entgegen. Wenn wir nicht alles erklären wollen, ſagt er, da Manches einem höhern Leben vorbehalten bleibt, ſo werden wir unſern Glauben bewahren; die Irrthümer der Gnoſtiker kommen daher, daß ſie keine Grenze der Speculation anerkennen wollen *). Im Gegenſatz gegen die Trennung Gottes und des Demiurgos ſagt er, Gott habe alles in ſich ſelbſt und von ſich ſelbſt, d. h. unmittelbar nach ſeinen Ideen geſchaffen **). Er giebt auch zu erkennen, was der poſitive Sinn des Begriffes der Schöpfung aus nichts ſei, daß nämlich das Daſein abgeleitet ſei von der Kraft und dem Willen Gottes. Man könne dieß nicht nach der Analogie des menſchlichen Bildens erklären ***). Er bleibt bei der Annahme ſtehn, daß die Schöpfung einen Anfang habe und weiſt Grübeleien, die darüber hinausgehn, zurück: was Gott vorher gewirkt habe, ehe er die Welt erſchaffen, offenbare die heilige Schrift nicht; daher müſſe man die Antwort darauf Gott anheimſtellen.

Bei den platoniſirenden Kirchenvätern erkennen wir eine Einmiſchung der platoniſchen Formen. Schon Philo drückt ſich ſo aus, als ob er eine präexiſtente Hyle, die Gott gebildet habe, vorausſetze. Indeß iſt die Frage, ob Philo ſich wirklich bis zu dieſer Annahme vom Judenthum entfernt habe. In einem Fragment bei Euſebius †) ſagt er, daß Gott ſo viel Hyle bereitet habe, als er grade für die Schöpfung gebrauchte. Dieß ſcheint doch gegen jene Annahme zu zeugen. Seinem Beiſpiele folgen die platoniſch gebildeten Apologeten. Juſtinus der Märtyrer ſagt, Gott habe alles aus einer unorganiſchen Materie gebildet ††). Doch nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Denkweiſe kann man nicht meinen, daß er den platoniſchen Hylozoismus angenommen habe. Sein Schüler Tatian

*) adv. haer. II, 26.

**) II, c. 7. 8.

***) l. l. II, 28. § 3: ut puta, si quis interrogat: antequam mundum faceret Deus, quid agebat? dicimus, quoniam ista responsio subiacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, scripturae nos docent; quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura manifestat.

†) praepar. evgl. VII, 21.

††) Apol. I, § 10: *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους, δεδιδάγμεθα.*

dient zur Erklärung, indem auch er ſagt, alles ſei aus einer formloſen Hyle gebildet, welche jedoch erſt von Gott hervorgebracht war. Wenn hier eine bloß formelle Uebereinſtimmung mit Plato vorhanden war, ſo konnte doch an dieſe Form eine Auffaſſung ſich anſchließen, welche den platoniſchen Begriff von der Hyle vollſtändiger feſthielt. Wir finden ihn ſo bei Hermogenes*), einem Maler, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts in Nordafrika lebte. Er verwarf ſowohl die gnoſtiſche Emanationslehre, als auch die kirchliche Lehre von der Schöpfung: jene widerſpreche dem unwandelbaren Weſen Gottes und würde nöthigen, auch das Böſe von ihm abzuleiten; dieſe werde durch die Natur dieſer Welt widerlegt**); denn wenn die Schöpfung des vollkommnen Gottes durch nichts bedingt geweſen wäre, ſo hätte daraus eine vollkommene Welt hervorgehn müſſen. Er glaubt daher etwas die Schöpfung Bedingendes ſetzen zu müſſen, und dieß iſt ihm die Hyle, welche er aus dem Platonismus in den Zuſammenhang des chriſtlichen Syſtemes aufnimmt. Der Lehre von der μοναρχία meinte er dadurch nichts zu vergeben, wenn er nur ein herrſchendes, über alles mächtiges Prinzip annehme, und eine ſolche Herrſchaft über die Hyle ſchrieb er Gott zu. Er betrachtete ſie als das ganz Unbeſtimmte, Prädikatloſe***), worin alle Gegenſätze, welche nachher in der Welt hervortreten, noch ungeſondert und unentwickelt ſind, weder Bewegung noch Ruhe, weder Fluß noch Stillſtand, ſondern ein unorganiſches Treiben. Sie iſt das Receptive, Gott allein der Schaffende, ſeine bildende Thätigkeit ruft beſtimmtes Daſein aus ihr hervor. Bei dieſer Organiſation bleibt aber ein Reſt, welcher der göttlichen Bildungskraft widerſtrebt. Daher die Mängel und das Häßliche in der Natur, daher auch das Böſe. Wenn er conſequent war, ſo mußte er eine anfangsloſe Schöpfung angenommen haben; er kann ſie nicht als einen einmaligen und tranſitiven Akt Gottes, ſondern nur als etwas Immanentes betrachtet haben, was von ſelbſt aus dem Verhältniß Gottes zu

*) Tertull. adv. Hermogenem. Hippolyt. ἔλεγχος VIII, 17.

**) Tertull. adv. Hermog. c. 2.

***) c. 28: unde ergo compertus est Hermogenes, informem et confusam et inquietam illam fuisse, quae ut invisibilis latebat? — c. 35: prima, inquit, facie videtur nobis incorporalis esse materia, exquisita autem ratione recta invenitur neque corporalis neque incorporalis. — c. 41: inconditus et [in]confusus et turbulentus fuit materiae motus. Sic enim et ollae undique ebullientis similitudinem apponis.

der Materie hervorging. Er ſagte: Gott war immer Herrſcher, folglich mußte er immer eine Herrſchaft über die Materie haben*). Darin wird liegen, daß in der That Gott und die Materie nie getrennt waren, ſondern die Hyle immer ſchon exiſtirte zugleich mit der Organiſation. Er verglich**) die Einwirkung Gottes auf ſie mit der anziehenden Gewalt, welche die Schönheit ihrer Natur nach über den Betrachtenden ausübt; mit der Anziehungskraft des Magnets, welcher ſeiner Natur nach auf das Eiſen wirkt. Er nimmt mithin gleich der neoplatoniſchen Schule ein werdendes Univerſum an, das in dieſer Geſtalt von Ewigkeit her dauert, ſo daß man ſtets Gott, das Bilden und den Stoff vorausſetzen muß und zum Begriff der Hyle nur gelangt, wenn man von der Körperwelt unterſcheidet, was ihr zu Grunde liegt. Ueberall iſt in der Hyle ein der göttlichen Bildungskraft Verwandtes und Entgegenkommendes und ein Zerſtörendes zu unterſcheiden; von dieſem rührt die Zerſtörung und Auflöſung im gegenwärtigen Leben her. Wandte man ihm das Unbibliſche ſeiner Auffaſſung ein, ſo erwiderte er, ſeine Annahme liege in der Sache ſelbſt und das Tohu Vabohu der Geneſis ſei Bezeichnung des Chaos, hingegen die Schöpfung aus nichts hätte müſſen klar und ausdrücklich angezeigt werden. Conſequent entwickelt würde Hermogenes durch den neoplatoniſchen Schöpfungsbegriff auch auf einen andern Begriff von Gott geführt ſein, aber man muß doch vorſichtig ſein, ihm das Schuld zu geben, was nur als Folgerung abzuleiten iſt. Es iſt der Entwicklungsgang eines Mannes in dieſer Zeit zu beachten, der, vielleicht ſchon früher dem philoſophiſchen Prinzip einer neoplatoniſchen Schule angehörend, dann vom Chriſtenthume angezogen wurde und bei dem was er von dem Einfluß des Chriſtenthums in ſeine Gedanken aufgenommen, im Widerſtreit beharrte mit ſeinem ſpeculativen Prinzip. Tertullian, aus deſſen Entgegnung wir die Lehre des Hermogenes erkennen, wendet ein, daß man Gott nicht als den Einzigen anerkenne, wenn man nicht in ihm den einzigen, unbedingten Urheber alles Daſeins ſetze. In der Schöpfungsgeſchichte der Geneſis bedeute das „im Anfang“ keinen präexiſtirenden Stoff, ſondern es ſei die allmälige Folge des göttlichen Ordnens bezeichnet***); endlich müſſe man unterſcheiden

*) c. 3.

**) c. 44.

***) c. 19.

die abſoluten, im Weſen Gottes liegenden Eigenſchaften Gottes, und die relativen, auf die Schöpfung bezüglichen. Jene ſeien ewig, dieſe bezeichnen ein Verhältniß zur Welt, können alſo erſt mit ihr entſtehn*).

Origenes ſchloß ſich von einer Seite der Kirchenlehre an, andrerſeits ging er, wo ſie nicht ausdrückliche Beſtimmungen gegeben hatte, über ſie hinaus; es iſt ein Verſuch, das überlieferte Dogma mit dem Standpunkt des Gnoſtikers auszugleichen. Er bezeichnet als bibliſche Lehre, daß dieſe beſtimmte Welt einen Anfang genommen habe, daß ſie aus nichts geſchaffen**); aber was vor dieſer Welt geweſen ſei, ſei unbeſtimmt gelaſſen, und die Gnoſis habe darüber freien Spielraum. Nun ſchien ihm die Lehre von einem abſoluten Anfang der Schöpfung etwas Unhaltbares; ſetze man die in der Schöpfung wirkenden göttlichen Eigenſchaften voraus, ſo laſſe ſich nicht denken, warum ſie nicht immer wirkſam geweſen ſein ſollten***), und eben ſo wenig, wie bei Gott ein Uebergehn von der Ruhe zur Thätigkeit habe ſtattfinden können. Er ſtellte dagegen die Idee einer ewigen Schöpfung auf, einer Ableitung der Creatur von Gott vermöge eines Anfangs dem Begriffe nach. Nicht von dieſer beſtimmten Welt behauptete es Origenes, welche vielmehr eine vorangehende Geſchichte vorausſetze, ſondern er denkt als Anfang eine rein geiſtige Schöpfung, Gott als den Urquell einer in unendlichem Abſtand von ihm beſtehenden, ihm verwandten Geiſterwelt, welche ſeine ewige Selbſtoffenbarung iſt. Die Lehre der Gnoſtiker von dem ὁμοούσιον der geiſtigen Naturen mit Gott bekämpft er und erblickt in der Geiſterwelt nur einen partiellen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit†). Die Lehre von

---

*) c. 3.

**) περὶ ἀρχ. l. I, praefat. 4., l. I, c. 3. §. 3.

***) Πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ· μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν θεὸν, εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστὶ, καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα. — 3: πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἀεὶ ἦν· ἀλλ' οὐ δή τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ' ἓν ἀριθμοῦ· πλὴν ἑκατέρων δηλοῦται, ὅτε οὐκ ἤρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν ἀργήσας ποτέ. Ep. Justiniani ad Mennam patriarch. Mansi IX, p. 528. περὶ ἀρχῶν p. 4. ed. Redepenning.

†) in Joann. T. XXXII, §. 18: (οἶμαι) φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ παντὸ δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ. cf. T. XIII, § 25.

der Schöpfung aus nichts ſuchte er zu wahren, indem er alles unmittelbar aus Gott ableitete, nicht bedingt durch einen präexiſtirenden Stoff; damit aber konnte wohl zuſammenhangen eine gewiſſe geiſtig aufgefaßte Emanation der Geiſterwelt aus Gott.

Dieſe Lehre des Origenes wurde von dem Biſchof Methodius von Tyrus gegen Ende des dritten Jahrhunderts bekämpft*). Er führte die Ausdrücke des Origenes richtig an, daß die Welt in einem ewigen, anfangsloſen Werden von Gott ausgehe, aber er beſaß nicht ſpeculativen Geiſt genug, um in den Ideenzuſammenhang des Origenes einzugehn, und machte manche Einwendungen, welche ihn nicht trafen. Er überträgt nämlich das Verhältniß eines menſchlichen Gebildes zum Werkmeiſter auf die Abhängigkeit der Creaturen von Gott, und behauptet daher, die Welt müſſe doch einmal vollendet und Gott alſo vom Schaffen zum Nichtſchaffen übergegangen ſein. Origenes würde dieß nicht zugegeben haben, welcher die Geiſterwelt nicht als ein irgend wann Fertiges, ſondern als ein immer Werdendes, in ewigem Prozeß aus Gott Hervorgehendes und von ihm Abhängiges betrachtet. Ferner wirft Methodius ein, daß Origenes den Abſtand zwiſchen Gott und Creatur dadurch aufhebe. Aber Origenes leugnete gleichfalls, daß der Creatur ihrem Weſen nach Selbſtändigkeit inwohne; er würde vielmehr die erhaltende Thätigkeit als eine fortgeſetzt ſchöpferiſche, welche immerfort die Creatur bedinge, bezeichnet haben. Eher konnte die Lehre des Origenes, wenigſtens der Form nach, getroffen werden durch den dritten Gegengrund, daß ſie mit der Selbſtgenugſamkeit Gottes ſtreite, welcher kein Aeußeres zu ſeiner Befriedigung bedürfe. Aber auch dieß wollte Origenes nicht behaupten, ſondern nur ſo viel ſagen, daß uns die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit dahin führe, auch eine beſtändige Offenbarung Gottes in ſeinen Werken anzunehmen. Er bezog dieß keineswegs auf die Geſtalt des Univerſums, wie es jetzt iſt, ſondern auf die urſprüngliche, geiſtige Schöpfung. In dieſer Beziehung müſſen wir den Zuſammenhang ſeiner Ideen, wie ſie ſich im Gegenſatz gegen den Gnoſticismus entwickelten, recht verſtehn. Wenn die Gnoſtiker behaupteten, man könne das Univerſum nicht von einem Urweſen ableiten, ſondern die Gegenſätze in demſelben wieſen auf drei verſchiedene Prinzipien, das

*) in dem Buch: περὶ τῶν γεννητῶν, Auszug bei Photius Bibl. cod. 235.

πνευματικόν, ψυχικόν und ὑλικόν zurück, so suchte Origenes darzuthun, daß auch eine andere Erklärung möglich sei. Wenn die Gnostiker, das Ethische dem Physischen unterordnend, die ethischen Differenzen aus einer ursprünglichen Verschiedenheit der Naturen ableiteten, so ist es hingegen sein Interesse, den physischen Gegensatz durch das Ethische zu begründen. Die Willensrichtung ist nach ihm der Hebel der ganzen Weltordnung, und aus dem in ihr begründeten Gegensatz sind alle andern Differenzen entsprungen. Behaupteten nun die Gnostiker, daß, wenn die Welt von Einem höchsten Urwesen abzuleiten wäre, ihre Beschaffenheit der Vollkommenheit desselben entsprechen und wir nur Gleiches darin finden müßten, so giebt er ihnen darin Recht, kommt dadurch zu der Voraussetzung einer ursprünglicheren Schöpfung der gottverwandten Geister und sucht dann weiter nachzuweisen, daß die späteren Gegensätze aus ihrer Willensrichtung hervorgegangen seien. In jener seligen, Gott verwandten Geisterwelt war das Festhalten der Gemeinschaft mit Gott ein durch den freien Willen bestimmtes; sie konnten in dem Guten und Göttlichen verharren durch freie Hingebung an Gott, oder sie konnten auch sich von ihm abwenden; und aus diesem Abfall der Geister von Gott ist die ganze Revolution des Universums und sind alle Gegensätze abzuleiten. Der mißverstandene Begriff der göttlichen Gerechtigkeit hatte ihn dazu verführt, die Einheit in jener ursprünglichen Geisterwelt so weit zu steigern, daß er sie alle einander gleich, mit gleich kräftigen Gaben ausgerüstet, nur der Zahl nach von einander verschieden dachte, woraus dann folgt, daß selbst die individuelle Verschiedenheit, die Eigenthümlichkeit, etwas ethisch Begründetes und aus der Sünde Abzuleitendes wäre. Sobald nun einmal diese Gegensätze und mit ihnen die Mannigfaltigkeit des Daseins sich gebildet hatten, so unterwarf Gott sie einer höhern Einheit, bildete aus ihnen eine Welt, deren Ziel es ist, die gefallenen Wesen zur ursprünglichen Einheit zurückzuführen (ἀποκατάστασις). In dem Buch περὶ ἀρχῶν wendet er den Begriff der Weltseele auf die beseelende, göttliche Kraft an, wodurch aus den Gegensätzen die Einheit der Weltbildung hervorging. Es fragt sich übrigens, ob Origenes nicht durch die Unhaltbarkeit jener Annahme von der ursprünglichen, vollständigen Gleichheit der Geister zu einer Modification derselben hingetrieben wurde. Nun bezeichnet er späterhin den λόγος als Gesammtabglanz der göttlichen Herrlichkeit und die einzelnen Geister je als einen partiellen Abglanz, wonach doch anzunehmen sein würde, daß, was in

em Logos Eines iſt, ſich individualiſire in der Geiſterwelt. Damit ſt dann wahrſcheinlich auch eine urſprüngliche Verſchiedenheit in den Geiſtern geſetzt.

Was das Verhältniß der Materie zur urſprünglichen Schöpfung betrifft, ſo ſtellt er es im Buche περὶ ἀρχῶν als fraglich hin, ob irgend ein creatürlicher Geiſt ohne Körper beſtehn könne*), ſo daß er Körper, ſtets mit ihm verbunden, nur dem Begriffe nach zu unterſcheiden wäre. Dieß iſt von Manchen ſo verſtanden, als wenn Origenes den Körper nur für etwas Ideales, d. i. in der Idee des creatürlichen Weſens von ſelbſt Gegründetes hielte, für den Ausdruck der objectiven Schranke, der natürlichen Begrenzung des creatürlichen Daſeins. Danach würde denn der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper wegfallen, und der Körper wäre nichts Anderes, als das beſchränkte, endliche Weſen des Geiſtes. Jedoch dieß liegt eigentlich nicht in ſeinen Worten, welche nur die Frage enthalten, ob nicht mit dem Daſein jedes geſchaffenen Geiſtes auch der Körper gegeben ſei, indem er nicht ohne Körper beſtehen könne. Allerdings aber könnte nach anderen Aeußerungen der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper zu ſchwinden ſcheinen, da er die Materie oft als das ſchlechthin Unbeſtimmte bezeichnet, welches höhere oder niedere Einzelheiten in ſich aufnehmen könne. Er ſchreibt ihr eine unendliche Verklärungsfähigkeit zu, ſo daß ſie auf der höchſten Stufe ganz vergeiſtigt wird. Sie ſcheint daher auf den Begriff der bloßen Potenzialität des Daſeins, welche actuell zu verſchiedenen Stufen erhoben werden kann, zurückgeführt und dieſe Potenzialität als etwas mit der Schöpfung Gegebenes aufgefaßt zu ſein. Aber bei alledem darf nicht überſehn werden, daß er ſich in der angeführten Stelle des Buchs περὶ ἀρχῶν fragend ausdrückt, und daß ſich andre Stellen finden, wo er die reine Immaterialität der Geiſterwelt vorausſetzt**).

---

*) περὶ ἀρχῶν II, c. 2, 2: Si vero impossibile est hoc ullo modo affirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi, principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas; materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis, et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa vel vixisse vel vivere.

**) in Joann. T. XIX, §. 5: ἀλλὰ καὶ ὁ δεικνύμενος κόσμος, ὑλικὸς γενόμενος διὰ τοὺς δεηθέντας τῆς ἐνύλου ζωῆς, τόπους μὲν ἔχει διαφόρους, οἵτινες δὴ πάντες, ὡς μὲν πρὸς τὰ ἄϋλα καὶ τὰ ἀόρατα καὶ τὰ

4. Die Lehre von der Vorsehung.

Auch dieſe Lehre, wie ſie durch das Chriſtenthum vorgetragen wurde, gehört zu dem eigenthümlich Neuen, wenn auch überall, weil ſie in der religiöſen Natur des Menſchen gegründet iſt, ſich Anklänge davon finden. Im Alterthum betrachtete man nur die Welt im Ganzen als Bild Gottes, hingegen im Chriſtenthum erſchien jeder Menſch als eine Selbſtoffenbarung Gottes, nicht mehr als bloßer Theil des Weltganzen, ſondern als ein eigener Zweck Gottes, zu welchem das Ganze mitwirken muß; daher denn dieſe Lehre in Zuſammenhang mit allen Grundlehren des Chriſtenthums trat, mit der ganzen Heils- und Erlöſungslehre. Den Heiden ſchien die Bedeutung, welche das Chriſtenthum dem Einzelnen beilegte, ein Hochmuth zu ſein. „Wie denn die großen Weltkörper vergehen, der Menſch aber ewig ſein ſollte?“ Die weit verbreitete Vorſtellung von einer εἱμαρμένη, einer unabänderlichen Nothwendigkeit, welche ſelbſt die Götter beherrſcht, ſtand der Lehre von der πρόνοια hindernd entgegen. Das ſtoiſche Syſtem redete zwar auch von einer πρόνοια, allein dieſe Lehre ſtand hier im Zuſammenhang mit dem Pantheismus; ſie entſprach dem unabänderlichen Geſetze des Weltganzen, dem alles dient, jedes individuelle Leben geopfert wird, ſo daß nichts bleibend iſt, als Zeus. Im Platonismus iſt zu unterſcheiden die mehr populär-religiöſe und die conſequent-ſyſtematiſche Anſicht des Plotin. Der Geſichtspunkt der letztern widerſtreitet der chriſtlichen πρόνοια: von dem Abſoluten bis zur Schranke des Daſeins herrſcht unbedingte Nothwendigkeit der Entwicklung. Es kann eben ſo wenig von einer bewußten Vorſehung Gottes, als von einer zweckbildenden Schöpfung die Rede ſein, ſondern nur von einer Nothwendigkeit der immanenten Vernunft. Von dieſem Standpunkt bekämpft Plotin die Gnoſtiker, aber mit der gnoſtiſchen zugleich die eigenthümlich chriſtliche Anſchauung.

Für die Auffaſſung der Gnoſtiker kommt wiederum das von ihnen geſetzte Verhältniß des Demiurg zum höchſten Gott in Betracht: die, welche ihn zu einem unbewußten Organ Gottes machten, konnten

---

ἀσώματα κάτω εἰσὶν, οὐ τόσον τῷ τόπῳ, ὅσον τῇ πρὸς τὰ ἀόρατα συγκρίσει. — ibid. von dem κόσμος ἀόρατος, κόσμος νοητός: εἰη ἂν τοσοῦτῳ ποικιλώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου οὐκ ἀπὸ τῆς ὕλης, ἀλλ' ἀπὸ τῆς μετοχῆς τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας τῶν κοσμούντων τὴν ὕλην κεκοσμημένων.

uch eine Vorſehung annehmen, unbewußt durch ihn verwaltet; dagegen die, welche ihn feindlich Gott entgegen ſtellten, mußten eine πρόνοια annehmen des Demiurg und eine andere des höchſten Gottes. Jeder ſorgte für die Seinen, der höchſte Gott nur für die Pneumatiker, und die Andern blieben ihm fern. Viele von ihnen ſchrieben dem fatum wenigſtens einen beſchränkten Einfluß zu*); im Reich des Demiurgos walte das Verhängniß der Sterngeiſter, bis durch die Erlöſung die Pneumatiker der Fürſorge des höchſten Gottes anheimgeſtellt werden. Dieß ariſtokratiſche Vorurtheil für die Pneumatiker fand bei Marcion nicht ſtatt, jedoch eine andre Vermiſchung von Irrthum und Wahrheit. Er bezieht die Vorſehung auf die an Chriſtus Glaubenden, konnte ſich alſo den Begriff einer providentia specialissima aneignen. Es hat ja dieß ſeine Wahrheit, inſofern dazu, daß die Abſicht des erziehenden Gottes, die Menſchen für ſein Reich zu bilden, erfüllt werde, auch die Hingabe im Glauben erfordert wird, aber Marcion macht aus dem ſubjectiv Bedingten wieder einen objectiven Unterſchied; alle diejenigen, welche nicht in die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer eingehn, ſetzt er unter die Regierung des Demiurgos. Hingegen unter der erſtgenannten Klaſſe der Gnoſtiker iſt beſonders Baſilides durch ſeine hieher gehörigen Ideen merkwürdig. Er bezeichnet**) die πρόνοια als etwas den Geſchöpfen mit der Schöpfung

*) So Bardeſanes, welcher drei Factoren ſetzt, durch welche der Menſch beſtimmt werde: Natur, Geſchick und freien Willen. Was in uns allen gleichmäßig iſt und geſchieht, rührt von der Natur, was verſchiedenartig iſt, vom Geſchick her, und der freie Wille führt uns, wie wir es wünſchen. Das Geſchick hat nicht Gewalt über alles; denn das, was man Geſchick nennt, beruht auf einem von Gott geregelten Zuſammenwirken der höheren Mächte (d. i. der Sterngeiſter) und der Elemente. S. d. Schrift: „das Buch der Geſetze der Länder", welche W. Cureton im Spicilegium syriacum containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Sarapion. Lond. 1855. ſyriſch und engliſch herausgegeben. Es iſt daſſelbe Buch, woraus Euſebius Praepar. evang. 6, 10 ein Fragment mittheilt, und welchem er den Titel: περὶ εἱμαρμένης giebt; cf. h. e. 4, 30. Daß es in vorliegender Form von Bardeſanes ſelbſt geſchrieben ſei, iſt weniger wahrſcheinlich, als daß ein Schüler ſeine Lehren zu dieſer dialogiſchen Darſtellung verarbeitet habe. Vergl. Jacobi, deutſche Zeitſchr. f. chr. Wiſſ. u. chr. Leb. 1856. N. 15. (J.)

**) Clem. Strom. l. IV, p. 509: ἡ πρόνοια δέ, εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατασπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.

Specieller führt dieß Hippolytus in ſeiner Darſtellung des Baſilidianiſchen Syſtemes aus: der große Archon herrſche und regiere vom Firmament bis

ſelbſt Eingepflanztes. Dieß könnte nun mit jener platoniſchen Idee zuſammenſtimmen, wonach die Vorſehung erſcheint nicht als bewußtes Handeln einer erziehenden göttlichen Liebe, ſondern als immanente Vernunftnothwendigkeit; aber ſo meint es Baſilides nicht. Er ſetzt den Zuſammenhang zwiſchen urſprünglicher Schöpfung und göttlicher Weltregierung, und läßt den Anſtoß zu den Entwicklungen vom Demiurgos ausgehn. Zwar könnte die göttliche Weltregierung nicht wirken ohne Vorausſetzung der Geſetze, welche durch die Schöpfung den Creaturen eingepflanzt wurden, aber auch dieſe Geſetze könnten nicht zur Wirkſamkeit gelangen, wenn nicht zugleich alles geleitet würde durch die weltregierende Thätigkeit des perſönlichen, überall wirkſamen Gottes.

Die Kirchenlehrer hatten demnach auch den Gnoſtikern gegenüber den Begriff der *πρόνοια* zu entwickeln. Es ergaben ſich manche wichtige Fragen, als nach dem Verhältniß der Vorſehung zur Freiheit des Menſchen, nach der Vereinbarkeit der creatürlichen Freiheit mit der göttlichen Präſcienz. Origenes beſchäftigt ſich vorherrſchend mit dieſen Unterſuchungen; er erörtert das unter den Heiden gewöhnliche Sophisma des ſogenannten *λόγος ἀργός*: Gott hat dich vorausgewußt, folglich iſt es nothwendig, folglich kann von keiner Freiheit mehr die Rede ſein, und der Antrieb zum Handeln wird aufgehoben. Origenes deckt dagegen die Verwechſelung der Begriffe in dieſem Schluſſe auf und unterſcheidet zwiſchen dem Wiſſen an ſich und dem Beſtimmen, zwiſchen der abſoluten und hypothetiſchen Nothwendig-

---

herab zum Monde; im Bereich des Mondes und der Sterngeiſter der niedere Archon, welcher die Stelle des Weltbildners einnimmt. Auf der darunter liegenden Stufe der *πανσπερμία*, der unſrigen, ſei kein Vorſteher oder Verwalter oder Bildner, ſondern es genüge das Geſetz des von Gott den Dingen eingepflanzten vernünftigen Gedankens, wonach das Was, das Wann und Wie alles Werdens beſtimmt werde. (p. 237 ed. Miller.) — Daß aber dieß keine abſolute Ausſchließung der Wirkſamkeit des niedern Archon enthält, ſondern auch für die unterſte Region die Sterngeiſter den die Entwicklung beſtimmenden Einfluß ausüben, daß vielmehr dieſer in dem göttlichen Grundgeſetz der Dinge mit enthalten iſt, erhellt aus der Aeußerung, daß Chriſti Geburt und Erlöſungswerk durch die Sterne beſtimmt ſei; *ἦν γὰρ, φησὶν, αὐτὸς ὑπὸ γένεσιν ἀστέρων καὶ ὡρῶν ἀποκαταστάσεως ἐν τῷ μεγάλῳ προλελογισμένος σωρῷ* (i. e. *τῇ πανσπερμίᾳ*). Dieß gegen die Einwendungen in Uhlhorns Schrift S. 24. Daß die unterſte Stufe einen eignen Archon oder Bildner habe, habe ich nicht behauptet. (Z.)

eit; er ſetzt die Präſcienz nicht als Urſache deſſen, was geſchehen
ird, ſondern als durch dieſes bedingt. Vom chriſtlichen Standpunkt
icht er weiter zu beweiſen, wie die Lehre von einer unbedingten Prä-
eſtination mit der ganzen Analogie der bibliſchen Lehre, mit der An-
ahme eines göttlichen Gerichtes, mit dem, was Paulus von der Noth-
endigkeit eigner Anſtrengungen ſagt*), im Widerſpruch ſtehe. Bei
ieſen Unterſuchungen handelte es ſich auch um die ſchwierigen Stel-
en in den pauliniſchen Briefen, auf welche man die Lehre von einer
bſoluten Prädeſtination gründete. Die Gnoſtiker benutzten ferner
lteſtamentliche Ausſprüche, um den Gott des alten Teſtamentes anzu-
lagen; aber auch viele Ungebildete innerhalb der Kirche machten ſich,
ie Origenes ſagt, nach ihrer ganz buchſtäblichen Auffaſſung unwür-
ige Vorſtellungen von Gott, als ſei er ein willkürlich handelnder Ty-
ann. Von dieſen unterſcheidet er Andere, welche nicht über ſolche
tellen aburtheilen, irrige Vorſtellungen vermeiden und die Schwierig-
eiten einer künftigen Löſung vorbehalten. Die Kirchenlehrer überhaupt
henten ſich, die Sache auf die Spitze zu treiben, und ſuchten die crea-
ürliche Freiheit immer feſtzuhalten. Sie ſtimmen darin überein, daß
e, anſtatt ſich bei einzelnen aus dem Zuſammenhang geriſſenen Stellen
ufzuhalten, das Ganze der Schriftlehre von der Liebe und Gerechtig-
eit Gottes beachtet wiſſen wollen. Irenäus erklärt die Verhärtung
haraos ſo: das, was Wirkung der von Gott veranlaßten Begeben-
eiten ſei, werde auf ihn ſelber übertragen, das Vermittelte wie etwas
nmittelbares dargeſtellt. So ſage man von der Sonne, ſie blende,
ährend dieß begründet ſei im Verhältniß des Auges zum Sonnen-
icht**). Origenes trägt eine eigenthümliche, mit ſeinem Syſtem zu-
ammenhangende Theorie vor. Er bringt die göttliche Leitung der
ernünftigen Weſen auf Erden in Verbindung mit einem verborgenen
ühern Daſein. Zu dieſer Leitung nun gehöre auch, daß Gott ſie in
ine ſolche Lage verſetze, wodurch das ſchlummernde Böſe zum Be-
ußtſein gebracht und die endliche Heilung herbeigeführt werde. So
affe ein weiſer Arzt den verborgenen Krankheitsſtoff hervorbrechen, um
ie Krankheit zu beſeitigen***).

---

*) z. B. I Cor. 9, 24 ff.

**) adv. haer. l. IV, c. 29. 30.

***) περὶ ἀρχῶν l. III, p. 19. ed. Redep.

5. Die Theodicee.

Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung hing nothwendig zusammen mit einer Theodicee. Denn in der Polemik gegen die Gnostiker konnte man die Schöpfung aus nichts und die alles umfassende Vorsehung nur aufrecht halten, wenn man die Einwendungen, die aus dem Dasein des Bösen entnommen wurden, zurückwies. Jene behaupteten immer, daß eine Schöpfung aus nichts die Ursächlichkeit des Bösen auf Gott zurückführe; und gegen die Unterscheidung der Zulassung und Bewirkung erwiderten sie: wenn Gott das Böse verhindern konnte und nicht verhinderte, so sei er dessen Ursache*). Aber auch die mannigfachen Abstufungen unter den Wesen und die Verschiedenheit der Menschen schien ihnen ein Beweis, daß die Welt in dieser Form nicht von dem vollkommnen Gott herrühren könne. Wie sie nun drei Klassen von Menschen annahmen, erstens die ὑλικοί, χοϊκοί, die von blinder Begier Getriebenen, aller sittlichen Elemente Entbehrenden, zweitens die πνευματικοί, in welchen sich ein göttliches Lebensprinzip darstellt, drittens die ψυχικοί, in der Mitte zwischen jenen beiden, die von dem verständigen Element Beherrschten, am Autoritätsglauben Hangenden, zwischen gut und böse Stehenden, durch Furcht und Hoffnung Bestimmten, die es nicht vermögen, zum Anschaun der vollen Wahrheit zu gelangen, — so nahmen sie drei Prinzipien des Daseins, den höchsten Gott, den Demiurgos und die Hyle, nach der einen Auffassung das Reich des Ariman, nach der andern eine blinde Kraft des Bösen und ihren Repräsentanten, den Satan, an.

Irenäus weist auf das praktisch Wichtige hin. Man werde am sichersten gehn, sagt er, wenn man das dem einfachen Glauben Gewisse von dem unterscheide, was wir nicht erklären können und Gott sich vorbehalten habe. Als das Wichtige und Gewisse gilt ihm, daß Gott den Abfall der Wesen voraus gewußt und von Anfang an Strafen dafür bestimmt habe; aber die Ursachen, weshalb die einen Wesen treu blieben, die andern von Gott abfielen, können wir nicht bestimmen**). Doch wollte er wenigstens einen Versuch zur

*) Clem. Strom. I, p. 310: οἶδα πολλοὺς ἀδιαλείπτως ἐπιφυομένους ἡμῖν καὶ τὸ μὴ κώλυον αἴτιον εἶναι λέγοντας· — ᾧ γὰρ κωλῦσαι δύναμις ἦν, τούτῳ καὶ ἡ αἰτία τοῦ συμβαίνοντος προσάπτεται.

**) adv. haer. l. II, c. 28, 7: Similiter autem et causam propter quam, quum omnia a Deo facta sint, quaedam quidem transgressa sunt et abscessserunt a Dei subiectione, quaedam autem, immo plurima, perseveraverunt et perseverant

klärung der göttlichen Zulaſſung des Böſen machen. Er findet ſie darin, daß durch den Gegenſatz das Weſen des Böſen um ſo klarer hervorleuchten und die Guten deſto größere Feſtigkeit im Guten gewinnen ſollten*). Allein hiedurch konnte man zu der Conſequenz geführt werden, daß das Böſe eine nothwendige Entwicklungsſtufe ſei, und den Begriff der Freiheit aufheben. Lactantius neigt ſich wirklich dazu hin, das Böſe als nothwendig zu ſetzen, indem er ſagt: es ſei nichts als die Folie des Guten (interpretamentum boni). Der Gegenſatz des Guten und Böſen entſpreche dem durch den ganzen Weltlauf hindurchgehenden zwiſchen Geiſt und Körper, Licht und Finſterniß; überall beſtehe eine concordia discors, eine Harmonie in den Gegenſätzen. Da eine Hauptſtelle für ſeine dualiſtiſche Theorie**) in manchen Handſchriften fehlt, ſo hat man den Inhalt für eine manichäiſche Verfälſchung gehalten, allein er hängt genau mit den Anſichten***) des Lactantius zuſammen, welche auch hier in merkwürdiger Uebereinſtimmung mit denen der Clementinen ſtehn. Gegen eine ſolche Annahme hatte ſchon Hermogenes eifrig gekämpft; er ließ dieſe Begründung der Nothwendigkeit des Böſen nicht gelten; das Gute ſei etwas in ſich Selbſtändiges und Klares und bedürfe des Gegenſatzes nicht, um hervorzuleuchten. Um ſo mehr beharrte er bei ſeiner Anſicht, daß das Böſe aus dem Widerſtande der ὕλη gegen die göttliche Bildungskraft entſpringe.

Im Syſtem des Origenes nimmt die Theodicee einen bedeutenden Platz ein, denn er bemüht ſich, durch ſie die Lehre von der Monarchie bei der Weltſchöpfung zu rechtfertigen †). Er betrachtet das ganze Weltall unter der Vorausſetzung einer vorausgehenden Zerrüttung in der Geiſterwelt und als geordnet zur Läuterung und Zu-

---

i subiectione eius qui fecit: et cuius naturae sunt quae transgressa sunt, cuius item naturae quae perseverant, cedere oportet Deo etc. — Nos super terram, semadmodum et Paulus ait (I Cor. 13, 9), ex parte quidem cognoscimus et ex parte prophetamus.

*) l. IV, c. 39, 1: — mens per utrorumque experimentum disciplinam sui accipiens firmior ad conservationem ejus efficitur obediens Deo: inobedientiam quidem primum respuens per poenitentiam, quoniam amarum et malum est; inde ex comprehensione discens, quale sit quod contrarium est bono et dulcedini, ne tentet quidem unquam inobedientiam gustare Dei.

**) instit. div. VII, 5.

***) II, 12. VI, 13.

†) περὶ ἀρχῶν I, 8. § 2. al. c. Celsum VI, § 44.

Die Lehr[illegible]
zusammen m[illegible]
stiker konn[illegible]
Vorsehun[illegible]
dem D[illegible]
teten [illegible]
sen [illegible]
un[illegible]

[illegible]haft mit Gott. Die Bezeich-
[illegible] 35 u. ö.) versteht er von einem
[illegible] diese Welt entstanden sei*). Die
[illegible] gröbern Körper entspreche der Beschaf-
[illegible] gleich gewordenen Seelen**). Im Kampfe
[illegible] des Körpers sollte sich der Geist ent-
[illegible] Thätigkeit Gottes bezeichnet er im Buch περὶ
[illegible] der Weltseele. Könnten wir, meint er, den
[illegible] der Geschichte in dem Entwicklungsprozeß der
[illegible] überschauen, so würden wir darin die göttliche
[illegible] erkennen. In dem Werk περὶ ἀρχῶν spricht
[illegible] über die Frage aus, ob eine Metempsychose statt-
[illegible]; später aber hat er sie unzweifelhaft verneint und die
[illegible] nur geistig-symbolisch aufgefaßt. Das letzte Ziel der
[illegible] Weltleitung müßte folgerichtig die Wiederherstellung des
[illegible] Zustandes sein; nun ist aber merkwürdig, daß Origenes
mit der Ableitung des Bösen aus dem freien Willen wenigstens
im Buch περὶ ἀρχῶν die Annahme verbindet, daß das Böse immer
wieder hervorschießen und nach der Rückkehr zur Einheit immer wieder
ein neuer Abfall entstehn werde. Danach führte die Weltentwicklung
nicht zu einem letzten Ziel, sondern bewegte sich in einem immerwäh-
renden Kreislauf der ursprünglichen Einheit und des Abfalls. Grade
indem er die Freiheit recht kräftig behaupten wollte, wurde er veran-
laßt, das Böse als nothwendig zu setzen, wie eine immer wieder her-
vorbrechende Krankheit. Indeß fragt sich auch für diese Meinung, ob
ihn nicht späteres Nachdenken und Vertiefung in die heilige Schrift
davon zurückgebracht habe. Beachtenswerth ist eine Aeußerung in dem
Werke gegen Celsus: es bedürfe einer besondern Untersuchung, ob das
Böse, wenn es einmal getilgt sei, von neuem wieder hervorbrechen werde.

Wir schließen die Theologie im engern Sinne mit der Lehre, in
welcher die Entwicklung des christlichen Gottesbegriffes zu ihrer Voll-
endung kommt:

---

*) περὶ ἀρχῶν l. III, c. 5, § 4.

**) ibid. § 4: puto ergo — quod non indiscreto vel fortuito aliquo casu vel principatus teneant principatum, vel ceteri ordines suum quisque sortiatur officium, sed pro meritis suis gradum dignitatis huius adepti sunt, licet non sit nostrum vel scire vel quaerere, qui illi actus fuerint per quos in istum ordinem venire meruerint. cf. l. II, c. 9, § 2; in Joann. T. I, § 17.

6. Die Lehre von der Trinität.

Martini, pragmatiſche Geſchichte des Dogma von der Gottheit Chriſti in den erſten 4 Jahrhh. Roſt. 1800. B. 1. Schleiermacher, über d. Gegenſatz der Sabell. u. Athanaſ. Trinitätslehre. Theol. Werke B. II. J. A. Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti. 1839. 45. Abth. I, 1. 2. F. Ch. Baur, die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. 1841—43. Th. I. G. A. Meier, die Lehre von der Trinität. Hamb. 1844. Th. I.

In Bezug auf die Entwicklungsgeſchichte dieſer Lehre müſſen wir das praktiſche oder ökonomiſche Moment und die ſpeculative Auffaſſung derſelben unterſcheiden. Das praktiſch Chriſtliche hangt genau mit der Lehre von Jeſu, dem Erlöſer, zuſammen und ſtellt die dreifache Beſtimmung des chriſtlichen Gottesbewußtſeins dar, die Lehre von einem Gott als Schöpfer und Vater der Menſchen, der ſich geoffenbart hat in Chriſto, von dem Sohne Gottes, durch den er ſich geoffenbart, und von dem Quell des göttlichen Lebens, welcher von dem Sohne auf die Menſchheit übergegangen iſt. Dieſe Lehre von Gott, dem Schöpfer, Erlöſer und Heiliger der Menſchheit in Chriſto, war dem chriſtlichen Bewußtſein weſentlich und darum von Anfang in der chriſtlichen Kirche*). Sie iſt in den verſchiedenen Recenſionen des apoſtoliſchen Symbolums als der eigenthümlich chriſtliche Gegenſatz gegen das Judenthum und Heidenthum ausgeſprochen und auf die ganze Kirche übergegangen. Aber etwas Anderes iſt die begriffliche Ausbildung der Lehre, welche erſt ſpäter zu dem beſtimmten dogmatiſchen Ausdruck, in welchem ſie jetzt herrſcht, ausgeprägt ward. Hiebei handelte es ſich um die Art, wie man das Verhältniß der Dreiheit zur Einheit beſtimmte, um die ſpeculative Auffaſſung der Lehre von dem Sein Gottes in Chriſto und um den heiligen Geiſt im Zuſammenhang mit der Einheit des göttlichen Weſens.

Wie die Beziehung auf den hiſtoriſchen Chriſtus der Mittelpunkt der Trinitätslehre iſt, worin ihre eigenthümliche chriſtliche Bedeutung beruht, ſo iſt auch die genetiſche Entwicklung dieſer Lehre, wie ſich erweiſen läßt, von der Offenbarung Gottes in Chriſto ausgegangen, deßhalb müſſen auch wir ausgehn von der Lehre von dem göttlichen Weſen in Chriſto. Bei aller ſelbſtändigen Begründung der

*) Cf. II Cor. 13, 13. Röm. 11, 36.

rückführung in die urſprüngliche Gemeinſchaft mit Gott. Die Bezeichnung καταβολὴ κόσμου (Mt. 13, 35 u. ö.) verſteht er von einem Niederwerfen, Herabſenken, woraus dieſe Welt entſtanden ſei*). Die Verſchiedenheit der feinern oder gröbern Körper entſpreche der Beſchaffenheit der durch den Fall ungleich gewordenen Seelen**). Im Kampfe mit dem fremdartigen Organe des Körpers ſollte ſich der Geiſt entwickeln. Die läuternde Thätigkeit Gottes bezeichnet er im Buch περὶ ἀρχῶν mit dem Namen der Weltſeele. Könnten wir, meint er, den ganzen Zuſammenhang der Geſchichte in dem Entwicklungsprozeß der vernünftigen Weſen überſchauen, ſo würden wir darin die göttliche Liebe und Gerechtigkeit erkennen. In dem Werk περὶ ἀρχῶν ſpricht er ſich problematiſch über die Frage aus, ob eine Metempſychoſe ſtattfinden könne; ſpäter aber hat er ſie unzweifelhaft verneint und die Metempſychoſe nur geiſtig-ſymboliſch aufgefaßt. Das letzte Ziel der erziehenden Weltleitung müßte folgerichtig die Wiederherſtellung des urſprünglichen Zuſtandes ſein; nun iſt aber merkwürdig, daß Origenes mit der Ableitung des Böſen aus dem freien Willen wenigſtens im Buch περὶ ἀρχῶν die Annahme verbindet, daß das Böſe immer wieder hervorſchießen und nach der Rückkehr zur Einheit immer wieder ein neuer Abfall entſtehn werde. Danach führte die Weltentwicklung nicht zu einem letzten Ziel, ſondern bewegte ſich in einem immerwährenden Kreislauf der urſprünglichen Einheit und des Abfalls. Grade indem er die Freiheit recht kräftig behaupten wollte, wurde er veranlaßt, das Böſe als nothwendig zu ſetzen, wie eine immer wieder hervorbrechende Krankheit. Indeß fragt ſich auch für dieſe Meinung, ob ihn nicht ſpäteres Nachdenken und Vertiefung in die heilige Schrift davon zurückgebracht habe. Beachtenswerth iſt eine Aeußerung in dem Werke gegen Celſus: es bedürfe einer beſondern Unterſuchung, ob das Böſe, wenn es einmal getilgt ſei, von neuem wieder hervorbrechen werde.

Wir ſchließen die Theologie im engern Sinne mit der Lehre, in welcher die Entwicklung des chriſtlichen Gottesbegriffes zu ihrer Vollendung kommt:

---

*) περὶ ἀρχῶν l. III, c. 5, § 4.

**) ibid. § 4: puto ergo — quod non indiscreto vel fortuito aliquo eam vel principatus teneant principatum, vel ceteri ordines suum quisque sortiatur officium, sed pro meritis suis gradum dignitatis huius adepti sunt, licet non sit nostrum vel scire vel quaerere, qui illi actus fuerint per quos in istum ordinem venire meruerint. cf. l. II, c. 9, § 2; in Joann. T. I, § 17.

6. Die Lehre von der Trinität.

Martini, pragmatische Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi in den ersten 4 Jahrhh. Rost. 1800. B. 1. Schleiermacher, über d. Gegensatz der Sabell. u. Athanas. Trinitätslehre. Theol. Werke B. II. J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1839. 45. Abth. I, 1. 2. F. Ch. Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1841—43. Th. I. G. A. Meier, die Lehre von der Trinität. Hamb. 1844. Th. I.

In Bezug auf die Entwicklungsgeschichte dieser Lehre müssen wir das praktische oder ökonomische Moment und die speculative Auffassung derselben unterscheiden. Das praktisch Christliche hangt genau mit der Lehre von Jesu, dem Erlöser, zusammen und stellt die dreifache Bestimmung des christlichen Gottesbewußtseins dar, die Lehre von einem Gott als Schöpfer und Vater der Menschen, der sich geoffenbart hat in Christo, von dem Sohne Gottes, durch den er sich geoffenbart, und von dem Quell des göttlichen Lebens, welcher von dem Sohne auf die Menschheit übergegangen ist. Diese Lehre von Gott, dem Schöpfer, Erlöser und Heiliger der Menschheit in Christo, war dem christlichen Bewußtsein wesentlich und darum von Anfang in der christlichen Kirche*). Sie ist in den verschiedenen Recensionen des apostolischen Symbolums als der eigenthümlich christliche Gegensatz gegen das Judenthum und Heidenthum ausgesprochen und auf die ganze Kirche übergegangen. Aber etwas Anderes ist die begriffliche Ausbildung der Lehre, welche erst später zu dem bestimmten dogmatischen Ausdruck, in welchem sie jetzt herrscht, ausgeprägt ward. Hiebei handelte es sich um die Art, wie man das Verhältniß der Dreiheit zur Einheit bestimmte, um die speculative Auffassung der Lehre von dem Sein Gottes in Christo und um den heiligen Geist im Zusammenhang mit der Einheit des göttlichen Wesens.

Wie die Beziehung auf den historischen Christus der Mittelpunkt der Trinitätslehre ist, worin ihre eigenthümliche christliche Bedeutung beruht, so ist auch die genetische Entwicklung dieser Lehre, wie sich erweisen läßt, von der Offenbarung Gottes in Christo ausgegangen, deshalb müssen auch wir ausgehn von der Lehre von dem göttlichen Wesen in Christo. Bei aller selbständigen Begründung der

*) Cf. II Cor. 13, 13. Röm. 11, 36.

Lehre im Chriſtenthum haben aber doch die vorhandenen Ideen einen A
ſchluß gefunden und dienten zu einer Folie für die Entwicklung d
chriſtlichen Ideen; nicht ſowohl materiell, als formell haben ſie Ei
fluß geübt, und ihre ſcheinbare Analogie und weit verbreitete Circul
tion iſt etwas von der göttlichen Vorſehung Geordnetes. Dieſe E
mente, ſoweit ſie hier in Betracht kommen, ſind erſtens die heidniſ
orientaliſchen, zweitens die platoniſchen und neoplatoniſchen, drittn
die Verſchmelzung des jüdiſchen, orientaliſchen und platoniſchen in A
zandria.

Unter den vom Orient herkommenden Elementen*) findet ſi
die indiſche und auch parſiſche Idee von dem Unterſchiede ei
verborgenen göttlichen Weſens und einer erſten Offenbarung deſſelb
als Vermittlung der ganzen Entwicklung des Lebens aus Gott; ei
Idee, welche damals in mannigfachen Formen verbreitet war. D
göttliche Weſen, welches alle ſeine Vollkommenheiten in ſich verſchl
ſen hält, entfaltet ſich zuerſt in einem Akte der Selbſtoffenbarung; e
entſteht daher eine Intelligenz, welche die Vermittlung zwiſchen de
verborgenen Gott und der Schöpfung bildet. Es iſt ſchon aus Ve
anlaſſung der gnoſtiſchen Syſteme an dieſe Idee erinnert worden. D
indiſche Trias von Brama, Schiwa und Wiſchnu iſt beſonders v
Dr. Baur als Analogie zur chriſtlichen Dreieinigkeit bemerklich g
macht worden. Dieß iſt aber nur möglich, indem ſtatt der religiöſ
Beziehung auf Chriſtus die ſpeculative Aehnlichkeit hervorgehoben wi
Die indiſche Lehre bezeichnet die Erkenntniß des göttlichen Weſe
im Schaffen, Zerſtören und Erhalten des Daſeins, ein Auftauchen u
Vergehn der Welten in ewigem Wechſel, ein ewiger Kreislauf oh
Ziel nach einer durchaus pantheiſtiſchen, unteleologiſchen Weltbetra
tung. Die chriſtliche Trinitätslehre nach ihrer Eigenthümlichkeit bild
grade den Gegenſatz zum Judenthum und Heidenthum, macht gegn
die unausfüllbare Kluft zwiſchen Gott und Schöpfung und den ge
gen geſetzlichen Standpunkt des erſteren das Bewußtſein der göttliche
Mittheilung an die Schöpfung geltend, lehrt aber zugleich gegen d

*) P. F. Stuhr, die Religionsſyſteme der heidniſchen Völker des Orient
1836. — Colebrooke, sur la philosophie des Hindous traduits par Pa
thier. Par. 1833. 2 p. Rhode, relig. Bildung, Philoſophie u. Mythol.
Hindus. 1827. v. Bohlen, d. alte Indien mit beſondrer Rückſicht auf
gypt. 1830. I. — Kleuker, Zendaveſta im Kleinen. Th. II. Rhode, die h
lige Sage u. d. Religionsſyſt. d. Zendvolks. 1820.

heidenthum die Erhabenheit Gottes über die Schöpfung, bekämpft also den sowohl die falsche Trennung, als die falsche Vermischung von Gott und Welt, schließt den Deismus, wie den Pantheismus aus, auf welchem auch die Anschauung von der indischen Trimurti ruht.

Plato erhebt sich im Philebus zu der Anerkennung eines persönlichen Gottes, eines höchsten Geistes (νοῦς), welcher der Bildner und Regierer der Welt ist; in der Republik setzt er statt dessen die Idee des Absoluten, des Guten an sich, des αὐτοαγαθόν. Ist nun jene Bezeichnung eine exoterische, diese die esoterische? Alles zusammengenommen ist diese Annahme doch nicht wahrscheinlich; man hat vielmehr die Beziehung auf zwei verschiedene Gebiete anzuerkennen, auf das Ideale und Reale: das Absolute steht an der Spitze der Ideenwelt, der höchste Geist beherrscht alles reale Dasein. Im Timäus schildert Plato die Bildung der Welt aus der Hyle durch den höchsten Gott, welcher ihr einen beseelenden Geist giebt*). Die so entstehende Welt mit Inbegriff dieser Seele wird als ein Lebendiges und als Abbild des höchsten Wesens betrachtet. Plato bezeichnet sie als den θεὸς γενητός, den werdenden Gott, im Verhältniß zu Gott an sich, dem Seienden, dem Ὄν. In dem höchsten Gotte, in seiner Vernunft, wohnt die Idee, das παράδειγμα, wonach er die Welt bildet, und welche er im Werden der Welt realisirt. Es ergeben sich demnach drei Ideen: die des Absoluten, die des persönlichen Gottes und die der Offenbarung der göttlichen Vernunft im Weltall. Auch hier also eine Trias, die aber, vom speculativen Standpunkt ausgegangen, weiter nichts Analoges mit der christlichen hat.

Die Neoplatoniker setzten voraus, daß jene drei Begriffe einem Gebiete angehören. Ihr Denken hatte eine idealistische Richtung; sie wollten alles logisch begründen und unterschieden nicht das Logische und das Reale. An der Spitze steht die Idee des Absoluten, des Ὄν, des schlechthin Einfachen, Prädicat- und Bewegungslosen, ein abstrakter Begriff ohne Persönlichkeit und Bewußtsein; denn damit würde schon ein Gegensatz vorausgesetzt. Davon geht das zweite Prinzip aus, der νοῦς, der höchste Geist, in welchem zuerst die Mannigfaltigkeit des Daseins entsteht, aber noch als Einheit besteht, die bewußte Intelligenz, das geistige All der Idee, die ideale Welt, aber als etwas

*) Böckh, üb. d. Bildung der Weltseele im Timäus des Plato; in Daub u. Creuzer Studien. B. III, S. 1.

Hypoſtaſirtes gedacht. Dieß Prinzip entſpricht dem perſönlichen Gott des Plato und dem νοητὸν παράδειγμα in demſelben. Das dritte iſt die ψυχή, die weltbildende Seele, welche die Vermittlung macht zwiſchen der idealen Welt des νοῦς und dem realen Sein; ſie entſpricht der Weltſeele des Plato.

Die Kirchenlehrer, zumal wenn ſie früher Neoplatoniker geweſen waren, meinten in dieſer Trias die chriſtliche wiederzufinden und ſetzten leicht die neoplatoniſchen Ideen in die chriſtlichen um. Aber auch dieſe Lehre iſt durchaus von der chriſtlichen verſchieden; nicht die Idee eines lebendigen Gottes als eines Schöpfers und Regierers, nicht die göttliche Freiheit iſt anerkannt, ſondern eine immanente Vernunftnothwendigkeit behauptet. Eine vorzüglich nahe Analogie fanden die Kirchenlehrer zwiſchen dem Νοῦς und dem chriſtlichen Λόγος; jener als das Vermittelnde zwiſchen dem Geiſt und dem Abſoluten, die Quelle aller Offenbarung des Abſoluten, wodurch die Menſchen allein des göttlichen Lebens theilhaft werden können. Andrerſeits hat der Menſch etwas dem Νοῦς und der Ψυχή Verwandtes in ſeinem Weſen. Die Vergleichung der Ψυχή mit dem heiligen Geiſte gelang weniger, doch bot ſich in ſofern auch hier ein Anſchluß dar, als der Geiſt Gottes zugleich der Geiſt des Lebens in der Schöpfung iſt.

Wir wenden uns nun zu der Entwicklung aus dem Weſen der altteſtamentlichen Theokratie. Das alte Teſtament ſetzte zwar vermöge des geſetzlichen Standpunktes eine weite Kluft zwiſchen Gott und Natur, zugleich aber zielte die Entwicklung auf eine Vermittlung und Wiederherſtellung der Gemeinſchaft durch das prophetiſche Element. Die Vermittlung wird gebildet durch die Vorſtellung von einem Geiſte Gottes, welcher in der Welt wirkt, und beſonders von einem Worte Gottes, wodurch er ſchafft, gebietet, wirkt, hilft und heilt. Schon dieſer Begriff des Wortes führte zu ſolchen Ideen. So mußte aus dem Weſen der altteſtamentlichen Offenbarung ſich die Idee von einem Offenbarungsprinzip, das in dem Worte gegeben iſt, herausbilden. Es iſt daher leicht zu widerlegen, daß die in der jüdiſchen Religionsphiloſophie zu Alexandria gebräuchliche Bezeichnung λόγος aus dem Platonismus entſprungen ſei. Wäre dieß der Fall, ſo würde man gewiß ſtatt deſſen den Namen des Νοῦς angewendet haben. Nur erſt, wenn man den Begriff des Λόγος bereits ſich gebildet hatte, konnte man in der Terminologie Platos Anſchließungspunkte finden, z. B. in dem λόγος ἱερώτατος, womit er den göttlichen Weltordner bezeichnet, oder in

n λόγος und der διάνοια θεοῦ, womit im Timäus der Welt-
n im göttlichen Νοῦς bezeichnet wird. Die Idee des Λόγος ist
) Uebertragung des alttestamentlichen דְּבַר יְהוָה. Sie wurde er-
ıgt durch die vermittelnde Repräsentation in den Theophanien, wie
m man unter den drei Engeln, welche Geneſis C. 18 erwähnt
), einen ausgezeichnet fand, der die andern repräſentirte. Es
ſtand die Idee von einem Bundesengel, dem מַלְאַךְ הַבְּרִית, welche
: der des Λόγος verbunden wurde. Ferner bot ſich in den Pro-
bien und bei Sirach die Idee der perſonificirten göttlichen Weis-
t dar, alles Begriffe, welche mit einander verbunden die Vermitt-
ng Gottes und der Welt darzuſtellen geeignet waren.

Die Verſchmelzung der platoniſchen und jüdiſch-
ientaliſchen Ideen. Zu dem, was Philo als jüdiſche Idee vor-
d, gehören manche ſeiner Bezeichnungen des Λόγος. An die altteſta-
ntliche Idee der Theophanie knüpfte die Unterſcheidung an von einem
borgenen Gott und ſeiner Offenbarung. Indem nun alle Theophanien
das eine zu Grunde liegende göttliche Offenbarungsprinzip zurückge-
rt und dieß objectivirt wurde, ſtellte ſich der Begriff des Λόγος dar,
ihn auch Philo auffaßt, aber ihn modificirend je nach dem Zurücktreten
r Vorherrſchen des platoniſchen Einfluſſes. Je nachdem er den Stand-
kt der entmenſchlichenden oder der vermenſchlichenden Gotteserkennt-
einnimmt, den idealen oder den ſymboliſchen, kann der Λόγος
eine Kraft Gottes oder als ein hypoſtatiſches Weſen erſchei-
? Er bezeichnet den Λόγος als den Erſtgebornen vor allem Da-
, den πρωτόγονος υἱὸς τοῦ θεοῦ, als das vollkommne Abbild
ttes, als den ἀρχάγγελος unter den Engeln, als die Urkraft der
tlichen Kräfte. Mit Anſpielung auf das νοητὸν παράδειγμα des
to beſchreibt er ihn als die weltbildende Vernunft; er vergleicht die
lt mit dem ζῶον des Plato, den Λόγος mit der Weltſeele, nennt
den Statthalter Gottes in der Welt, ὕπαρχος; er giebt ihm die
llung als des Vermittlers zwiſchen Gott und dem Univerſum, in-
durch die in der Welt geoffenbarte Vernunft der Zuſammenhang
Erſcheinungen mit Gott vermittelt wird. Er iſt daher der Hohe-
ſter in der Welt, der Fürſprecher, παράκλητος, für ihre Mängel
Gott, überhaupt der Offenbarer des göttlichen Weſens im Univer-
. Der Logos iſt das Urbild der Vernunft; denn nicht nach dem
ſoluten ſelbſt, dem Ὄν, ſondern nach dem Logos iſt ſie gebildet.
ſer, als die Offenbarung des Abſoluten in der Vernunft, ſei das

Bild Gottes, nach welchem der Menſch, der Geneſis zufolge, geſchaffen worden. In dieſer Beziehung nennt er den Logos den idealen Menſchen und, mit Anſpielung auf eine myſtiſche jüdiſche Idee, den Urmenſchen. In dem Logos iſt die Einheit der geſammten Offenbarungen des göttlichen Weſens, die ſich in dem Menſchen individualiſirt. Ueberhaupt wird alles zurückgeführt auf den Unterſchied des göttlichen Weſens an ſich und die Offenbarung deſſelben im Logos, das εἶναι und das λέγεσθαι. Die Offenbarung Gottes in der Schöpfung, in aller poſitiven Offenbarung, in der Mittheilung einzelner Ideen durch beſondre Organe, alles dieß gehört zur Kenntniß des geoffenbarten Gottes in der Erſcheinungswelt, zu der nur ſymboliſchen Erkenntniß vom Standpunkt der υἱοὶ τοῦ λόγου, worüber der Standpunkt der υἱοὶ τοῦ Ὄντος erhaben iſt.

Wenn der religiöſe Idealismus, der den hiſtoriſchen Chriſtus nur als eine Anſchließung für das Ideal der Menſchheit betrachtet, das Rechte wäre, ſo würde die Religionsphiloſophie des Philo ſchon eine chriſtliche und die Feſthaltung des hiſtoriſchen Chriſtenthums in ſeiner kirchlichen Bedeutung im Grunde ein Rückſchritt geweſen ſein. Die Lehre Philos ſelbſt veranlaßt nicht, die Idee des Logos auf irgend eine hiſtoriſche Erſcheinung anzuwenden; denn die Offenbarung des Logos bezieht ſich nicht ausſchließlich auf etwas Einzelnes, ſondern auf alles, was zur Offenbarung Gottes in Natur und Geſchichte gehört. Wenn nach dem Evangelium Johannis die Erſcheinung des Logos das Höchſte und die einzige Vermittlung mit Gott iſt, ſo kann die Gemeinſchaft mit jenem nach Philo nur ein untergeordneter Standpunkt ſein, denn auf dem Höchſten erfaßt man unmittelbar das Abſolute. Dennoch aber konnte ſich von dieſem religiöſen Idealismus aus eine Vorbereitung und Vermittlung für den chriſtlichen Realismus bilden, wenn ſich als verwirklicht in der Menſchheit zeigte, was hier in einem bloß idealen Sinne genommen ward. Das Chriſtenthum bezog den Logos auf die vollkommne Offenbarung Gottes in der menſchlichen Natur, auf die eine Offenbarung in Chriſto, und ſetzte ſtatt der unmittelbaren Erfaſſung des Abſoluten die hiſtoriſch begründete Gemeinſchaft mit dem in Chriſto geoffenbarten Gott. Der ſymboliſche Sinn des philoniſchen Parakletus wurde erhöht durch die Beziehung auf den hiſtoriſchen Chriſtus als den alleinigen Hohenprieſter. So bildeten alexandriniſche Ideen eine Brücke zum Chriſtenthum.

Aber wir können die Lehre von einer Verbindung des Logos der Menschheit wohl nicht in allen den Formen, in welchen sie kommt, als einen Reflex erst des Christenthums betrachten, sondern ssen ohne Zweifel eine vorchristliche Richtung dieser Art voraus-n; den großen Ereignissen geht eine Ahnung des Geistes, eine un-ußte Sehnsucht nach dem, was kommen soll, voran. Um so mehr ßte dieß der Fall sein bei dem höchsten Umschwung, welchen die re-öse Entwicklung der Menschheit erfuhr. Es ging ihm ein unbe-ßtes Gefühl von einer Offenbarung der Geisterwelt an die Mensch-t, eine Sehnsucht, die den neuen Mittheilungen Gottes entgegen e, voran. Solchen, welchen der Logos für das Medium der Offen-ung galt, durch die Gott den frommen Seelen sich vernehmbar chte, und andrerseits der Messias für den höchsten unter allen Got-gesandten, lag es nicht so fern, eine besondere Verbindung zwischen n und dem Logos zu setzen. Mannigfache Ideen von Geistererschei-ngen, auch von dem Erscheinen der höchsten Intelligenz, des Logos, ren verbreitet. In dem Bruchstück einer vorchristlichen apokryphisch-ischen Schrift: *προςευχὴ Ἰωσήφ**) werden die Patriarchen des n Testamentes als Incarnationen höherer Geister dargestellt und rob als der *ἀρχάγγελος*, der Ersterzeugte vor allem Lebendigen, daß wir hier an eine Incarnation des Logos zu denken haben.

Unter den Modificationen der Logosidee, die sich bei den Juden den, war auch die Auffassung**), wonach der Logos eine Kraft sei,

---

*) Orig. in Joann. T. II, § 25: *ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακὼβ Ἰσραὴλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικὸν, καὶ Ἀβραὰμ καὶ ὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακὼβ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ ρώπων Ἰακὼβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραὴλ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραὴλ, ὴρ ὁρῶν θεὸν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ· κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν ῖς θεοῦ.*

**) Justin. Mart. dial. c. Tryph. § 128: — *ἐπεὶ γινώσκω καί τινας — σκειν τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων φανεῖσαν τῷ Μωϋ- ἢ τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ Ἰακὼβ ἄγγελον καλεῖσθαι ἐν τῇ πρὸς ἀνθρώπους ιόδῳ, ἐπειδὴ δι' αὐτῆς τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς τοῖς ἀνθρώποις ἀγγέλλεται ἄνδρα δέ ποτε καὶ ἄνθρωπον καλεῖσθαι, ἐπειδὴ ἐν μορφαῖς τοιαύταις ματιζόμενος φαίνεται, αἷσπερ βούλεται ὁ πατήρ· καὶ λόγον καλοῦσιν, ιδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις. Ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρό- τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος*

welche von dem göttlichen Weſen ausgehe und dahin zurückkehre. Di
konnte zu den Vorſtellungen einer jüdiſchen Partei führen, welche al
Engelerſcheinungen nur für ſymboliſche Formen der Einen Offenb
rung Gottes im Logos hielt. In dem apokryphiſchen Evang
lium κατ' Αἰγυπτίους kommt vor, daß Chriſtus zwar gewöh
lich vom Vater, Sohn und Geiſt redet, dann aber im Vertrauen d
Jüngern ſpricht: unter allen dieſen Namen wird euch nur daſſelbe g
ſagt. In den clementiniſchen Homilien iſt die σοφία d
Kraft, welche Gott von ſich ausgehen läßt und wieder in ſich z
rückzieht. Dieſe jüdiſche Auffaſſung iſt beſonders wichtig für die er
Zeit der Geſchichte, denn es erklärt ſich daraus die Erſcheinung ein
ganzen Klaſſe von Gegnern der kirchlichen Trinitätslehre.

So verbreitet die Logosidee damals war, ſo war ſie doch keine
weges eine allgemeine, wie aus der Polemik der Kirchenväter geg
die Juden erhellt, z. B. des Juſtinus, und aus den ausdrücklich
Angaben des Origenes*) und des Euſebius**). Der deiſtiſch
Monotheismus des gewöhnlichen geſetzlichen Standpunktes ſträubte ſi
gegen die Annahme einer göttlichen Lebensmittheilung. Die Idee d
Logos erſchien ihm als eine polytheiſtiſche Verfälſchung des Mon
theismus. Hiernach wurde der Meſſias nur als Menſch, nicht al
urſprünglich göttlich betrachtet, was ſpäter von der judaiſirenden Pa
tei auf Chriſtus angewendet, ſie hinderte in der freien Entfaltung d
chriſtlichen Geiſtes. Selbſt wenn man die Idee des Logos ſich anei
nete, aber die Nachwirkungen der jüdiſchen Anſicht von der unendl
chen Kluft zwiſchen Gott und dem Menſchen nicht überwand, ſo ſet
man nicht ein urſprüngliches, göttliches Sein des Logos in Jeſu, ſo
dern nahm an, daß erſt bei der meſſianiſchen Inauguration ſich d
Logos auf ihn herabgelaſſen habe. Der Menſch Jeſus iſt da nur d
zufällige hiſtoriſche Anſchließungspunkt für die Verbindung Gottes m
dem Menſchen.

τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτω
ὁ πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾷν ποιεῖ, κα
ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον κα
τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν.

*) c. Cels. II, 31: ἐγὼ δὲ καὶ πολλοῖς Ἰουδαίοις καὶ σοφοῖς γε ἐκεῖν
γελλομένοις εἶναι συμβαλὼν, οὐδενὸς ἀκήκοα ἐπαινοῦντος τὸ, λόγον εἶνα
τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ. —

**) c. Marcellum I, 1.

Es gab eine Zeit der Auflösung christlicher Dogmen, wo man die ganze christliche Trinitätslehre aus diesen verschiedenen Ansichten abzuleiten suchte; es war eine äußerliche Auffassung, wobei Form und Idee verwechselt wurden, und welche in neuerer Zeit durch den tieferen und strenger wissenschaftlichen Geist verdrängt worden ist. Doch haben sich in der Gegenwart Reaktionen der beseitigten Richtung gezeigt. Dr. Baur*) erklärt sich zwar gegen diesen äußerlichen Pragmatismus und behauptet, die Entwicklung der Trinitätslehre aus dem innern Wesen des Entwicklungsprozesses der christlichen Idee abzuleiten, kommt indessen von seinem eigenthümlichen Standpunkte zu einer Ansicht, die wir nicht minder zurückweisen müssen und als historisch unbegründet darthun können. Wenngleich die Lehre vom Logos aus dem Wesen des christlichen Bewußtseins selbst hervorgegangen und die äußern Einflüsse nur formgebend gewesen seien, so sei doch, nimmt er an, das Hervortreten dieser Lehre erst lange nach der apostolischen Zeit geschehn, eine Annahme, die im Zusammenhang steht mit seiner Ansicht vom Evangelium Johannis. Es ist hier der Gegensatz, ob die Idee von Christo im christlichen Bewußtsein nur nothwendiger Abdruck des historischen Christus, und ob in dessen Erscheinung alles gegeben ist, was nachher, in das Bewußtsein übergegangen, sich in der subjectiven Auffassung entwickelte, oder ob die historische Erscheinung nur das Untergeordnete, nur der Anschließungspunkt für das Höhere sei, für die Idee von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, zu deren Entwicklung dieß Individuum den Anstoß gegeben. Von dem letztern Standpunkt nimmt man verschiedene Stadien an, welche den subjectiven Entwicklungsprozeß der Idee darstellen. Die ebionitische Auffassung, wonach Jesus der mit dem Geist Gesalbte gewesen sei, soll nach Baur zuerst geherrscht haben. Die pauliniſchen Briefe sollen den Uebergang bilden zu der zweiten Stufe, aber die Idee von einer präexistenten Natur Christi noch nicht enthalten, sondern diese soll sich erst im zweiten Jahrhundert vermittelst der von außen gegebenen Logosidee, welche die Form neu bildete, entwickelt haben. In dieser spätern Zeit soll das johanneische Evangelium entstanden sein, welches das Vorhandensein dieser Idee voraussetze; hingegen erscheine der Monarchianismus als Reaktion der ältern Auffassung. Wir hingegen werden von der Voraussetzung ausgehn müssen, daß die Uebertragung

*) Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Theil I.

dieſer Idee auf Chriſtus hervorgerufen wurde durch das, was in Chriſti Erſcheinung und Ausſagen begründet iſt, daß in ihr nur eine Form gegeben war, in welche ſeine Selbſtdarſtellung und ſein Zeugniß von ſich aufgenommen wurden. Die Anwendung der Idee von einer Incarnation des Logos auf Chriſtus hätte zwar bei denen, welchen ſolche Vorſtellungen geläufig waren, ſtattfinden können, aber ſie hätte ſchnell vorübergehn müſſen, wäre nicht in ihm die Uebereinſtimmung der Idee mit dem in der Geſchichte Gegebenen geweſen. Das eben iſt das Ausgezeichnete, daß die hiſtoriſche Offenbarung Gottes in ihm einer ſolchen Idee entſprach und dieſe Zuſammenſtimmung in das Bewußtſein übergehn konnte. Die hiſtoriſche Realität dieſer Beſchaffenheit Chriſti beſtätigt ſich daraus, daß wir in den drei erſten Evangelien dieſelbe Anſchauungsweiſe von Chriſto zu Grunde liegend finden, welche im Evangelium Johannis ihren vollkommnen Aufſchluß erhält. Auch in jenen zeigt ſich der ganze Chriſtus als des göttlichen Weſens ſich bewußt und dieß darſtellend in der Menſchheit. In der Bezeichnung durch die Prädicate: Menſchenſohn und Sohn Gottes liegt ſchon ein Beweis dafür. Die gleiche Anſicht von ſeiner höhern Natur bildet die Vorausſetzung der Worte Matth. 22, 42 flg., der Frage nämlich an die Phariſäer, wie Pſalm 110 zu verſtehn ſei; ferner der Worte: Niemand kennt den Sohn, als der Vater u. ſ. w. (Matth. 11, 27). Was in den kleineren pauliniſchen Briefen, wie im Briefe an die Coloſſer und die Philipper von der Präexiſtenz Chriſti geſagt iſt, entſpricht dem, was Johannes mit dem Begriff des Logos bezeichnet. Dieſe Briefe ſind nicht unecht, wie Baur behauptet; doch auch abgeſehn von ihnen ſind auch in früheren pauliniſchen Briefen Beziehungen auf jene Idee, wie I Cor. 8, 6, was nicht mit Baur von der ſittlichen Schöpfung, ſondern von der Schöpfung im abſoluten Sinne zu verſtehen iſt; II Cor. 8, 9, wo von dem Reichthum Chriſti in Bezug auf ſeine göttliche Natur und ſeinem Armwerden die Rede iſt, vgl. Phil. 2, 6 flg. Der Hebräerbrief, welcher von einem ausgezeichneten apoſtoliſchen Jünger aus der pauliniſchen Schule herrührt, iſt dadurch wichtig, daß ῥῆμα zuerſt ſo gebraucht iſt, daß es eine Vermittlung zwiſchen דָּבָר und λόγος und mithin für das johanneiſche Evangelium den natürlichen Anſchließungspunkt bildet. Es ſind Stadien, aber innerhalb der apoſtoliſchen Lehre, auf denen ſich allmälig das Bewußtſein höher ausbildete. Die Logosidee gab dem Apoſtel Johannes das Wort*), um

*) Lücke, Commentar z. Evang. Johannis I, 249 flg.

aus dem unmittelbaren Eindruck Geſchöpfte und dem religiöſen
nüth Gewiſſe zu bezeichnen. Er hätte ſich möglicherweiſe dieß
rt ſelbſt bilden können aus der griechiſchen Sprache zur Bezeich-
g deſſen, wodurch das verborgene göttliche Weſen ſich offenbare;
r allerdings iſt wahrſcheinlicher, daß er dieſe Bezeichnung wählte,
anlehnend an etwas ſchon Gegebenes.

Gewiß würde die Lehre vom Logos nicht den Einfluß in der
che gewonnen haben, wenn ſie nicht durch eine Autorität, wie die
Johannes, eingeführt worden wäre. Nur der Einfluß eines
hen klaſſiſchen Namens erklärt es, wie dieſe zuvor nur von einem
eile anerkannte Idee ſo allgemein den Sieg davon tragen konnte.

Die Kirchenlehrer*) ſchloſſen ſich im Ganzen zuerſt an dieſe
handene Idee des Logos an. Man faßte den Logos als die höchſte
Gott abgeleitete Intelligenz und ſetzte ihn ſo entgegen der juden-
ſtlichen Vorſtellung, wonach der Logos nur als eine von Gott vor-
rgehend ausgeſtrahlte Kraft betrachtet wurde. Man ſchloß ſich da-
an die Idee einer Emanation an, indem man den Logos aus
tt vor der Weltſchöpfung emanirend dachte. Die Bezeichnung des
gos führte auf die doppelte Beziehung der Vernunft oder des Den-
s und der Rede, des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Man
hte ſich ihn als urſprünglich eins mit der göttlichen Vernunft, dann
hervortretend. Mit dieſer Anſchauung verband ſich die andere der
ubordination, welche die urſprüngliche war; denn erſt allmälig konnte
s Bedürfniß entſtehn, die Idee des Logos ſo aufzufaſſen, wie es der
heit des chriſtlichen Gottesbewußtſeins entſprach, das Bewußtſein
entwickeln, daß man in Chriſto nicht etwas von Gott Verſchiede-
s, ſondern ihn ſelbſt habe. Es laſſen ſich zwei Richtungen unter-
eiden: im Orient die Ausbildung der Emanationslehre und des
ubordinatianismus, im Occident das Streben, die Einheit im Ver-
ltniß des Logos zum Vater ſchärfer zu beſtimmen.

Juſtinus der Märtyrer geht von dem Grundſatze aus, der
chſte, über jede Bezeichnung erhabene Gott könne ſich nicht unmittel-
r offenbaren. Er**) beſchuldigt die Juden, zu glauben, daß der
höpfer des Alls die himmliſche Region verlaſſen habe und auf dieſes

*) Vgl. Dorner, Entwicklungsgeſch. d. Lehre von d. Perſon Chriſti. I, p. 414 flg.

**) Apolog. I, 63. c. Tryph. 56.

dieſer Idee auf Chriſtus hervorgerufen wurde durch das, was in Chriſti Erſcheinung und Ausſagen begründet iſt, daß in ihr nur eine Form gegeben war, in welche ſeine Selbſtdarſtellung und ſein Zeugniß von ſich aufgenommen wurden. Die Anwendung der Idee von einer Incarnation des Logos auf Chriſtus hätte zwar bei denen, welchen ſolche Vorſtellungen geläufig waren, ſtattfinden können, aber ſie hätte ſchnell vorübergehn müſſen, wäre nicht in ihm die Uebereinſtimmung der Idee mit dem in der Geſchichte Gegebenen geweſen. Das eben iſt das Ausgezeichnete, daß die hiſtoriſche Offenbarung Gottes in ihm einer ſolchen Idee entſprach und dieſe Zuſammenſtimmung in das Bewußtſein übergehn konnte. Die hiſtoriſche Realität dieſer Beſchaffenheit Chriſti beſtätigt ſich daraus, daß wir in den drei erſten Evangelien dieſelbe Anſchauungsweiſe von Chriſto zu Grunde liegend finden, welche im Evangelium Johannis ihren vollkommnen Aufſchluß erhält. Auch in jenen zeigt ſich der ganze Chriſtus als des göttlichen Weſens ſich bewußt und dieß darſtellend in der Menſchheit. In der Bezeichnung durch die Prädicate: Menſchenſohn und Sohn Gottes liegt ſchon ein Beweis dafür. Die gleiche Anſicht von ſeiner höhern Natur bildet die Vorausſetzung der Worte Matth. 22, 42 flg., der Frage nämlich an die Phariſäer, wie Pſalm 110 zu verſtehn ſei; ferner der Worte: Niemand kennt den Sohn, als der Vater u. ſ. w. (Matth. 11, 27). Was in den kleineren pauliniſchen Briefen, wie im Briefe an die Coloſſer und die Philipper von der Präexiſtenz Chriſti geſagt iſt, entſpricht dem was Johannes mit dem Begriff des Logos bezeichnet. Dieſe Briefe ſind nicht unecht, wie Baur behauptet; doch auch abgeſehn von ihnen ſind auch in früheren pauliniſchen Briefen Beziehungen auf jene Idee wie I Cor. 8, 6, was nicht mit Baur von der ſittlichen Schöpfung ſondern von der Schöpfung im abſoluten Sinne zu verſtehen iſt II Cor. 8, 9, wo von dem Reichthum Chriſti in Bezug auf ſeine göttliche Natur und ſeinem Armwerden die Rede iſt, vgl. Phil. 2, 6 flg. Der Hebräerbrief, welcher von einem ausgezeichneten apoſtoliſchen Jünger aus der pauliniſchen Schule herrührt, iſt dadurch wichtig, daß ῥῆμα zuerſt ſo gebraucht iſt, daß es eine Vermittlung zwiſchen דָּבָר und λόγος und mithin für das johanneiſche Evangelium den natürlichen Anſchließungspunkt bildet. Es ſind Stadien, aber innerhalb der apoſtoliſchen Lehre, auf denen ſich allmälig das Bewußtſein höher ausbildete. Die Logosidee gab dem Apoſtel Johannes das Wort*), um

*) Lücke, Commentar z. Evang. Johannis I, 249 flg.

das aus dem unmittelbaren Eindruck Geschöpfte und dem religiösen Gemüth Gewisse zu bezeichnen. Er hätte sich möglicherweise dieß Wort selbst bilden können aus der griechischen Sprache zur Bezeichnung dessen, wodurch das verborgene göttliche Wesen sich offenbare; aber allerdings ist wahrscheinlicher, daß er diese Bezeichnung wählte, sich anlehnend an etwas schon Gegebenes.

Gewiß würde die Lehre vom Logos nicht den Einfluß in der Kirche gewonnen haben, wenn sie nicht durch eine Autorität, wie die des Johannes, eingeführt worden wäre. Nur der Einfluß eines solchen klassischen Namens erklärt es, wie diese zuvor nur von einem Theile anerkannte Idee so allgemein den Sieg davon tragen konnte.

Die Kirchenlehrer*) schlossen sich im Ganzen zuerst an diese vorhandene Idee des Logos an. Man faßte den Logos als die höchste aus Gott abgeleitete Intelligenz und setzte ihn so entgegen der judenchristlichen Vorstellung, wonach der Logos nur als eine von Gott vorübergehend ausgestrahlte Kraft betrachtet wurde. Man schloß sich dabei an die Idee einer Emanation an, indem man den Logos aus Gott vor der Weltschöpfung emanirend dachte. Die Bezeichnung des Logos führte auf die doppelte Beziehung der Vernunft oder des Denkens und der Rede, des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Man dachte sich ihn als ursprünglich eins mit der göttlichen Vernunft, dann als hervortretend. Mit dieser Anschauung verband sich die andere der Subordination, welche die ursprüngliche war; denn erst allmälig konnte das Bedürfniß entstehn, die Idee des Logos so aufzufassen, wie es der Einheit des christlichen Gottesbewußtseins entsprach, das Bewußtsein zu entwickeln, daß man in Christo nicht etwas von Gott Verschiedenes, sondern ihn selbst habe. Es lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: im Orient die Ausbildung der Emanationslehre und des Subordinatianismus, im Occident das Streben, die Einheit im Verhältniß des Logos zum Vater schärfer zu bestimmen.

Justinus der Märtyrer geht von dem Grundsatze aus, der höchste, über jede Bezeichnung erhabene Gott könne sich nicht unmittelbar offenbaren. Er**) beschuldigt die Juden, zu glauben, daß der Schöpfer des Alls die himmlische Region verlassen habe und auf dieses

*) Vgl. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre von d. Person Christi. I, 2. p. 414 flg.

**) Apolog. I, 63. c. Tryph. 56.

Sandkorn, die Erde, herabgekommen ſei. Es gebe ein vermittelnd Prinzip, durch welches er es in allen Zeiten gethan habe. Dieß der Logos, ſchlechthin der Bote Gottes, der in allen Theophanien alten Teſtamentes erſcheint, der ſich nach dem Bedürfniß der Menſch offenbart hat, bis er ſelbſt als Menſch erſchien. Chriſtus iſt Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, *φύσει υἱὸς θεοῦ*, im Gegen gegen die Menſchen, die nur durch ihn es werden. Er iſt auf e ganz andere Art, als die Geſchöpfe, ins Daſein getreten; er iſt Logos, welcher vor allen Geſchöpfen bei Gott war und von ihm erze ward im Anfang, als Gott durch ihn alles ſchuf*). Hier werd alſo die beiden Begriffe des Gott immanenten und des zur Schöpfu hypoſtaſirten Logos unterſchieden. Er nennt den Logos den Erſt bornen Gottes, der daher auch Gott ſei**). Zur Bezeichnung Emanation und um den Unterſchied von dem Urſprunge eines G ſchöpfes auszudrücken, wendet er die Worte *προβάλλειν*, *προ χεσθαι* auf den Logos an: vor allen Geſchöpfen habe Gott eine l *γικὴ δύναμις* aus ſich erzeugt. Er veranſchaulicht die Emanati durch Gleichniſſe, welche zeigen ſollen, daß er eine Verwandlung d Göttlichen nicht annehme: wie wenn der Menſch ſeine Gedanken n außen mittheilt, ohne daß in ſeinem Geiſte eine Theilung geſchi oder wie wenn ein Feuer am andern angezündet wird ohne Verm derung des erſten***). Bei der Zeugung des Logos ſetzt er ein vorangehenden, ſie bedingenden Willen des Vaters, um die Naturno wendigkeit auszuſchließen. Ungeachtet er den Urſprung des Soh ſo abſichtlich von der Schöpfung aus nichts unterſcheidet, trägt er k kein Bedenken, das *ἐκτίσατο* Proverb. 8, 22 (LXX) auf den Log zu übertragen; denn es war damals über den Unterſchied der Begri der Zeugung und Schöpfung noch kein Streit entſtanden. — D Idee von dem Logos in Chriſto gebraucht er, um das Chriſtenthu

*) Apolog. II, 6: *Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱ ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχ δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε*, etc.

**) Apolog. I, 63: *ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θ ὑπάρχει.* — Duncker, d. Logoslehre Juſtins des M. Göttg. 1848.

***) c. Tryph. § 61. Die Worte: *ἀλλ' οὐ τοιοῦτον* ſind ein ſpäterer Z ſatz eines orthodoxen Dogmatikers, welcher den Vergleich mit den erwähnten B ſpielen unpaſſend fand. Die Worte würden im Streit ſein mit dem, was Juſ nus ſagen will.

ls Mittelpunkt aller göttlichen Offenbarung in der Menſchheit, ihrer anzen religiöſen Entwicklung, darzuſtellen. Der Logos iſt die ewige)ffenbarung des göttlichen Weſens, der Quell aller Wahrheit für alle Renſchen. In der Seele iſt etwas dem Logos Verwandtes, ein Sa- ne deſſelben ihr eingepflanzt, der λόγος σπερματικός*), in welchem ie Offenbarung des Logos eine Anſchließung findet. Daher konnten n allen Zeiten diejenigen, welche ſich dem Logos hingaben, zu einer ewiſſen Erkenntniß der Wahrheit gelangen und gegen den Irrthum ugen. Von dieſer Beziehung des partiellen zum abſoluten Logos eitet er die Spuren des Wahrheitsbewußtſeins auch in der Heiden- elt ab. Alle, ſagt er, welche der Stimme des Logos folgten, ſtan- en mit ihm in unbewußter Verbindung. Daher beharrten ſie ſtand- aft im Kampfe gegen die Welt und ſind Vorgänger der Chriſten. Er nennt ſie Jünger des Logos, Chriſten vor dem Chriſtenthum, und tellt Abraham und Sokrates zuſammen**). Er benutzt dieſe Lehre ur Vertheidigung gegen den Einwurf der Heiden, wie Chriſtus erſt o ſpät habe erſcheinen können, und daß ja die Menſchen vor Chriſto eine Verantwortung haben könnten, da ſie der Wahrheit unkundig ewеſen***). Er erwidert, daß auch dieſe, wenn ſie nur den Samen es Logos hätten ausbilden wollen, einen Theil der Wahrheit erkannt ätten. Wie die Annahme eines ſolchen Logos mit der Einheit Got- es in Uebereinſtimmung komme, dieß zu entwickeln bot die Polemik egen die Heiden keine Veranlaſſung, wohl aber die Beziehung auf en jüdiſchen Monotheismus. In der Polemik gegen dieſen Stand- unkt ſagt er: Gott der Vater ſei das Grundprinzip, die ἀρχή, wel- hes durch ſeinen Willen und Kraft alles wirke; vermöge derſelben iſt er Logos aus ihm emanirt, der Zahl nach, aber nicht der Geſinnung nach vom Vater verſchieden†). Hier iſt die Einheit demnach begrün- et in der Mittheilung des göttlichen Weſens und in der Gemeinſchaft er Willensrichtung. Die numeriſche Unterſcheidung ſetzt er entgegen ener jüdiſchen Anſicht, daß der Logos eine von Gott ausſtrömende

*) Apol. II, § 13: ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ λου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο. cf. § 8: τὸ ἔμφυτον αντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.

**) Apol. I, § 46.

***) l. l.

†) c. Tryph. p. 276 fin.: ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ. cf. p. 358 C.

und dahin zurückkehrende Kraft ſei. Juſtin ſpricht von den Ebioniten, welche die Lehre von der Gottheit Chriſti nicht annahmen, mit einer merkwürdigen Milde. Er ſagt nur: ich ſtimme ihnen nicht bei und die Meiſten, die ſo wie ich denken; denn Chriſtus hat uns nicht geboten, Menſchen zu folgen, ſondern der Verkündigung der Propheten und ſeiner Lehre. Indeß darf man aus dieſer Aeußerungsweiſe nicht ſchließen, daß er zu den Ebioniten gehört oder ſich ihm die Lehre von dem göttlichen Weſen in Chriſto verwiſcht habe. Dagegen würde ſeine Lehre und die pauliniſchen Elemente derſelben ſtreiten. Es erhellt nur daraus, daß er den ebionitiſchen Standpunkt als nothwendige geſchichtliche Entwicklung aus dem Judenthum und dieſe Partei wenn ſie nur über die das Geſetz nicht beobachtenden Heidenchriſten nicht abſprechen wollte, als Glaubensbrüder anerkannte*).

Bei Tatianus**) finden wir im Ganzen dieſelbe Lehre, welche er nur nach ſeiner Art etwas dunkel entwickelt. Der Herr des Weltalls, ſagt er, war vor der Schöpfung allein, aber in wiefern die ganze ſichtbare und unſichtbare Schöpfung in ihm begründet war, war in ihm der Logos, der als die inwohnende göttliche Vernunft den Weltplan entwarf. Durch ſeinen Willen ſprang der Logos hervor, welcher nicht wie ein leeres Wort, ſondern als ein reelles Weſen, als das erſtgeborne Werk, in welchem das göttliche Weſen ſich darſtellt, emaniert

*) c. Tryph. p. 267 E: *καὶ γάρ εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου* (Neander hält für möglich, daß *ὑμετέρου* zu leſen ſei, KG. I, 2, p. 628) *γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν, ἐπειδὴ οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσιν.*

**) c. gentes § 5: *θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν· ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγεννημένην ποίησιν μόνος ἦν· καὶ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε· θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος ὁ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς (τοῦ πνεύματος) γίνεται· τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν· γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν.*

is müſſe aber nicht als eine Trennung, ſondern als eine Entfaltung göttlichen Kräfte, als eine *οἰκονομία*, vorgeſtellt werden.

Theophilus von Antiochia bemüht ſich, bei der Emanation Logos die chriſtliche, geiſtige Auffaſſung feſt zu halten im Gegen- gegen eine Entſtehung, wie die der heidniſchen Götterſöhne. Im- r war der Logos verborgen in Gott als die Vernunft des göttli- n Geiſtes; vor allem Entſtehn war er ſein Rathgeber. Zuerſt war tt allein und in ihm der Logos; als nun aber der Plan der höpfung verwirklicht werden ſollte, erzeugte Gott ihn, den Erſtge- rnen aller Schöpfung, ohne von ihm entleert zu werden, ſondern merfort in Verbindung mit ſeinem Logos bleibend*).

Athenagoras hebt die Einheit des göttlichen Weſens ſo ſehr vor, daß man meinen könnte, er halte den Logos nicht für eine rſönlichkeit, ſondern nur für eine göttliche Kraft. Er ſagt**): Gott t alles geſchaffen durch ſeinen Logos, der nicht zu denken iſt, wie Götterſöhne, ſondern er iſt der Sohn Gottes, der Logos des Va- s in Bezug auf den göttlichen Weltplan und die Verwirklichung ſelben (*ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*). Durch ihn iſt alles geworden; iſt eins mit dem Vater, denn der Sohn iſt im Vater und umge- rt. Der *νοῦς* und der *λόγος*, die Offenbarung des *νοῦς*, werden ſammengedacht als Eines. Die Einheit iſt eine der Macht und des ttlichen Weſens. Der Sohn iſt nicht etwas Gewordenes, denn der ter hatte von Ewigkeit ſeinen Logos in ſich. Als die Welt im aos lag, ging er aus Gott hervor, um nicht bloß in der Idee, ſon- rn auch in der Verwirklichung da zu ſein.

Der Einfluß der alexandriniſchen Schule beſtimmt den ntwicklungsgang dieſer Lehre bis ins vierte Jahrhundert. Clemens gt: die Liebe bewog Gott, Leben aus ſich mitzutheilen; ihr erſter t war die Erzeugung des Logos, und dadurch offenbarte ſie ſich ter in der Schöpfung. Der Logos iſt das göttliche Prinzip alles

---

*) ad. Autolyc. II, 15: *οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν ὡς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλ' ὡς ἀληθεια διηγεῖται τὸν λό- ν, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ· πρὸ γάρ τι γίνεσθαι ὅτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλη- ν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφο- ικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ γον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν.*

**) *Legat.* c. 10.

Daſeins, wodurch alles aus Gott abgeleitet und der Idee nach in Gott begründet iſt. Er iſt das erſte Glied in der Kette der Geiſterwelt, und wie er allein Gott erkennt, ſo iſt er der Lehrer der Geiſter. Er iſt der Erzieher aller vernünftigen Weſen, an welchen ſich ſeine heilbringende Wirkſamkeit auf verſchiedenartige Weiſe äußert*). Um die Einheit zu bezeichnen, ſagt er: beide ſind Eines, der Gott**). Indeß auch hier iſt die Einheit noch nicht ſo zu denken, als würde dadurch das Subordinationsverhältniß ganz aufgehoben; denn er unterſcheidet Vater und Logos als die erſte und zweite Urſache***). Bei Clemens begegnen wir zuerſt dem Beſtreben, die Uebertragung der Zeitbegriffe von dem Uebergange des Logos in die Wirklichkeit hinwegzuräumen. Er bezeichnet ihn als das zeit- und anfangsloſe Grundprinzip der Dinge, und welches†) vor der Zeit von Gott und nach ſeinem Urbilde gebildet worden iſt. In einzelnen Anklängen iſt die Logoslehre des Clemens mit neoplatoniſchen Ideen verwandt; ſo, wenn er ſagt: Gott ſei über alles Bewußtſein erhaben und könne durch keine Wiſſenſchaft erkannt werden; der Sohn hingegen ſei Wiſſenſchaft, Weisheit und Wahrheit. Erſt auf ihn könne discurſives Denken angewendet werden. Er nennt ihn das Alleine und vergleicht ihn mit einem Kreiſe, in welchem alle Kräfte in eins zuſammengefaßt werden. Bei Plotinus finden ſich ganz ähnliche Stellen über die übervernünftige intellectuelle Anſchauung, durch welche der *Νοῦς* ſich zu dem *Ὄν* emporſchwingt. Was Plotin von dem *Νοῦς* als dem *Ἓν πᾶν* ſagt, überträgt Clemens auf den Logos††). Dieſe Lehren

*) *Παιδαγ.* l. I, 8.

**) l. l. *Ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός.*

***) Strom. VII, p. 708. B.: *οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενὴς, ὁ τῆς τοῦ παμβασιλέως καὶ παντοκράτορος πατρὸς δόξης χαρακτὴρ, ἐναποσφραγιζόμενος τῷ γνωστικῷ τὴν τελείαν θεωρίαν κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ, ὡς εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα* etc. p. 700. B.: *ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς, τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱὸν, παρ' οὗ ἐκμανθάνειν* (sc. τὸ?) *ἐπέκεινα αἴτιον, τὸν πατέρα τῶν ὅλων, τὸ πρέσβιστον* etc.

†) Strom. l. V, p. 565. B.: *ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ, ἥτις ἀπεικόνισται μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων.*

††) Strom. IV, p. 537. B.: *ὁ μὲν οὖν θεὸς, ἀναπόδειχτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικὸς· ὁ δὲ υἱὸς σοφία τε ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ· — καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱὸς, ἀλλ' ὡς πάντα ἓν· ἐνθέν καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἱλουμένων καὶ ἑνουμένων.*

neoplatoniſchen Schule ſind älter als Plotin*), und konnten von mens aufgenommen werden. Eine ähnliche Vermiſchung des alativen Elementes mit dem, was aus dem chriſtlichen Bewußtſein über die im Glauben gegebene Gemeinſchaft des Geiſtes mit Gott iten läßt, findet ſich, wenn Clemens ſagt: an Chriſtum glauben t: einheitlich werden; Unglaube iſt: in Zwieſpalt ſein und ge- t werden**). — Photius fand in ſeinem Auszuge der Hypo- ſen Manches an der Lehre des Clemens auszuſetzen***). Er ſuldigt Clemens, daß er den Sohn Gottes nicht im eigentlichen ne Logos genannt, ſondern ihn unterſchieden habe von der eigent- n göttlichen Vernunft. Dieſe Unterſcheidung war allerdings nach Begriffen des Clemens, welcher die doppelte Beziehung des os als ἐνδιάθετος und προφορικός nicht zugeben konnte, wendig. Um die zeitlichen Begriffe zu entfernen, ſetzte er zu- h mit dem ewigen Logos, der Vernunft in Gott, die Offenba- g nach außen, den Logos als Bild der göttlichen Vernunft. Ge- i dieſer Unterſcheidung ſpricht er im Buch: τίς ὁ σωζόμενος πόσιος;†) von den Offenbarungen des Logos über den Logos Vaters. Zugleich erhellt, daß eine ſolche Trennung bei conſequen- Feſthaltung der neoplatoniſchen Ideen nicht möglich geweſen wäre. waren in Streit mit den chriſtlichen Elementen ſeiner Logos- e.

In dem Syſtem des Origenes hangt die Logoslehre mit ſei- eigenthümlichen Auffaſſung von Gott und Kosmogonie zuſammen. h ſeiner geiſtig gehaltenen Emanationslehre ſetzt er Gott als Ur- ll alles Daſeins, welcher der verwandten, aus ihm entſproſſe- Geiſterwelt Antheil an ſeinem göttlichen Leben gewährt. In Gemeinſchaft mit ihm verharrend, haben ſie die Seligkeit. Dem-

*) Vgl. Plotin 3te Enneade l. VIII, c. 7 ff.

**) Strom. IV. 537. C.: διὸ δὴ καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι' αὐτοῦ πεῦσαι, μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἑνούμενον ἐν αὐτῷ· ἢ ἀπιστῆσαι, διστάσαι ἐστὶ καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι.

***) Cod. 109: λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται, τὸν ἥττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνον· φησὶ · λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος οὐδὲ μὲν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύνατις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόῤῥοια τοῦ λύγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος τὰς ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε. Vgl. Hagenbach, Dogmengeſch. S. 91.

†) § 6: ὁ λόγος περὶ τοῦ πατρῴου λόγου.

nach iſt er Gott im abſoluten Sinne, Gott ſchlechthin (αὐτόθεος, ἁπλῶς θεός), hingegen vermöge des communicativen Verhältniſſes zu dem Leben aus Gott können in gewiſſem Sinne auch die Geiſter θεοί genannt werden. Er erkennt deshalb etwas Wahres in dem Sabäismus an, ſofern in den Geſtirnen nach ſeiner Meinung gottverwandte Geiſter verehrt werden*). Wenn Gott im abſoluten Sinne bezeichnet werden ſoll, ſo ſetzt er wie Philo den Artikel zu dem Begriffe hinzu (ὁ θεός), während er ihn zur Bezeichnung der Gottheit im abgeleiteten Sinne hinwegläßt (θεός). Der Vermittler nun des aus dem Weſen des Vaters hervorquellenden Lebens iſt der Logos; er iſt in der innigſten Verbindung mit dem Urquell und das Band zwiſchen ihm und allen übrigen Weſen. Die übrigen Geiſter ſind nur μερικὰ ἀπαυγάσματα**) Gottes, der Logos aber iſt ſeine Geſammtoffenbarung (ὁλικὸν ἀπ.), die den höchſten Gott offenbarende und ſeine Erkenntniß allen Creaturen zuführende Vernunft. Gott im abſoluten Sinne iſt der abſolut Höchſte auch im Verhältniß zum Logos; der Logos aber ſteht als die Totalität der göttlichen Selbſtoffenbarung in ähnlichem Verhältniß zu aller creatürlichen Vernunft; er iſt αὐτόλογος, der Logos ſchlechthin (ὁ λόγος). Dem Origenes iſt wichtig, dieß feſtzuhalten, um den Begriff des einigen Gottesbewußtſeins gegen den trennenden Subjectivismus zu bewahren. Nicht jeder Geiſt hat ſeine eigne autonome Vernunft, ſeine beſondere Erkenntnißquelle des Göttlichen, ſondern es giebt nur Eine autonome Vernunft, den Logos, und in ihm die Eine Offenbarung Gottes. Der Menſch ſoll Gott in derſelben Offenbarung erkennen, wie die ganze Geiſterwelt, und dieſer Gemeinſchaft des Gottesbewußtſeins ſollen die Geſchöpfe inne werden. So gewiß Ein Logos iſt, ſo gewiß giebt es Eine Wahrheit; deshalb ſei im Eingang des Evangelium Johannis der Logos ſchlechthin, ohne den Zuſatz θεοῦ genannt, als der allgemeine Gottesoffenbarer***). Damit ſetzt nun Origenes ſeine eigen-

*) in Joann. T. II, § 8.

**) in Joann. t. XXXII, § 18: ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν, κατὰ τὸν εἰπόντα Παῦλον· „ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης“· φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν πᾶσαν· οὐκ οἶμαι γάρ τινα τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ θεοῦ ἀπαύγασμα ἢ τὸν υἱὸν αὐτοῦ.

***) in Joann. T. II, § 4. c. Cels. VIII, § 12: Αὐτῷ γὰρ πειθόμεθα τῷ εἰπόντι· „πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι“· καὶ λέγοντι· „ἐγώ εἰμι

nämliche Vorstellung von den verschiedenen Standpunkten in der Erkenntniß und im Leben in Verbindung; obgleich der Einige, läßt sich er Logos doch erziehend herab zu den Geistern auf ihren verschiedenen Stufen und nach ihren Bedürfnissen und offenbart sich jedem auf ie ihm angemessene Weise. Er wird allen alles in der ganzen Schöpfung, um alle zu dem einen Ziele zu führen. Auf diese verschiedenen Offenbarungsformen bezieht Origenes die verschiedenen Bezeichnungen des Logos, wenn er Wort oder Leben oder Hirt oder Arzt oder Heiland heißt*). Er setzt dieß der Gnosis entgegen, welche us den verschiedenen Bezeichnungen des Logos verschiedene Hypostasen machte. Je höher der Mensch sich erhebt, desto höhere Bedeutung erhält der Logos für ihn, desto mehr also wird ihm Christus. Selbst en Namen des Logos erklärt Origenes für ein Symbol; er bereitet zuerst diejenigen, welche diesen Namen allein festhielten als den inzig adäquaten. Auch kämpft er dagegen, daß ohne Rücksicht auf en Zusammenhang alle alttestamentlichen Stellen, welche die Bezeichnung Logos enthalten, auf denselben Begriff bezogen werden**). Auf em Wege, welchen Clemens betrat, die Zeitbegriffe von dem Urrung des Logos zu entfernen, ging Origenes weiter fort und war er Erste, welcher mit Klarheit den Begriff der ewigen Zeugung aussprach***). Er fand Psalm 2, 7 das *σήμερον* absichtlich gesetzt, um den Begriff der unmittelbaren Gegenwart festzuhalten und den Anfang iner Erzeugung auszuschließen. Deshalb ist ihm auch wichtig das *ἦν ὁ λόγος* im Evangelium Johannis, worin er die Bezeichnung es zeitlosen Seins erblickt†). Da die Kraft, den Sohn Gottes zu eugen, zum Wesen des Vaters gehöre, so müsse diese Kraft immer wirksam gewesen sein. Die Erzeugung will er als eine zeitlose,

---

ἡ ἀλήθεια·“ καὶ οὐχ οὕτω τις ἡμῶν ἐστιν ἀνδράποδον, ὡς οἴεσθαι, ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν.

*) in Joann. T. I, § 11. 22. 23.

**) in Joann. T. II, § 1.

***) in Joann. T. II, § 1.

†) in Joann. T. I, § 32: Ἀλλὰ διὰ τούτων πάντων οὐ σαφῶς ἡ εὐγένεια παρίσταται τοῦ υἱοῦ· ὅτε δὲ τὸ· „υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“, λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ᾧ ἀεί ἐστι τὸ σήμερον· — οὐκ ἔνι γὰρ ἑσπέρα θεοῦ, ἐγὼ δὲ ἡγοῦμαι, ὅτι οὐδὲ πρωΐα, ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος, ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός· — ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὑρισκομένης, ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας.

nicht als eine einmal vollzogene Handlung gedacht wiſſen, ſondern als das Verhältniß, wodurch mit dem Vater zugleich der Sohn geſetzt ſei; mit der Herrlichkeit Gottes ſei zugleich ihre Offenbarung in dem Logos gegeben*). In dem Intereſſe, die ſinnlichen Bilder von dieſer Emanation fern zu halten, verwirft er auch den Ausdruck einer Erzeugung aus dem Weſen des Vaters, weil darunter eine Theilung des göttlichen Weſens gedacht zu werden ſchien**). Es iſt wichtig, daß Origenes den Gegenſatz gegen dieſe Beſtimmung in der orientaliſchen Kirche aufſtellte, welche ſpäter ſich von einer andern Seite her geltend machte.

Die ſchärfere Beſtimmung über die Einheit des göttlichen Weſens und das Verhältniß des Logos zum Vater wurde bei Origenes durch die Polemik gegen die Monarchianer beſonders mit veranlaßt, wie ſich andrerſeits der Monarchianismus mit Rückſicht auf des Origenes Subordinationstheorie entwickelte. Unter den neuen Unterſuchungen über den Monarchianismus hat Schleiermachers Abhandlung***) viele wichtige Anregungen gegeben. Man erkennt darin die Forſchungsgabe, aber auch die Mängel des großen Mannes in den exegetiſchen und den hiſtoriſchen Unterſuchungen, da er durch die große ſyſtematiſche Virtuoſität ſich verleiten ließ, ſeine eignen Anſichten zu ſehr in die Sache hineinzulegen, weniger aber auf den Geiſt Anderer einzugehn. Die Unterſuchungen von L. Lange†) ſind zu ſehr

---

*) in Jerem. homil. IX, § 4: *ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν.*

**) in Joann. T. XX, §. 16: *Ἄλλοι δὲ τὸ· „ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ θεοῦ,“ διηγήσαντο ἀντὶ τοῦ· γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ· οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν, οἱονεὶ μειουμένου καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ, ἥ πρότερον εἶχε, τοῦ υἱοῦ, ἐπὰν γεννήσῃ τὸν υἱὸν, ὡςεὶ νοήσαι τις τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων. Ἀκολουθεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ σῶμα λέγειν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, καὶ διῃρῆσθαι τὸν πατέρα, ἅπερ ἐστὶ δόγματα ἀνθρώπων, μηδ' ὄναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων, οὖσαν κυρίως οὐσίαν.*

***) Ueber den Gegenſatz zw. der ſabellian. u. der athanaſ. Vorſtellung von d. Trinität. Theolog. Werke II, S. 485 ff.

†) Geſch. u. Lehrbegriff der Unitarier vor der niceniſchen Synode. Beiträge zur älteſten Kirchengeſch. Leipzig 1831. 8; vgl. die Lehre der Unitarier vom heiligen Geiſte, in Illgens Zeitſchr. für hiſtor. Theol. B. III, H. I.

urch ſeinen unitariſchen, und die von Baur*) durch ſeinen eigenhümlichen religionsphiloſophiſchen Standpunkt befangen**).

Es kann auffallen, daß grade in dieſer Zeit, da das Chriſtenhum aus der Mitte der Heidenwelt hervortrat, ein unitariſch-monotheiſtiſches Intereſſe geltend gemacht wurde, denn man könnte vielmehr ine Nachwirkung des polytheiſtiſchen Standpunktes erwarten. Indeß a der Monotheismus im Gegenſatz gegen den Polytheismus immer eſonders eingeſchärft ward, ſo konnten Leute ohne Scharfſinn und Bildung in der Trinitätslehre leicht eine Trübung des Monotheismus rblicken. So ſagt Tertullian***): Unwiſſende erſchrecken bei dem Namen der Trinität, beſchuldigen uns, drei Götter lehren zu wollen, und wollen allein Verehrer des Einen Gottes ſein. Denſelben Anſtoß egen die Unterſcheidung des Logos von Gott dem Vater nahm nun uch Origenes wahr†): Viele, welche Gott lieb zu haben vorgeben, eunruhige es, daß ſie zwei Götter anzunehmen glauben, wenn ſie on dem Logos und von dem Vater redeten. Entweder ſagten ſie ann, daß ſie ein ſelbſtändiges, von dem Vater verſchiedenes Daſein es Sohnes leugnen, indem ſie als Gott den bekennen, welcher von hnen nur dem Namen nach Sohn genannt wird, oder ſie leugnen die Gottheit des Sohnes, erkennen aber ſein ſelbſtändiges Daſein und Weſen als ein von dem Vater verſchiedenes an. Hier werden offenbar zwei Klaſſen von Monarchianern unterſchieden; die Einen erkennen die Gottheit Chriſti an, leugnen aber das ſelbſtändige, perſönliche Daſein des Sohnes als vom Vater verſchieden. Sie müſſen alſo gelehrt haben, daß in dem Sohn nur der Vater und eine Verſchiedenheit nur der Name ſei. Die zweite Partei erkennt einen vom Vater verſchiedenen Sohn an, leugnet aber ſeine Gottheit. Jeſus wird alſo als Menſch anerkannt, der aber nicht im eigentlichen Sinne Gott,

*) Geſch. der Lehre von d. Dreieinigkeit I.

**) Vgl. auch Dorner, Geſch. d. Lehre v. d. Perſon Chriſti. I. 2. Meyer, Geſch. der Lehre v. d. Trinität. I.

***) adv. Prax. c. 3.

†) in Joann. T. II, § 2: *Καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους παράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς, καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν πραγαγορευόμενον, ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται.*

ſondern nur mit göttlichen Kräften ausgerüſtet ſei. Auch in dem fragmentariſch erhaltenen Commentar zum Briefe an Titus*) unterſcheidet Origenes erſtens diejenigen, welche den Herrn Jeſum einen von Gott vorhererkannten und prädeſtinirten Menſchen nennen, welcher vor ſeiner zeitlichen Erſcheinung nicht ſubſtantiell und eigentlich da geweſen, ſondern welcher, als Menſch geboren, nur die Gottheit des Vaters in ſich gehabt habe; zweitens diejenigen, welche, um nicht zwei Götter anzunehmen, und wiederum die Gottheit des Heilands nicht zu leugnen, das Daſein des Vaters und Sohnes eines und daſſelbe nennen, nur zwei Namen, aber Eine Hypoſtaſis mit zwei Namen annehmen; dieſe heißen lateiniſch Patripaſſianer. Es erhellt, daß dieſe beiden Klaſſen mit jenen zu vergleichen ſind: die Patripaſſianer entſprechen den in der zuerſt genannten Stelle Vorangeſtellten, und die neben den Patripaſſianern hier Genannten ſind dieſelben, welche Jeſum für einen Menſchen halten, in welchem die Gottheit des Vaters auf gewiſſe Weiſe gewirkt habe. Beide Klaſſen ſtimmen darin überein, daß ſie die Lehre von einem ſelbſtändigen, vom Vater verſchiedenen göttlichen Logos als Sohn mit dem Monotheismus nicht zu vereinigen wußten. Sie unterſcheiden ſich aber, je nachdem nur jenes monotheiſtiſche Intereſſe vorhanden war, oder das chriſtliche an der Gottheit Chriſti hinzukam. Nach den Erſten war Jeſus ein Menſch wie jeder andere, nur beſonders von Gott erleuchtet; die Andern erkannten in Chriſto das göttliche Weſen, nur kein vom Vater verſchiedenes; Gott war es ſelbſt, der in der Menſchheit erſchien, der die Stelle der vernünftigen menſchlichen Seele in Chriſto vertrat. Als ſolcher wird er mit dem beſondern Namen des Sohnes bezeichnet. Dieſe nannte man Patripaſſianer, weil man ſie beſchuldigte, das Leiden des Sohnes auf den Vater ſelbſt zu übertragen. Die erſte Partei verfolgt das religiöſe Intereſſe nur vom Standpunkt des Monotheismus; um ſich

*) epist. ad Tit. frg. II, ed. Lommatzsch, T. V.: Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo est ecclesiae numero sociari: sicut et illos, qui superstitiose magis, quam religiose, uti se videantur duos deos dicere, neque rursum negare Salvatoris deitatem, unam eandemque subsistentiam Patris ac Filii asseverant, id est, duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑπόστασιν subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subiacentem, qui latine Patripassiani appellantur.

[illegible] seinen unitariſchen, und die von Baur*) durch ſeinen eigen[illegible]lichen religionsphiloſophiſchen Standpunkt befangen**).

Es kann auffallen, daß grade in dieſer Zeit, da das Chriſtenthum aus der Mitte der Heidenwelt hervortrat, ein unitariſch-monotheiſtiſches Intereſſe geltend gemacht wurde, denn man könnte vielmehr eine Nachwirkung des polytheiſtiſchen Standpunktes erwarten. Indeß da der Monotheismus im Gegenſatz gegen den Polytheismus immer beſtimmter eingeſchärft ward, ſo konnten Leute ohne Scharfſinn und Uebung in der Trinitätslehre leicht eine Trübung des Monotheismus befürchten. So ſagt Tertullian***): Unwiſſende erſchrecken bei dem Worte der Trinität, beſchuldigen uns, drei Götter lehren zu wollen, während wir allein Verehrer des Einen Gottes ſein. Denſelben Anſtoß nahm die Unterſcheidung des Logos von Gott dem Vater nahm nun auch Origenes wahr†): Viele, welche Gott lieb zu haben vorgeben, beunruhige es, daß ſie zwei Götter anzunehmen glauben, wenn ſie von dem Logos und von dem Vater redeten. Entweder ſagten ſie nun, daß ſie ein ſelbſtändiges, von dem Vater verſchiedenes Daſein des Sohnes leugnen, indem ſie als Gott den bekennen, welcher von ihnen nur dem Namen nach Sohn genannt wird, oder ſie leugnen die Gottheit des Sohnes, erkennen aber ſein ſelbſtändiges Daſein und ſeinen als ein von dem Vater verſchiedenes an. Hier werden offenbar zwei Klaſſen von Monarchianern unterſchieden; die Einen erkennen die Gottheit Chriſti an, leugnen aber das ſelbſtändige, perſönliche Daſein des Sohnes als vom Vater verſchieden. Sie müſſen alſo gelehrt haben, daß in dem Sohn nur der Vater und eine Verſchiedenheit nur der Name ſei. Die zweite Partei erkennt einen vom Vater verſchiedenen Sohn an, leugnet aber ſeine Gottheit. Jeſus wird alſo als Menſch anerkannt, der aber nicht im eigentlichen Sinne Gott,

*) Geſch. der Lehre von d. Dreieinigkeit I.

**) Vgl. auch Dorner, Geſch. d. Lehre v. d. Perſon Chriſti. I. 2. Meyer, Geſch. der Lehre v. d. Trinität. I.

***) adv. Prax. c. 3.

†) in Joann. T. II, § 2: *Καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους παράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς, καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν πραγαγορευόμενον, ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται.*

lung. Nach Dr. Baur ſoll die Logoslehre ſelbſt aus einem ſolchen Vermittlungsverſuch hervorgegangen ſein, aber ſie wäre am wenigſten dazu geeignet geweſen, da ſie ſowohl dem Monotheismus der Partien, als dem chriſtlichen Intereſſe der Patripaſſianer Anſtoß gab. In ganz anderer Weiſe bildeten ſich dieſe vermittelnden Ideen aus; ſie zeigt ſich bei Beryllus, Biſchof von Boſtra in Arabien*). Die Worte des Euſebius über ihn, welche die Hauptquelle zur Kenntniß ſind, ſind nicht ohne Dunkelheiten. Hienach lehrte er, daß Chriſtus vor ſeinem Erſcheinen in der Menſchheit nicht in einem ſelbſtändigen Daſein**) ſich befunden, und daß er nicht eine eigne Gottheit in ſich wohnend gehabt habe, ſondern die des Vaters. Die erſten Worte könnten dazu führen, die Lehre des Beryll mit der der erſten monarchianiſchen Klaſſe zu identificiren, wie Baur gethan hat, aber der zweite Satz ſagt zu viel für dieſe Klaſſe, welche in Chriſto nur eine beſondere Erleuchtung Gottes ſetzte. Auch würde Euſebius, wenn er die Lehre des Beryll für nicht verſchieden von jener gehalten hätte, die ja hinlänglich bekannt war, nicht ſo viel Worte davon gemacht haben. Es iſt aber auch die oben angeführte Stelle des Origenes aus dem Commentar des Titusbriefes in Betracht zu ziehn***). Origenes redet hier von zwei Klaſſen der Monarchianer, und da die eine Klaſſe die der Patripaſſianer iſt, ſo könnte man meinen, daß die andere mit den Monarchianern erſter Klaſſe gleichartig ſei. Aber dieß erhellt doch nicht mit Nothwendigkeit, da man nicht behaupten kann, daß Origenes immer nur dieſe Klaſſen einander entgegengeſetzt habe. Trat z. B. eine neue Klaſſe auf, ſo konnte er dieſe berückſichtigen. Wir müſſen nun ſagen, daß die Worte für die erſte Art ebenfalls zu viel behaupten und dagegen ganz in Einklang ſind mit der Bezeichnung der Lehre des Beryll bei Euſebius. Auch würde ſich Origenes

*) Euseb. h. e. l. VI, c. 33: *Βήρυλλος — τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* cf. Ullmann, de Beryllo Bostreno eiusque doctrina comm. Hamb. 1835. 4. und die angeführten Schriften von Schleiermacher und Baur, Dorner: Geſch. der Lehre von der Perſon Jeſu Chriſti I, p. 545 ſl.

**) Schleiermacher überſetzt die Worte *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν* unrichtig: Umſchreibung des göttlichen Weſens. Es heißt vielmehr: das eigenthümliche Daſein.

***) S. 158.

es über dieſe Monarchianer nicht ſo milde ausgedrückt haben. Mit
n erledigt dieſe Beziehung den Inhalt der Worte nicht genugſam.
eryllus Lehre paßt aber auch nicht zu dem Standpunkt der Patri-
ſſianer; denn er ſchrieb Chriſto als Menſchen eine ἰδία οὐσίας
ερεγραφή zu, die Patripaſſianer aber nicht; daher bleibt es immer
r natürlichſte Schluß, daß Beryll keiner von beiden Klaſſen ganz
ngehört, ſondern eine vermittelnde Haltung eingenommen habe, was
ch ganz zu ſeiner geſchichtlichen Stellung paßt. Origenes wurde
ährend ſeines Aufenthaltes in Cäſarea, in welcher Zeit Berylls
ehre Bewegungen hervorrief, gegen ihn zu Hülfe gerufen und über-
ugte ihn. Von der damals gehaltenen Synode ſagt Socrates*),
e habe im Gegenſatz gegen Beryllus die Lehre von einer vernünf-
gen Seele in Chriſto feſtgeſetzt. Beryll mußte alſo einen Grund zu
eſer Oppoſition geben. Dieſe Lehre war damals im Allgemeinen
ch nicht zu klarem Bewußtſein gekommen, und Origenes hat viel
r ihre Entwicklung gethan. Es paßt ſehr wohl, daß Beryll und
e Synode ihm Veranlaſſung gab, die Lehre zu entwickeln und zu
llgemeinerer Anerkennung zu bringen. Wir müſſen alſo annehmen,
ß die Lehre des Beryll mit der Anerkennung einer menſchlichen
eele in Chriſto ſich nicht vereinigen ließ. Daraus ergiebt ſich aber
iederum, daß er mit der erſten Klaſſe der Monarchianer nicht über-
inſtimmen konnte. Er vermied die Vorſtellungen derſelben, weil ſie
r ſein chriſtliches Intereſſe zu wenig enthielten; aber auch die An-
ahme eines unvermittelten Seins des Vaters ſelbſt in Chriſto ſchien
m unzuläſſig. Er nahm eine Einſtrahlung des göttlichen Weſens
n, wodurch die Perſönlichkeit in Chriſto gebildet wurde und welche
ie Stelle der gewöhnlichen menſchlichen Seele vertrat, ſo daß ſein
enſchliches Bewußtſein alſo eine gewiſſe Emanation aus dem göttli-
hen Weſen war. So erklärt ſich, wie Euſebius beide Sätze von Be-
yllus ausſagen konnte.

Im Gegenſatz nun gegen die Monarchianer beſtimmte Origenes den Unterſchied zwiſchen dem Logos und dem Vater. Der Glaube n das vom höchſten Gott verſchiedene, hypoſtatiſche Daſein des Logos angt bei ihm zuſammen mit dem Glauben an das Daſein einer ob-ectiven realen Wahrheit. Der Begriff des Hypoſtatiſchen und der bjectiven Realität fiel ihm zuſammen, und er wendet daher gegen die

*) h. e. l. III, c. 7.

Monarchianer die Conſequenz ein, daß nach ihrer Lehre das Weſen der Wahrheit vor den Zeiten der Erſcheinung Chriſti nicht vorhanden geweſen ſei*). Er ſetzt ſonach den Sohn als verſchieden vom Vater nicht bloß in gewiſſen Beziehungen, ſondern der Zahl und dem ſelbſtändigen Daſein nach. Er bekämpft die, welche behaupten, daß Vater und Sohn Eines ſeien nicht bloß dem Weſen, ſondern auch dem Subject nach. Er hingegen ſetzt die Einheit nur in die Einheit des Willens**). Zuweilen unterſcheidet er *οὐσία* und *ὑπόστασις*, aber in andern Stellen ſetzt er beides identiſch und behauptet mit der Eigenthümlichkeit der *ὑπόστασις* auch die *ἑτερότης τῆς οὐσίας****). Das *ὁμοούσιον* mit dem Vater würde ihm alſo als eine Verleugnung der Verſchiedenheit beider erſchienen ſein. Der Logos iſt unendlich über die Schöpfung, der Vater ebenſo über den Sohn erhaben; es iſt das Ausgezeichnete des Vaters, daß wir allein zu ihm beten müſſen; der Logos iſt der ewige Hoheprieſter, durch den wir zu Gott beten, der ewige Gottesſohn, durch deſſen Gemeinſchaft wir Kinder Gottes werden, indem wir zu dem gemeinſchaftlichen Vater mit ihm als unſerem Bruder beten†).

Wir werfen nunmehr einen Blick auf die Entwicklung in der abendländiſchen Kirche. Irenäus††) wollte ſich nur an das für das chriſtliche Intereſſe Wichtige halten, und um nicht in die Irthümer der Gnoſtiker zu verfallen, das Unbegreifliche lieber unerklärt laſſen, beſonders jede Analogie zur Emanation vermeiden. Er ſagt†††)

*) c. Cels. VIII, § 12.

**) l. l. *Εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πη αὐτομολοῦμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις, πατέρα καὶ υἱόν· ἐπιστησάτω τῷ· ἦν δὲ πάντων τῶν πιστευσάντων ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία· „ἵνα θεωρήσῃ τὸ· ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.“ — Θρησκεύομεν οὖν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας, καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ, καὶ τῇ συμφωνίᾳ, καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος· ὡς τὸν ἑωρακότα τὸν υἱὸν ὄντα ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ, ἑωρακέναι ἐν αὐτῷ, ὅτι εἰκόνι τοῦ θεοῦ, τὸν θεόν.*

***) de orat. c. 15: *Κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς ἕτερος τοῦ πατρός.*

†) de orat. ibid.

††) Duncker, die Chriſtologie des Irenäus.

†††) adv. haer. II, 28. 4: Deus autem quum sit totus mens, totus rätio et totus spiritus operans et totus lux et semper idem et similiter existens, sicut et utile est nobis sapere de Deo et sicut ex scripturis discimus, non iam

t Urſprung des Sohnes könne Niemand erklären; wenn man ſage, : Sohn ſei vom Vater gezeugt, und dafür mancherlei Ausdrücke ge- mche, wie γέννησις, προβολή, ſo ſei dieß nicht der Sache ganz ſprechend, ſondern nur ſymboliſch und entlehnt vom Verhältniß zum nſchlichen Geiſt. Aus ſolchen Aeußerungen iſt zu ſchließen, daß er i Gegner der Annahme des Logos ἐνδιάθετος und προφορικός n mußte. Dasjenige Moment in der Lehre, worauf er das Gewicht t, iſt, daß der Logos immer bei Gott war, daß Gott durch ihn es geſchaffen, durch ihn ſich im alten Teſtament offenbart hat, und ß der Logos in Jeſu Menſch geworden; er denkt den Logos in- griffen in das Weſen Gottes. Gott habe durch ſich ſelbſt alles chaffen, ohne eines Organes zu bedürfen; er hat es geſchaffen mit nem Wort. Deſſen ungeachtet darf man hierin nicht finden, daß enäus die Subordination gänzlich ausſchließe; ſie liegt z. B. rin, wenn er ſagt: der Vater will und gebietet, der Sohn wirkt d ſchafft. Aber immer läßt ſich doch auch bei Irenäus erkennen, e der abendländiſche Geiſt mehr, als der morgenländiſche, auf die nheit dringt. Dieß gilt auch von Tertullian. Auf ſeine Lehre er dieſen Gegenſtand hat der Montanismus ſchwerlich Einfluß ge- bt, da ſie ſich in den vormontaniſtiſchen Schriften bereits in derſel- n Weiſe findet. Er hält den Begriff des λόγος ἐνδιάθετος und οφορικός feſt und unterſcheidet in dieſer Beziehung ratio und ser- o*): jene die Gott immanente Vernunft; das Wort, sermo, daraus anirend. Wenn man ihm einwandte, daß dieß grade zu einer mo- rchianiſchen Anſicht führe, da die Sprache des Menſchen nichts Rea- s und von ihm Verſchiedenes ſei, ſo erwiderte er: von Gott könne hts Nichtiges ausgehn, ſondern nur etwas Reales, und ſo ſei auch ter dem sermo etwas Reales zu denken**). Gegen die Einwen-

ius modi affectus et divisiones decenter erga eum subsequentur. — 5: Deus tem totus existens mens et totus existens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur, quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim eius Logos et Logos mens, et nia concludens mens ipse est pater. Qui ergo dicit mentem Dei, et prolatio- m propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tanquam aliud quiddam t Deus, aliud autem principalis mens existens. — Et propheta quidem ait de): generationem eius quis enarrabit?

*) adv. Praxeam c. 5.

**) c. 7: quid est enim, dices, sermo, nisi vox et sonus oris? etc. At o nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et va- e prolatum; nec carere substantia, quod de tanta substantia processit, et tan-

dung der Patripaſſianer, daß doch im alten Teſtamente die Lehre von der Einheit Gottes ſo ſcharf ausgeprägt ſei, erwidert Tertullian, daß dort Bezug genommen ſei auf den Gegenſatz gegen Solche, welche einen andern Gott außer dem Einen annehmen, aber wir erkennen eben nur den Einen an; der Logos iſt nicht ein anderer numero, ſondern nur modulo, d. h. es iſt das Eine göttliche Weſen in dem Vater und dem Sohne, von dem Vater dem Sohne mitgetheilt, die unitas substantiae, aber ein verſchiedenes Maß derſelben*); ſo iſt bei der Einheit doch die Subordination bewahrt. Er bedient ſich des Vergleiches von Quelle und Bach, Sonne und Strahl**). Wenn in dem alten Teſtament von dem einen Gott die Rede iſt, ſo iſt der Logos mit inbegriffen, wie man den Strahl mitbegreift, wenn man von der Sonne redet.

Die Entwicklung des Monarchianismus im Abendlande war ebenfalls von großer Bedeutung. Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ſehn wir merkwürdiger Weiſe beide Geſtalten des Monarchianismus in der abendländiſchen Kirche um ſich greifen. Die erſte Klaſſe deſſelben berief ſich auf das Alter ihrer Lehre in der römiſchen Gemeinde, und ſo haben manche Forſcher auch der neueſten Zeit, v. Cölln und Baur, nachzuweiſen geſucht, daß der Monarchianismus in der römiſchen Kirche das Urſprüngliche geweſen ſei, und daß erſt ſpäter im Kampfe der Parteien die Logoslehre Eingang gefunden habe. Beſonders in Dr. Baurs Ausführung hangt dieſe Annahme zuſammen mit der andern von der urſprünglich jüdiſchen Beſchaffenheit der römiſchen Gemeinde, daher dort auch die ebionitiſche Vorſtellung von der Perſon Chriſti geherrſcht habe. Wären die Anſichten der erſten Klaſſe der Monarchianer die allgemeine Vorſtellung dieſer Kirche geweſen, ſo hätte Irenäus unmöglich ihr ſo große Autorität beilegen können. Wir finden ja auch den Patripaſſianismus in Rom, und es wäre widerſinnig, in ihm ein jüdiſches Element finden zu wollen. Freilich können wir annehmen, daß in der Welthauptſtadt, wo die verſchiedenſten Elemente zuſammenkamen, auch monarchianiſche Richtungen ſchon früh Eingang gefunden haben. Der

tas substantias fecit; fecit enim et ipse, quae facta sunt per illum. c. 8: Sermo autem spiritu structus est et, ut ita dicam, sermonis corpus est spiritus.

*) c. 9: pater enim tota substantia est; filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia pater maior me est.

**) c. 8.

ſte, von welchem wir hören, ein Repräſentant der erſten Klaſſe, iſt r Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz*). Er ſoll unter Victor ommunicirt ſein, pflanzte aber doch ſeine Lehre fort. Epiphanius**) ählt, Theodotus habe in den Verfolgungen Chriſtum verleugnet d um ſich zu rechtfertigen, ſeine eigenthümliche Meinung von Chri- entwickelt; aber dieſe unwahrſcheinliche Erklärung ſcheint daher ent- nden zu ſein, weil man gern häretiſche Meinungen aus äußerlichen iebfedern ableitete. In den Verfolgungen genügte es nicht, Chri- m, ſondern das Chriſtenthum überhaupt und den Monotheismus verleugnen. Dabei iſt möglich, daß er verleugnete, daß er excom- unicirt und daß man nun auf ſeine Meinungen aufmerkſamer wurde. ber es bleibt bloße Vermuthung. Er ſoll Chriſtum für einen bloßen enſchen erklärt haben, aber es iſt fraglich, ob er wirklich alles Gött- he in ihm leugnete. Die Zuſammenſtellung mit andern Monar- anern ſpricht dafür, daß ſeine Meinung der ebionitiſchen nicht völlig ich geweſen ſei. Auch berief er ſich nach Epiphanius, dem vielleicht ne Schriften ſelbſt vorlagen, darauf, daß es Ev. Lucä 1, 35 heiße: *εῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε*, und nicht *γενήσεται ἐν σοί*. mach ſcheint er die Lehre von einer wirklichen Incarnation des gött- en Weſens zwar verworfen, aber doch wohl eine urſprüngliche Ein- rkung der göttlichen Kraft auf Jeſus von ſeiner Geburt her ange- mmen zu haben. Er berief ſich auf Stellen des alten und neuen ſtamentes, wo Jeſus Menſch genannt wurde. Die Beweisführung s dem erſten könnte dafür ſprechen, daß ſeine Lehre von einer juden- iſtlichen Richtung ausging. Am Ende des zweiten Jahrhunderts

*) Euſeb. K.-G. V, 28. Hippol. VII, 35. p. 257: *Θεόδοτος δέ τις ἦν ζάντιος — τὸν Χριστὸν ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἐβίω- ; σχολῆς ἀποσπάσας φάσκει τοιούτῳ τινὶ τρόπῳ πεφηνέναι, καὶ τὸν ν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγενημένον κατὰ βουλὴν τοῦ τρὸς, βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα, τερον* (suppl. *δὲ*) *ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν ρστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς νάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι ἢ ὅτε* (Miller richtig für *ὥστε*) *καθελθὸν ἀνε- χθῃ ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ δέποτε οὗτοι* (ſt. *τοῦτον*) *γεγονέναι αὐτὸν θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ νύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.* — Da ſich in dem nicht des Hippolytus einige Abweichungen von der Darſtellung des Frag- nts bei Euſebius finden, ſo iſt keineswegs ſo ſicher, wie Dr. Baur be- uptet, die Abfaſſung durch denſelben Autor. (Z.)

**) haer. 54.

dung der Patripaſſianer, daß doch im alten Teſtamente die Lehre von der Einheit Gottes ſo ſcharf ausgeprägt ſei, erwidert Tertullian, daß dort Bezug genommen ſei auf den Gegenſatz gegen Solche, welche einen andern Gott außer dem Einen annehmen, aber wir erkennen eben nur den Einen an; der Logos iſt nicht ein anderer numero, ſondern nur modulo, d. h. es iſt das Eine göttliche Weſen in dem Vater und dem Sohne, von dem Vater dem Sohne mitgetheilt, die unitas substantiae, aber ein verſchiedenes Maß derſelben*); ſo iſt bei der Einheit doch die Subordination bewahrt. Er bedient ſich des Vergleiches von Quelle und Bach, Sonne und Strahl**). Wenn in dem alten Teſtament von dem einen Gott die Rede iſt, ſo iſt der Logos mit inbegriffen, wie man den Strahl mitbegreift, wenn man von der Sonne redet.

Die Entwicklung des Monarchianismus im Abendlande war ebenfalls von großer Bedeutung. Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ſehn wir merkwürdiger Weiſe beide Geſtalten des Monarchianismus in der abendländiſchen Kirche um ſich greifen. Die erſte Klaſſe deſſelben berief ſich auf das Alter ihrer Lehre in der römiſchen Gemeinde, und ſo haben manche Forſcher auch der neueſten Zeit, v. Cölln und Baur, nachzuweiſen geſucht, daß der Monarchianismus in der römiſchen Kirche das Urſprüngliche geweſen ſei, und daß erſt ſpäter im Kampfe der Parteien die Logoslehre Eingang gefunden habe. Beſonders in Dr. Baurs Ausführung hangt dieſe Annahme zuſammen mit der andern von der urſprünglich jüdiſchen Beſchaffenheit der römiſchen Gemeinde, daher dort auch die ebionitiſche Vorſtellung von der Perſon Chriſti geherrſcht habe. Wären die Anſichten der erſten Klaſſe der Monarchianer die allgemeine Vorſtellung dieſer Kirche geweſen, ſo hätte Irenäus unmöglich ihr ſo große Autorität beilegen können. Wir finden ja auch den Patripaſſianismus in Rom, und es wäre widerſinnig, in ihm ein jüdiſches Element finden zu wollen. Freilich können wir annehmen, daß in der Welthauptſtadt, wo die verſchiedenſten Elemente zuſammenkamen, auch monarchianiſche Richtungen ſchon früh Eingang gefunden haben. Der

tas substantias fecit; fecit enim et ipse, quae facta sunt per illum. c. 8: Sermo autem spiritu structus est et, ut ita dicam, sermonis corpus est spiritus.

*) c. 9: pater enim tota substantia est; filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia pater maior me est.

**) c. 8.

Erſte, von welchem wir hören, ein Repräſentant der erſten Klaſſe, iſt der Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz*). Er ſoll unter Victor kommunicirt ſein, pflanzte aber doch ſeine Lehre fort. Epiphanius**) erzählt, Theodotus habe in den Verfolgungen Chriſtum verleugnet und um ſich zu rechtfertigen, ſeine eigenthümliche Meinung von Chriſto entwickelt; aber dieſe unwahrſcheinliche Erklärung ſcheint daher entſtanden zu ſein, weil man gern häretiſche Meinungen aus äußerlichen Triebfedern ableitete. In den Verfolgungen genügte es nicht, Chriſtum, ſondern das Chriſtenthum überhaupt und den Monotheismus zu verleugnen. Dabei iſt möglich, daß er verleugnete, daß er excommunicirt und daß man nun auf ſeine Meinungen aufmerkſamer wurde. Aber es bleibt bloße Vermuthung. Er ſoll Chriſtum für einen bloßen Menſchen erklärt haben, aber es iſt fraglich, ob er wirklich alles Göttliche in ihm leugnete. Die Zuſammenſtellung mit andern Monarchianern ſpricht dafür, daß ſeine Meinung der ebionitiſchen nicht völlig gleich geweſen ſei. Auch berief er ſich nach Epiphanius, dem vielleicht ſeine Schriften ſelbſt vorlagen, darauf, daß es Ev. Lucä 1, 35 heiße: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε*, und nicht *γενήσεται ἐν σοί*. Danach ſcheint er die Lehre von einer wirklichen Incarnation des göttlichen Weſens zwar verworfen, aber doch wohl eine urſprüngliche Einwirkung der göttlichen Kraft auf Jeſus von ſeiner Geburt her angenommen zu haben. Er berief ſich auf Stellen des alten und neuen Teſtamentes, wo Jeſus Menſch genannt wurde. Die Beweisführung aus dem erſten könnte dafür ſprechen, daß ſeine Lehre von einer judenchriſtlichen Richtung ausging. Am Ende des zweiten Jahrhunderts

*) Euſeb. K.-G. V, 28. Hippol. VII, 35. p. 257: *Θεόδοτος δέ τις ἦν Βυζάντιος — τὸν Χριστὸν ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἔβίωνος σχολῆς ἀποσπάσας φάσκει τοιούτῳ τινὶ τρόπῳ πεφηνέναι, καὶ τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγεννημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρός, βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα, ὕστερον* (suppl. *δὲ*) *ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρηκέναι τὸν Χριστὸν ἄνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περιστερᾶς, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι ἢ ὅτε* (Miller richtig für *ὥστε*) *καθελθὸν ἀνειλήφθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι τὸν Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ οὐδέποτε οὗτοι* (ſt. *τοῦτον*) *γεγονέναι αὐτὸν θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.* — Da ſich in dem Bericht des Hippolytus einige Abweichungen von der Darſtellung des Fragments bei Euſebius finden, ſo iſt keineswegs ſo ſicher, wie Dr. Baur behauptet, die Abfaſſung durch denſelben Autor. (Z.)

**) haer. 54.

ſteht in Rom Artemon*) an der Spitze dieſer Partei der Monarchianer, welche nach ihm Artemoniten genannt werden. Sie behaupteten**), daß ihre Lehre in Rom die urſprüngliche geweſen und ſich

*) Gieſeler in ſeiner Dogmengeſchichte, herausgegeb. v. Dr. Redepenning. Bonn 1855. S. 133. bezeichnet Artemon als einen mit dem Patripaſſianer Praxeas übereinſtimmenden Monarchianer. Er giebt keine Gründe dafür an. Die Behauptung, unter Victor noch für rechtgläubig gegolten zu haben, unter welchem Praxeas in Rom Gunſt beſaß, kann unmöglich dafür beweiſen. Nach dem Bericht des ungenannten Autors bei Euſebius 5, 28 über die Theodotianer und Artemoniten kann kein Zweifel ſein, daß die Lehre der letzteren der theodotianiſchen und ſamoſateniſchen, nicht aber der patripaſſianiſchen zunächſt verwandt war. (J.)

**) Ueber die inneren Verhältniſſe der römiſchen Gemeinde giebt Hippolytus im 9. B. des ἔλεγχος wichtige Aufſchlüſſe, welche Neanders Darſtellung in den weſentlichen Zügen beſtätigen. Nach Hippolytus war der Patripaſſianismus im Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom von großem Einfluß. Epigonos, ein Schüler des Noetos, war dahin gekommen und hatte Anhänger gewonnen. Einer derſelben, Kleomenes, wirkte mit Erfolg zur Zeit des Biſchof Zephyrinus, welcher ſelbſt dieſer Lehre zugethan und ihr Beförderer war. Schon damals war Kalliſtus, von dem aber nicht geſagt iſt, ob er durch Kleomenes gewonnen, oder unabhängig von ihm Patripaſſianer geworden war, in gleichem Sinne thätig, und noch mehr, als er Zephyrinus Nachfolger im Bisthum wurde. Vielleicht kann man die Spuren dieſer Einflüſſe noch weiter hinauf verfolgen. Der von Kleinaſien einwandernde Praxeas hielt ſich in Rom zur Zeit Victors, des Vorgängers des Zephyrinus, auf. Von jenem Patripaſſianer ſagt nun der ungenannte, aber ohne Zweifel ins dritte Jahrhundert gehörende Verfaſſer des Anhangs zu Tertullians Präſcriptionen: haeresin introduxit, quam Victorinus corroborare curavit. Hiemit könnte der Biſchof Victor gemeint ſein, eine Vermuthung, welche durch den Ausdruck corroborare curavit verſtärkt wird. In dieſem Falle würden drei Biſchöfe nach einander Beſchützer des Patripaſſianismus geweſen ſein. Doch bleibe das in Betreff Victors dahin geſtellt. Leicht erklärt ſich aber, wie bei ſolcher Küſtigung des Patripaſſianismus die entgegengeſetzte Partei des Theodotus und die ihr verwandte, wahrſcheinlich nach ihr ſich geltend machende des Artemon die Ausſchließung erfuhren. Wenn aber mehrere Biſchöfe, einen Zeitraum von zwanzig Jahren hindurch und vielleicht länger, auf jener Seite ſtehen konnten, ſo konnte der ebioniſirende Monarchianismus nicht die bis dahin herrſchende Ueberlieferung der römiſchen Kirche ſein. Dr. Baur findet zwar darin ein Zeichen der unbeſtimmten Haltung der Trinitätslehre; aber wie unbeſtimmt ſie geweſen ſein mag, der ebioniſirende und der patripaſſianiſche Monarchianismus ſind ſo entgegengeſetzte Pole, daß, wenn die erſte Betrachtungsweiſe ſeit Stiftung der römiſchen Kirche bis Victor und Zephyrinus geherrſcht hätte, unmöglich das andre Extrem Biſchöfe und Volk ſogleich für ſich gewinnen konnte. Nicht minder ſchwer wäre zu begreifen, wie ſo bald darauf die Theodotianer zu einer ganz untergeord-

bis zu dem Biſchof Victor erhalten habe; erſt von deſſen Nachfolger Zephyrinus ab ſei die Wahrheit verfälſcht. Da ſie ſich auf

---

neten Partei zuſammengeſchwunden ſein ſollten. Denn als eine ſolche behandelt ſie Hippolytus, der die Vorgänge aus friſcheſter Erinnerung beſchreibt, und der Artemoniten thut er nicht einmal Erwähnung.

Anders verhält es ſich mit der Logoslehre. Die Vorſtellung von dem θεὸς λόγος, der in Chriſto war, konnte im Verhältniß zum Vater bald in einem identifizirenden, bald in einem ſubordinativen Sein genommen werden, und bei der anfänglich unbeſtimmteren Haltung der Gegenſätze konnten die zum Patripaſſianismus geneigten mit denen, welche den Logos unterordneten, aber doch immer Gott in Chriſto ſein ließen, verbunden ſein. Wenn in den Begriffen eines einzigen Mannes, des Irenäus, Beſtimmungen ſubordinatianiſcher Art mit andern wechſeln, welche faſt patripaſſianiſch lauten, wie viel mehr konnte der Begriffskreis einer Gemeinde ſolche Verſchiedenheiten ohne äußeren Streit einſchließen. Und das um ſo eher, da auch die monarchianiſche Betrachtungsweiſe die Bezeichnung λόγος aufnehmen konnte und wirklich aufgenommen hat; wie denn auch keine Spur vorhanden iſt, daß dieſe Art der Monarchianer das Evangelium Johannis verworfen habe, ſondern ſich Beweiſe vom Gegentheil finden. Auch der gemeinſame Gegenſatz gegen die ebioniſirenden Monarchianer verband beide Richtungen ohne Zeifel eine Zeit lang. Allmälig aber traten, ſich wechſelſeitig beſtimmend, die Gegenſätze beider mit unterſchiedlicherem Gepräge auf, und die Zeit, wo der Patripaſſianismus in der römiſchen Gemeinde die äußere Herrſchaft gewinnt, die Verwaltung des Zephyrinus und Kalliſtus, ſcheint auch eine Hauptepoche des Kampfes gegen die ſubordinatianiſche Faſſung der Logoslehre zu ſein. Sie ſcheint dem Kalliſtus, was er gegen Hippolytus behauptet, zur Annahme von zwei Göttern zu führen (δύο θεοί ἐστε). (cf. Tertull. adv. Prax. 3.) Da die Logosidee auf beiden Seiten geläufig iſt, bei der Partei des Kalliſtus, wie bei der des Hippolytus, darf man um ſo ſicherer ſchließen, daß ſie in der Gemeinde ſchon ſehr lange im Gebrauch ſei. Kalliſtus Dogma gab der Grundanſchauung von der Einheit, die beſonders im Abendlande vorwaltete, eine ausſchließende Geſtalt; Hippolytus war vielleicht durch die Lehrentwicklung des Orients, welche die Subordination entſchiedener behauptete, bedingt. Zur Zeit des Zephyrinus war auch Origenes in Rom geweſen, und obgleich jung, doch vielleicht nicht einflußlos, da er früh entwickelt war. Es könnte darin einer der Gründe liegen, welche ſpäter die römiſche Kirche bewogen, gegen ihn für ſeinen Biſchof Demetrius Partei zu nehmen. Zur Zeit des Zephyrinus war auch Sabellius in Rom, ſtand erſt in freundlicher Beziehung zu Kalliſtus, da beider Lehre nicht ohne Verwandtſchaft war. Sie zerfielen aber, wie es ſcheint, als die Differenz ſich entwickelte, und Sabellius ward ausgeſchloſſen. So ſteht ſchon damals Subordinationslehre, das Dogma vom Homouſion, nur in einſeitiger und unreifer Form, und Sabellianismus gegen einander, ein Conflikt, der eine ſehr beachtenswerthe Vorbereitung für die Streitigkeit zwiſchen den beiden Dionyſius von Rom und von Alexandria bildet, und dieſe als das Glied einer Reihe verwandter Gegenſätze erſcheinen läßt, deren Entwicklungs-

Victor beriefen, der den Theodotus excommunicirt hatte, so mußten sie entweder diesem fern stehn, oder dieser wegen einer andern Ursache, als um seiner Lehre willen, excommunicirt sein. In dieser Notiz hat nun Baur ein Argument dafür gefunden, daß in der römischen Kirche ursprünglich die monarchianische Lehre herrschend gewesen sei. Aber welch einen großen Umschwung im Dogma der römischen Kirche müßte man dann in den kleinen Zeitraum von Victor und Zephyrinus setzen! Und wer sagt uns, daß Artemon sich mit vollem Recht auf die Uebereinstimmung mit Rom berufen durfte? Der Gegner der Artemoniten bei Eusebius (V, 28) bemerkt doch mit Grund, daß nicht nur die heilige Schrift, sondern auch Schriften der Kirchenlehrer, die älter seien als Victor, die Gottheit Christi lehrten. Auch auf Hymnen, in denen die Gottheit Christi ausgesprochen war, konnte man sich gegen sie beziehn. Nach Theodoret*) behauptete Theodotus, die Apostel hätten seine Lehre verkündigt und in der heiligen Schrift werde das göttliche Wesen Christi nicht anerkannt. So wenig diese Behauptung etwas hinsichtlich der Bibel beweist, ebenso wenig die andere für die Herrschaft der artemonitischen Lehre in der alten römischen Kirche. Es würde weniger willkürlich lauten, wenn die Artemoniten nur die drei ersten Evangelien anerkannt hätten; aber sie haben trotz ihrer willkürlichen Kritik im Einzelnen doch nicht gewagt, das Evangelium Johannis und die pauliniſchen Briefe zu verwerfen, aus welchen jene Lehre durch keine Auslegung hinweggeschafft werden kann. Wir werden also annehmen, daß sie sich mit Umdeutungen des neuen Testamentes halfen, und daß sie es ebenso machten, um den Sinn der alten Kirchenlehrer für sich günstig auszulegen. Dieß wird sich um so leichter erklären, wenn wir annehmen dürfen, daß auch sie nicht schlechthin das Göttliche in Christo leugneten. Sie werden mit den späteren Somosatenianern in eine Reihe gestellt; diese gehörten zur ersten Klasse

---

punkte man bis zu Victors Zeit hinauf verfolgen kann. Der Montanismus hat gewiß auf die disciplinarischen Ansichten des Hippolytus Einfluß geübt, aber einen nur mittelbaren; übrigens steht ihm Hippolytus fern, und die Patripassianer verhalten sich sehr verschieden zu ihm. Es wird daher nicht gelingen, was Gieseler, theol. Stud. u. Krit. 1853. 3. versucht hat, unter dem Hauptgegensatz des Montanismus und der katholischen Kirche alle einzelnen Gegensätze dieses Streits zu begreifen. Vgl. meine Abhandl. in d. deutschen Zeitschr. u. s. w. v. Müller, Neander u. Nitzsch. 1851. Nr. 25. 1853. Nr. 24. (J.)

*) haeret. fab. II, 4.

r Monarchianer. Wir werden alſo auch bei den Artemoniten
e Meinung vorausſetzen, daß Chriſtus auf eine beſondere Weiſe durch
e Kraft Gottes erleuchtet worden ſei. An ihrem Vorgeben von der
bereinſtimmung mit der römiſchen Kirche bis Viktor mag ſo viel
ahres ſein, daß gegen die Zeit des Zephyrinus in der römiſchen
irche etwas vorfiel, welches der Partei ungünſtig war. Wir werden
mehmen, daß ſeit dieſer Zeit die Lehre der römiſchen Kirche im Ge-
nſatz gegen den Monarchianismus ſchärfer ausgeprägt wurde. —
us den Angaben bei Euſebius erhellt die Art, wie die Artemoniten
i ihrer Lehre gekommen ſein mögen. Es waren unter ihnen Men-
hen von einer vorherrſchend kritiſch-dialektiſchen Verſtandesrichtung; ſie
llen ſich beſonders mit der Kritik der heiligen Schrift beſchäftigt und
ie Handſchriften willkürlich verändert haben. Allerdings muß man
orſichtig ſein, bei dieſer Beſchuldigung den Gegnern zu glauben. Vom
tandpunkt der Orthodoxie war man geneigt, den Häretikern, welche
ne Stelle für ſich citirten, ſogleich Verfälſchung vorzuwerfen. An-
rerſeits iſt aber gewiß, daß in dieſer Zeit von den Sekten häufig
illkürliche Kritik geübt wurde. Setzen wir jene Grundrichtung bei
en Artemoniten voraus, ſo läßt ſich leicht erklären, wie die Einſeitigkeit
erſelben mit dem Mangel des tiefern chriſtlichen Gefühlselementes ſie
n ihrem Standpunkte geführt hat. Merkwürdig, daß von ihnen be-
ichtet wird, ſie haben ſich mit Ariſtoteles beſchäftigt. Die platoni-
irenden Kirchenlehrer waren eifrige Vertheidiger der Logoslehre. Die
riſtoteliſche Richtung bildet alſo eine Oppoſition dagegen.

Zu dieſen Monarchianern iſt auch noch eine Sekte zu rechnen,
elche zuerſt Epiphanius Aloger (Ἄλογοι) nennt, weil ſie das Evan-
elium Johannis, welches vom Logos handelt, für unächt erklärt ha-
en ſollen.*) Die erſte Nachricht von ſolchen Gegnern des johanneiſchen Evangeliums finden wir in einer dunkeln Stelle des Irenäus.**) Dieſer ſagt nichts von ihrer feindlichen Richtung gegen jenes Dogma,

*) Epiphan. haer. 51. Heinichen de Alogis, Theodotianis, Artemonitis. Lps. 1829. — Döllinger Hippolytus u. Kalliſtus S. 292 flg. macht beachtenswerthe Einwendungen gegen die gewöhnliche Deutung einer Stelle des Epiphanius, woraus man ihren Antimontanismus erkennen will; doch ergiebt ſich dieſer auch aus den ſonſtigen Merkmalen ihres Standpunktes. (J)

**) adv. haer. III, 11. §. 9. Alii vero ut donum spiritus frustretur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Pa-

ſondern nur von der Oppoſition gegen den Montanismus und d
χάρισμα προφητικόν in der Kirche. Man könnte alſo ſchließen, d
dieſe Aloger die Logoslehre nicht aus jenem dogmatiſchen Intereſſe b
ſtritten. Aber doch bezeichnet Epiphanius die Artemoniten als Spr
linge der Aloger. Auch iſt unwahrſcheinlich, daß ſie das Evangeliu
Johannis nur darum verworfen haben ſollten, weil die Montaniſt
ſich darauf beriefen, die ja leicht anders widerlegt werden konnt
Wenn damals ein für die Kirche in dogmatiſcher Hinſicht ſo wichtig
Buch wie das Evangelium Johannis verworfen wurde, ſo läßt ſich a
nehmen, daß ein beſonderes dogmatiſches Intereſſe zu Grunde la
Epiphanius wird alſo Recht haben, wenn er Aloger und Artem
niten zuſammenbringt. Die Aloger wurden durch ihre Abneigun
gegen das myſtiſche Element im Chriſtenthum und die Lehre von d
Gottheit Chriſti veranlaßt, ſich gegen das Evangelium Johannis z
erklären. Mit dieſer Geiſtesrichtung ſtimmt auch überein, daß ſie h
tige Gegner des Montanismus als einer Schwärmerei waren, und d
ihnen Hyperkritik Schuld gegeben wurde.

Die beiden Klaſſen der Monarchianer ſtehn in ihrer Entwicklun
in Beziehung zu einander. Denn die eben beſchriebene Klaſſe ſteht z
der patripaſſianiſchen Lehre von der Perſon Chriſti in einem ſchärfe
Gegenſatz, als ſelbſt die Kirchenlehrer. Daher läßt ſich denken, w
der Gegenſatz gegen jene den Patripaſſianismus hervorrufen und b
fördern mußte.

Dahin gehört Praxeas.*) Er war in Kleinaſien als Gegn
der Trinitätslehre und des Montanismus aufgetreten, ging dann nac
Rom und bewog den dortigen Biſchof, ſich gegen den Montanismu
zu erklären. Er muß in Rom Auctorität gehabt haben, ſei es, wi
er confessor war, ſei es wegen des Gegenſatzes gegen die ande
Monarchianer. Man bemerkte das Eigenthümliche ſeiner Lehrweiſ
nicht, allein in Nordafrika, wohin er ſich von Rom wandte, wurde
ihm ſeine Irrthümer vorgeworfen, und wie Tertullian behaupte
widerrief er. Es fragt ſich aber, in welcher Weiſe der Widerruf ge
ſchah. Tertullian, deſſen Gegenſchrift die Quelle zur Kenntniß ſe
ner Lehre iſt, ſteht als Gegner des Monarchianismus und als Ve

---

racletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et prophetiae repellant spiritum.

*) Tert. adv. Prax.

diger des Montanismus ihm gegenüber. Seine Angaben laſſen eine
pelte Auffaſſung zu; einerſeits ſcheint es, daß Praxeas gar keinen
erſchied zwiſchen Vater und Sohn habe gelten laſſen, ſondern
te, Gott der Vater ſelbſt habe ſich in den menſchlichen Körper ge-
t. Nach andern Stellen könnte man meinen, er habe zwei Be-
ungen in Gott unterſchieden, Gott den Verborgenen, den Vater,
den ſich Offenbarenden, den Sohn. Als der Vater iſt er unſicht-
als der Sohn ſichtbar. Vielleicht rührt dieſe zweifache Darſtellung
Mißverſtand her; vielleicht auch drückte Praxeas ſich nicht gleich-
ig aus. In ähnlicher Weiſe ſtanden Noëtus und Hippolytus
nder gegenüber.*) Noëtus war ein Anhänger patripaſſianiſcher

---

*) Die Lehre des Noët Hippol. ἔλεγχ. 9, 10. p. 283. Miller. *Λέγουσι γὰρ ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι* (Mill. für *πεφηκέναι*) *τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον. μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾶται, ἦν ἀόρατος, ἀχώρητος δὲ, ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, ητὸς δὲ ὅτε χωρεῖται. Οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος καὶ κρα-ς* (cod. für *καὶ κρατ.*: *ἀκράτητος*), *ἀγένητος, ἀθάνατος καὶ θνητός. — δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει* (scil. ὁ *Σκοτεινὸς* i. e. *Νοητὸς*) *καὶ ἕρα οὐδεὶς ἀγνοεῖ. Λέγει δὲ οὕτως· ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πα-, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησε γένεσιν ὑπομεῖναι, ηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου· οὕτως γὰρ δοκεῖ μο-γίαν συνιστᾶν (ἀναι), ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν, νύμενον οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πα-καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπὴν, ἕνα δὲ εἶναι αὐτὸν τὸν ντα, καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα, καὶ ἐν ἀνθρώποις ἄν-πον ἀναστραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσιν ὁμολογοῦντα διὰ γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύ-τα. Τοῦτον πάθει ξύλου προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόν-ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα, καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστή-τα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα καὶ λόγχῃ τρωθέντα, καὶ ἥλοις καταπα-τα, τοῦτον τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ του χορός. —*

Die ſpeculativer geformte Lehre des Kalliſtus ſtellt Hippolytus 9, 12. 89 folgendermaßen dar: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱὸν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον. Οὐκ ἄλλο εἶναι ἕρα, ἄλλο δὲ υἱὸν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, καὶ τὰ πάντα γέμειν θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω, καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό· καὶ το εἶναι τὸ εἰρημένον· οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ μοί.* (Joann. 14, 11.); *τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, το εἶναι τὸν υἱὸν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν ἕρα· οὐ γὰρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεοὺς, πατέρα καὶ υἱὸν, ἀλλ' ἕνα· ὁ γὰρ*

Lehren in Smyrna. Er behauptete, durch ſeine Lehre Chriſtum am meiſten zu verherrlichen. Die Stelle Röm. 9, 5 *ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς* bezog er auf Chriſtus. Chriſtus ſei als der über alles erhabene Gott mit dem Vater identiſch. Hippolytus ſagt gegen ihn, daß Gott den Logos aus ſich hervorgehn ließ zur beſtimmten Zeit, als er wollte und wie er wollte. Die Einheit ſetzt er darin, daß der Logos eine Kraft des Vaters ſei, und daß ſich alles wieder auf Gott zurückbeziehe. Wenn Noëtus ſich auf die Worte Chriſti von ſeiner Einheit mit dem Vater berief, ſo erwiderte Hippolytus, daß eine ſolche Einheit daraus nicht zu ſchließen ſei, da Chriſtus denſelben Ausdruck von ſeinem Verhältniß zu den Jüngern gebrauche.

Gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts kämpfte Novatianus, ein Zeitgenoſſe Cyprians, in Rom gegen beide Klaſſen von Monarchianern: gegen die Erſten behauptete er die Gottheit Chriſti aus den Gründen, weil Chriſtus im Gebet als Mittler angerufen werden ſolle, weil er verheißen habe, überall gegenwärtig zu ſein, weil es von ihm heiße, daß er das Leben in ſich ſelbſt habe, wie der Vater; gegen die Patripaſſianer machte er geltend, die Einheit beziehe ſich nicht auf die unitas der Perſon, ſondern es ſei ein über alles erhabener Gott,

---

ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἕν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεόν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο· καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι. In dem Letzten liegt eine weitere Modifikation der Lehre des Noet, welcher den Vater auch unmittelbar als Subjekt des Leidens dachte.

Die eigne Trinitätslehre des Hippolytus iſt ſtreng ſubordinatianiſch. Der Logos entſteht als Gedanke, als Inbegriff der Schöpfungsideen in der Vernunft des Vaters und geht daraus hervor als Hypoſtaſe und um die Welt zu ſchaffen. 10, 32. p. 334: *Θεὸς εἷς ὁ πρῶτος καὶ μόνος καὶ ἀπάντων ποιητὴς καὶ κύριος σύγχρονον ἔσχεν οὐδέν. — Οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς, λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ οὐ λόγον ὡς φωνὴν, ἀλλ' ἐνδιαθετὸν τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γενομένοις. Λόγος ἦν ἐν αὐτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρος τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας· ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν πρωτότοκος τούτου γενόμενος, φωνὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ ἐννοηθείσας ἰδέας ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων τῷ θεῷ. — Τούτου ὁ λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ, διὸ καὶ θεὸς, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ· ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενὸς, διὸ οὐ θεός. — Τὰ δὲ πάντα διοικεῖ ὁ λόγος ὁ θεοῦ, ὁ πρωτόγονος πατρὸς παῖς, ἡ πρὸ ἑωσφόρου φωσφόρος φωνή.* (3.)

her die Kraft göttlichen Weſens auch dem Sohne mitgetheilt habe; ei eine societas amoris et concordiae.

Wenngleich Lactantius ſich von der Kirchenlehre oft entfernt, rklärt er ſich doch über dieſe Lehre in verwandter Weiſe. Er ſagt,*) t, der vollkommene Urheber alles Guten, habe einen ihm ähnlichen ſt aus ſich hervorgebracht, der mit allen göttlichen Kräften ausge- et war, — Ein Gott dem Urſprung und Weſen nach; der Wille Einen iſt auch in dem Andern, daher ſeien beide mit Recht Ein t zu nennen. Das Eigenthümliche der occidentaliſchen Auffaſſung eht alſo darin, daß ſie zu der unitas substantiae, zum ὁμοού- ν hinſtrebt, während die orientaliſche Kirche unter den Einwirkungen Origenes die ἑτερότης τῆς οὐσίας des Vaters und Sohnes jemeiner billigte. Von dem Schüler des Origenes Gregorius aumaturgos, Biſchof von Cäſarea in Pontus, zeigte man in Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts ein Glaubensbekenntniß ,**) über deſſen Echtheit ein Streit iſt. Nach innern Merkmalen n es unmöglich ganz echt ſein. Der zweite Theil enthält Beſtim- ngen, wie ſie erſt nach dem niceniſchen Concil entſtanden; der erſte il aber iſt gegen diejenigen gerichtet, welche die Selbſtändigkeit des jos leugnen, und ſein Inhalt iſt ſo, wie wir es von der origeniſti- n Schule erwarten können. Dieſe Schule kämpfte immerfort nach den Seiten gegen die Monarchianer. Beſonders wichtig war der reit mit einem neu auftretenden Monarchianer Sabellius aus olemais in Pentapolis, nach den Proben ſeines Syſtems der originellſte d ſchärfſte Denker unter den Monarchianern.***) Schleiermacher icht in ſeiner angeführten Abhandlung über die Monarchianer Anſicht aus, daß die Lehre des Sabellius in äußerlichem Zuſam- nhang mit der des Beryll ſtehe, und daß er die Abſicht gehabt habe, s Syſtem des Beryll auszubilden. Aber dieſer äußerliche Zuſam- nhang iſt nicht wahrſcheinlich; denn es findet ſich in dem, was wir

*) instit. div. II c. 8. init. cf. IV c. 8. c. 12. c. 13.

**) Gregor. Nyssen. opp. T. III p. 546. ed. Par. 1638.

***) Fragm. in d. Briefen des Baſilius. Athanaſius orat. contra mos IV. Epiphan. haer. 62. Doch rührt wohl nicht alles darin Angeführte von s ſelbſt her, ſondern Manches von ſeinen Anhängern.

Vgl. auch Hippolyt. ἔλεγχος 9, p. 285. 289. Nach des Letztern Andeutun- könnte es zweifelhaft werden, ob Sabellius ſich jemals in Ptolemais auf- alten habe; ſeine Lehre konnte ſich dennoch dahin verbreiten. Gewiß aber d nicht anzunehmen ſein, daß er erſt nach Beryll aufgetreten ſei. (Z.)

von Sabellius haben, nicht die geringste Anspielung auf Beryll. Eine innere Verwandtschaft aber mit den Vorstellungen des Beryll ist nicht zu verkennen, nur daß die Ideen des Sabellius viel entwickelter sind. Die Angabe des Epiphanius, daß er durch das Evangelium κατ' Αἰγυπτίους zu seiner Lehre angeregt worden sei, ist nicht ohne Weiteres zurückzuweisen, da in demselben sich Ausdrücke über die Trinität fanden, welche einen Monarchianismus begünstigten. Schleiermacher bezeichnet als das Eigenthümliche des Sabellius, wodurch seine Lehre Epoche gemacht, daß er die drei Bezeichnungen der Trias coordinirt und der Monas, dem göttlichen Wesen an sich, entgegengesetzt habe. Er habe also nicht, wie die andern Monarchianer, den Logos dem Vater untergeordnet, sondern dem göttlichen Wesen die Offenbarung in der Dreiheit, oder die Darstellung der Monas in ihrer dreifachen Beziehung zur Welt. Für diese Auffassung könnte sprechen das Wort des Sabellius: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς*), d. h. die Monas geht auseinander in drei Phasen; aber es läßt sich zweifeln, ob Sabellius die Begriffe scharf auseinander gehalten. Nach andern Stellen scheint ihm der Name Gottes des Vaters auch als Bezeichnung des göttlichen Wesens an sich zu gelten, wie wenn er sagt: der Vater bleibt derselbe, entfaltet sich aber in dem Sohne und Geist.**) Zu beachten ist auch, daß Epiphanius auf die Analogie mit der Lehre des Evangeliums der Aegyptier hinweist, wo Christus den Jüngern den geheimen Aufschluß giebt, daß, was er vom Vater, Sohn und Geist gesprochen, immer dasselbe sei. Es ist ferner damit zu vergleichen die esoterische Erkenntniß Gottes als des Einen und die exoterische in seinen Erscheinungen, wovon Philo redet, z. B. die Erscheinung Gottes in den Engeln der Genesis. Die eigenthümliche Auffassung des Sabellius ist, daß nach ihm die Trias nicht immer dauern, sondern, wie sie von der Monas ausging, so als Ziel der vollendeten Schöpfung ihr Aufgehn in die Monas stattfinden sollte. Sabellius redete von drei πρόσωπα; aber er verstand darunter nicht selbständige Persönlichkeiten, sondern nur drei verschiedene Rollen, Offenbarungsformen, in welchen das göttliche Wesen sich darstellt. Daher sagt er: nach Paulus Worte: es sind viele Gaben und doch nur Ein Geist, könne man auch sagen: die Monas entwickele sich zur Trias

*) Athanas. orat. 4. contra Arian. § 13.

**) l. l. § 25. ὁ πατὴρ ὁ αὐτός ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.

dem Sohn und Geiſt, und es iſt doch immer nur das eine Weſen
dem drei verſchiedenen Beziehungen.*) Es iſt nicht eine ontologiſche,
dern lediglich eine Offenbarungstrinität, welche er annimmt: Ein
tt dem beſtändigen Daſein nach, der aber von der heiligen Schrift
ſchieden nach dem jedesmaligen Bedürfniß perſonificirt, und als Va-
oder Logos oder Geiſt redend eingeführt werde. Es ſind verſchiedene
νομιχαὶ ἐνέργειαι, in denen er ſich aus Fürſorge für die Menſchen
eiſt. Was insbeſondere den Logos betrifft, ſo ſagte Sabellius**):
nit wir geſchaffen werden konnten, iſt der Logos von Gott ausge-
gen, und da der Logos von ihm ausgegangen, ſind wir da. Hier
gt ſich, ob er von der neuen Schöpfung der Erlöſung oder der
höpfung der Natur redet. In letzterem Sinne verſteht es Atha-
ſius und mit Recht. Der natürlichſte Sinn iſt: das Ausgehen des
gos vom Vater iſt die nothwendige Vermittlung für das Daſein
: vernünftigen Geſchöpfe. Er betrachtet, ähnlich dem Philo, die
rnunft des Menſchen als ein Abbild des göttlichen Logos. Wenn
tt nicht durch ſeine Vernunft nach außen wirkſam hervorgetreten
re, ſo hätte die vernünftige Creatur nicht entſtehen können. Damit
gt es zuſammen, wenn Sabellius ſagt, daß Gott, wenn er ſchweigt,
rkungslos iſt, wenn er aber redet, wirkſam.***) Von der einen Seite
eichnet der Logos das in ſich ruhende Weſen Gottes; der Grund
: Schöpfung iſt er aber, ſofern er vom Vater ausgeht, und von die-
m Ausgehen des Logos muß insbeſondere das Daſein der vernünf-
en Weſen abgeleitet werden. Da der Zweck der ganzen Schöpfung
Gott zu offenbaren, und dieß erſt geſchieht vermittelſt der kreatürli-
n Vernunft, ſo konnte er ſich wohl ſo ausdrücken: der Logos ſei
vorgegangen um der Menſchen willen. Weil nun dieſer Zweck
rch die Entfremdung der menſchlichen Vernunft von Gott vereitelt
rden, ſo mußte der Logos ſelbſt in die Menſchheit eintreten zur
löſung der abgefallenen kreatürlichen Vernunft und zur Herſtellung
r urſprünglichen Verbindung zwiſchen ihr und Gott. Sabellius
det zwar von einer Erzeugung des Logos, aber nicht in dem Sinne
r kirchlichen Auffaſſung, ſondern um eine beſondere hervortretende
elation Gottes zu bezeichnen. Vielleicht gebrauchte er dieſen Aus-

*) l. l. § 25.

**) § 25: ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος τοῦ ἐσμεν. cf. § 11.

***) § 11: Τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν.

druck, um ſich an den kirchlichen Sprachgebrauch anzuſchließen. Wa er ſich ſtreng nach ſeinem Syſtem ausdrückte, ſo hätte er den Name Sohn Gottes nur von dem hiſtoriſchen Chriſtus, in welchem der Log ſich hypoſtaſirte, gebrauchen können. Vielleicht entſtanden grade a ſeiner bald mehr eſoteriſchen, bald mehr exoteriſchen Redeweiſe Di renzen unter ſeinen Anhängern. Alle behaupteten: Sohn Gottes keine Bezeichnung für den Logos an ſich; aber die Einen meinten: bezeichne den Logos und den Menſchen in ihrer Verbindung; Ande nicht der Menſch und nicht der Logos, auch nicht beide zuſammen w den ſo genannt, ſondern im Anfang ſei nur der Logos für ſich ge ſen, aber als er Menſch wurde, ſei er eben dadurch Sohn geworden. Ohne Zweifel hatte Sabellius von der Perſon Chriſti ähnliche V ſtellungen, wie Beryllus. Auch er betrachtete den Logos in ſein urſprünglichen Geſtalt nicht als Hypoſtaſe, ſondern als Kraft Gott Hypoſtaſirt ward er erſt in Chriſto. Die ganze gott-menſchliche P ſönlichkeit Chriſti iſt nichts anderes, als eine Einſtrahlung der Kr des Logos in den Leib. So entſteht eine Perſönlichkeit, in der d perſonbildende Prinzip der hypoſtaſirte Logos iſt. Darin unterſcheid er ſich aber von Beryllus, daß er das hypoſtatiſche Daſein des L gos nicht für etwas Ewiges hielt, alſo annahm, daß die Perſönlichk Chriſti vorübergehn, der Logos endlich aus ſeiner Beſchränkung hera treten und gleich einem Strahl in Gott und in ſein urſprüngliches D ſein zurückkehren werde. Aber zweifelhaft iſt es, ob er dieß mit d Himmelfahrt oder nach der Vollendung des Reiches Gottes erfolg ließ. Eine Stelle bei Epiphanius, in welcher Sabellius das tri tariſche Verhältniß mit dem Hervorgehn eines Strahles aus der Son und ſeiner Rückkehr vergleicht, könnte für das Erſtere ſprechen.**) M könnte dieß mit ſeiner Lehre ſo vereinigen, daß, nachdem Gott d Kraft des Logos wieder an ſich gezogen, der heilige Geiſt die Stel des Logos vertrete. Doch die Sache bleibt zweifelhaft. Analog d

*) § 22. *Ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τό ὀνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μ νον, καὶ ὥςπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ ὢν πρότερον σὰρξ, οὕτως ὁ λ γος υἱὸς γέγονε, οὐκ ὢν πρότερον υἱός.*

**) haer. 62. *Περιγθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε, ὥςπερ ἀκτῖνα π ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικ καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.* S auch Baur, S. 226. und Gieſeler, K.-Geſch. I, S. 300.

Unterſcheidung der urſprünglichen und der zeitlichen Wirkſamkeit des Logos liegt es nahe zu meinen, daß er auch eine Wirkung des heiligen Geiſtes, aber verſchieden von derjenigen angenommen habe, welche erſt durch das Perſonwerden des Logos bedingt ward, wie er ja ſchon bei der Schöpfung die Monas zur Trias werden läßt. Es fragt ſich nämlich dabei, wie ſich Sabellius das Verhältniß der Geiſteswirkungen, die in Folge der Erlöſung hervortraten, zu denen des göttlichen Geiſtes im alten Teſtamente dachte. Er wird unterſchieden haben die Wirkungen des Geiſtes an ſich und die in der beſonderen Beſeelung der menſchlichen Perſönlichkeit. Wenn Sabellius ein Auseinandergehn der göttlichen Einheit bei der Schöpfung ſetzte, konnte er noch verſchiedene Phaſen in der Geſchichte unterſcheiden, je nachdem die eine oder die andere göttliche Offenbarungsform beſonders wirkſam iſt. Daher wird auch bei ihm vorauszuſetzen ſein die gewöhnliche Eintheilung der Geſchichte der Menſchheit nach den trinitariſchen Bezeichnungen, und Theodoret*) beſtätigt, daß er gelehrt habe, im alten Teſtament ſtelle Gott ſich als den Vater und Geſetzgeber, bei der Erſcheinung Chriſti als den Sohn, in der chriſtlichen Kirche als den heiligen Geiſt dar. Die endliche Rückkehr des Logos und Geiſtes in die Monas könnte zu der Annahme führen, daß alles individuelle Leben, wie es aus der Entfaltung Gottes entſtanden iſt, ſo auch ſich auflöſen und in die Einheit Gottes zurückkehren werde. Dafür könnte auch beſonders ſprechen, daß er die Auferſtehung Chriſti gewiß nicht als Unterpfand eines ewigen perſönlichen Lebens betrachtete. Athanaſius fällt dieß auf; er fragt: wenn alles wieder in den Vater zurückkehren wird, werden wir dann nicht mehr ſein? Aber er wagt es nicht als Behauptung des Sabellius auszuſprechen. Der Keim einer pantheiſtiſchen Anſchauung iſt vorhanden, wenngleich Sabellius nicht alle Folgerungen zog.

Da Sabellius und ſeine Schüler die gewöhnlichen kirchlichen Bezeichnungen der Einheit des Vaters und Sohnes annahmen, aber in andern Sinne gebrauchten, ſo hob man um ſo ſchärfer gegen ſie die Unterſchiede in der Trias hervor. Dionyſius von Alexandria verfaßte eine Widerlegung in einem Briefe an Ammonius und Euphranor**). Wenn die Sabellianer bei der Leugnung der Hypo-

*) fab. haeret. II, c. 9.

**) Fragmente in Athanaſius de sententia Dionysii.

ſtaſen den Begriff des ὁμοούσιον feſthielten, ſo bezeichnete Dionyſius den Logos als fremd dem Vater nach ſeinem Weſen, als deſſen ποίημα, redete von einem Anfange deſſelben, bediente ſich auffälliger Gleichniſſe, um die Subordination auszudrücken. Da die occidentaliſche Kirche den Begriff der Weſenseinheit ſchon ſchärfer ausgebildet hatte, ſo nahm der Biſchof Dionyſius von Rom Anſtoß an dieſen Bezeichnungen, als ſetze er die göttliche Natur herab*). Jener vertheidigte ſich gegen die Beſchuldigungen in einer Rechtfertigungsſchrift**). Seine Mäßigung beugte dem Streite vor; er tadelte ſeine Ankläger, daß ſie zwei Gleichniſſe ſo ſehr urgirten, da man bei himmliſchen Gegenſtänden doch nicht ganz adäquate Vergleichungen gebrauchen könne. Ποιεῖν werde auch von der Hervorbringung gleichartiger Weſen geſagt. Die Gleichartigkeit ſei auch in ſeiner Schrift anerkannt, nur ſei ihm bedenklich an dem Ausdruck ὁμοούσιον, daß er nicht in der heiligen Schrift vorkomme. Γεννητός habe er den Sohn genannt, nicht um eine Entſtehung in der Zeit anzuzeigen, ſondern die Ableitung ſeines Daſeins aus dem Vater, ſeine Ewigkeit als in der des Vaters begründet. Er bezeichnete die Weſenseinheit ſo: Eine ἀρχή, aus der alles Andere abgeleitet und mit welcher der Logos unzertrennlich verbunden iſt. Die eigenthümliche Richtung der orientaliſchen Kirche befeſtigte ſich noch mehr im Kampf gegen einen neu auftretenden Monarchianer Paulus von Samoſata***). Er verbarg ſich unter Zweideutigkeiten, man erkannte aber ſeine eigenthümliche Lehre; es wurde, nachdem mehrere Synoden gegen ihn gehalten, um 272 abgeſetzt. Er gehört zur erſten Klaſſe der Monarchianer und wiederholt die Unterſcheidung zwiſchen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Der Logos iſt ihm die göttliche Vernunft, die in der Schöpfung wirkſam hervortritt. In ſofern iſt der Logos eine δύναμις ἀνυπόστατος, eine bloße Kraft, Eigenſchaft, ohne ſelbſtändiges Daſein; er iſt

*) Fragmente der Schrift des röm. Dionyſ. ἀνατροπή bei Athanasius de decretis synodi Nicenae.

**) ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, ein Brief an Dionyſius v. Rom. Fragmente in Athanas. de sententia Dionysii.

***) Euseb. h. e. VII, 27—30. Mansi Coll. Conc. I, p. 1033 sq., ad epistol. episcopor. ad Paul. V, 393. Epiphan. h. 65. A. Maji Nov. Collect. VII, I, p. 68. 299 sq. Fragmente bei Leont. Byz. contr. Nestor. et Eutych. III in J. G. Ehrlich, dissertatio de errorib. Pauli Samos. Lips. 1745. 4. p. 21 G. Feuerlin, de haeres. Pauli Samos. Gottg. 1741. 4. J. B. Schwab, de Pauli Samos. vita atq. doctr. Herbip. 1839.

gleichbedeutend mit der Gott inwohnenden und aus ihm wirkenden Weisheit. Demgemäß bekämpfte er die Lehre von einer eigentlichen Menschwerdung des Logos und nahm nur eine Verbindung nach den Eigenschaften κατὰ ποιότητα an. Christus war als Mensch durch die Eigenschaften der Vernunft und Weisheit ausgezeichnet, weil der göttliche Logos auf ihn gewirkt, die göttliche Weisheit in ihm gewohnt habe, wie in keinem andern. Um die Gottheit Christi nachdrücklich auszuschließen, bedient er sich des Ausdrucks: Ἰησοῦς Χριστὸς κάτωθεν, d. i. der als Mensch geborne und entwickelte, auf den erst nachher in der Ausbildung der Eigenschaften der göttliche Logos besonders eingewirkt habe. Er sei immer bei Gott gewesen, aber nur ἐν προγνώσει, nach der göttlichen Vorherbestimmung, nicht dem Wesen nach. Den Namen: Sohn Gottes legt er nicht dem Logos an sich, sondern nur dem Menschen bei und beschuldigt seine Gegner, daß sie zwei Söhne annehmen, den Logos und den Menschen. Aber auch er mag sich in dieser Beziehung wohl nicht gleichmäßig ausgesprochen haben. In dem Synodalschreiben, welches gegen ihn gerichtet ist*), wird er angeklagt, er habe die bisherigen Lieder zum Lobe Christi aus der Kirche verbannt und statt dessen durch Frauen Psalmen zu seinem Lobe singen lassen. Die erste Nachricht ist unverwerflich; er mochte die alten kirchlichen Hymnen verdrängen und den Grund anführen, daß nur Psalmen, nicht menschliche Lieder gesungen werden sollten. Im Uebrigen mag Uebertreibung sein. Er besaß große Eitelkeit, mochte sich gern loben lassen, aber jedenfalls war er zu klug, um Lieder zu seinem Lobe einzuführen. Auch er soll den Ausdruck ὁμοούσιον gebraucht haben, um sich den Formeln der Kirche anzuschließen; deshalb soll die um 269 gegen ihn gehaltene Synode zu Antiochia diese Bezeichnung verdammt haben, eine merkwürdige Thatsache, woraus erhellen würde, wie sehr der Gegensatz gegen die Formel ὁμοούσιον sich in der orientalischen Kirche festsetzen mußte. Man könnte gegen die Glaubwürdigkeit der Nachricht anführen, daß sie von Arianern herrührt, in deren Interesse es lag, jene Formel verhaßt zu machen, allein sie bestätigt sich daraus, daß Basilius**) von Cäsarea und Hilarius***) von Poitiers nicht wagen, sie für falsch zu erklären, sondern sie nur anders deuten. Das Interesse gegen den Monarchianismus

*) Euseb. h. e. l. VII, 30.

**) epist. 52.

***) de synod. c. 86.

wirkte alſo in der orientaliſchen Kirche auch weiter für die Unterſcheidung des Logos und Gottes, des Vaters, dem Weſen nach, alſo für die ἑτεροουσία, während in der abendländiſchen Kirche der Begriff der Subordination immer mehr durch den der Einheit verdrängt wurde*).

*) Das Gegenſtück zu Paul von Samoſata bildet ſein Zeitgenoß, der nordafrikaniſche Dichter Commodianus, welcher ein Zeuge dafür iſt, wie allgemein und wie kräftig in ſeiner Kirche das Streben zur Identificirung war. Pitra hat in dem Spicilegium Solesmense. T. I, p. 20 sq. ein apologetiſches Gedicht deſſelben bekannt gemacht, worin er neben dem Logosbegriff die patripaſſianiſche Betrachtungsweiſe zeigt. Der Eine, alles erfüllende Gott, der in den Theophanien des alten Teſtamentes momentan erſcheint und ſie dann wieder zerfließen läßt (v. 122.), erſcheint auch in der Geſtalt des Sohnes; es iſt eine Offenbarung ſeiner Herrlichkeit im Fleiſche, ohne daß der Allgegenwärtige den Himmel zu verlaſſen braucht:

v. 275: Hic pater in filio venit, Deus unus ubique;
Nec pater est dictus nisi factus filius esset.
Nec enim relinquit coelum, ut in terra pareret,
Sed sicut disposuit visa est in terra majestas.
Iam caro Deus erat, in qua Dei virtus agebat.

Die Menſchwerdung beſtand in der Annahme des Leibes; in dieſem menſchlichen Leibe litt Gott für uns. In Wahrheit iſt der Vater gekreuzigt worden, aber es irren die, welche meinen, daß Gott durch die Weiſſagungen dieß habe zum voraus kund machen wollen; vielmehr lag es im Erlöſungsplane, dieß vor dem Teufel geheim zu halten, und den Tod durch die Auferſtehung zu beſiegen. Deshalb ließ er ſich Sohn nennen:

v. 352: Stultitia subiit multis, Deum talia passum,
Ut enuntietur crucifixus conditor orbis.
Sic illi complacuit consilio neminis usus,
Nec alius poterat taliter venire pro nobis.
Mortem adinvenit, quum esset invidus hostis,
Quam ebibit dominus passus ex inferno resurgens.
Idcirco nec voluit se manifestare, quid esset,
Sed filium dixit se missum fuisse a patre.
Sic ipse tradiderat semet ipsum dici prophetis,
Ut Deus in terris altissimi filius esset.

Commodian ſpricht ſowohl in dieſem Gedicht, als auch in ſeinen Inſtructionen durchaus in dem Bewußtſein, der katholiſchen Kirche anzugehören und in dieſem Dogma mit ihr übereinzuſtimmen. So bereitete die Logoslehre, mit dem Patripaſſianismus verbunden, dem Niceniſchen Dogma den Eingang. Vgl. Jacobi, Commodian und die alt-kirchl. Trinitätslehre. Deutſche Zeitſchr. f. chr. Wiſſenſchaft. 1853. Nr. 26. (Z.)

7. Die Lehre von dem heiligen Geiſt.

Kell, ob die älteſten Lehrer einen Unterſchied zwiſchen Sohn und Geiſt gekannt? in Flatts Magazin für chriſtliche Dogmatik und Moral IV, 34 flg. K. A. Kahnis, die Lehre vom heiligen Geiſt. Halle 1847.

Man hatte nicht die gleiche nahe Veranlaſſung, die Lehre vom eiligen Geiſt auszubilden, als zur Ausbildung der Lehre vom Sohne ottes, und lange blieb ſie unbeſtimmt. Zwar eine Continuität in em chriſtlichen Bewußtſein von dem Einfluß des heiligen Geiſtes iſt rhanden; denn in den Beziehungen auf das Praktiſche, in der Anerkennung des heiligen Geiſtes als der von Chriſto ausgehenden Quelle es göttlichen Lebens, als des Einheitsbandes in allem Kirchlichen, immte man überein, und dieſe Anerkennung liegt ſchon den Beſtimmungen des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes zu Grunde. Aber der grifflichе Ausdruck für das Verhältniß des heiligen Geiſtes zum ttlichen Weſen war noch nicht entſprechend, und wir erkennen hier n Neuem das Unadäquate zwiſchen dem chriſtlichen Leben und den grifflichen Bezeichnungen.

Die orientaliſchen Kirchenlehrer. Juſtinus*) nennt n heiligen Geiſt die vom Himmel herabkommende Gabe; Chriſtus abe ihn nach ſeiner Verherrlichung den Gläubigen, aber den Propheten ch vor ſeiner Menſchwerdung mitgetheilt**). Er unterſcheidet zwar den ogos von ihm, verwechſelt aber zuweilen die Wirkungen beider. So ſagt ***), unter dem *πνεῦμα*, welches die Propheten beſeelte, könne man chts Anderes verſtehn, als den Logos. Vorzüglich auffallend iſt ſeine arſtellung an einer Stelle†). Er nennt unter den Gegenſtänden der rehrung bei den Chriſten den höchſten Gott, den von ihm ausgegangen Sohn, die ganze Schaar der Engel, und dann erſt den heiligen eiſt. Es iſt befremdend, daß er den heiligen Geiſt erſt nach den Engeln nnt. Man hat viel über die Stelle geſtritten, und Einige wollen ρατόν in *στρατηγόν* emendiren, ſo daß der heilige Geiſt als Füh-

*) Georgii, üb. d. Lehre v. h. Geiſt bei Juſtinus d. M., in den Studien der Geiſtlichkeit Würtembergs von Stirm, X, 2. S. 69.

**) cohort. c. 32.

***) Apol. I, 33.

†) Apol. I, 6: — *ἀλλ' ἐκεῖνόν τε* (sc. *τὸν πατέρα*) *καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

rer der Engelschaaren bezeichnet wird; aber man ist nicht zu solcher Veränderung berechtigt; wir haben die Worte Justins nicht nach später ausgeprägten Begriffen zu erklären und müssen eine nähere Beziehung des heiligen Geistes zu den Engeln zugeben. Wenn er ihn dachte als in der Mitte stehend zwischen dem Logos und den Engeln als das höchste der vom Logos hervorgebrachten Wesen, so ist es erklärlich, wie er nach den Engeln den heiligen Geist nun noch besonders hervorhebt. Diese Auffassung bestätigt sich auch aus einer andern Stelle*), wo er den heiligen Geist als den Engel Gottes, als die Macht bezeichnet, welche uns von Gott durch Jesus zu Hülfe gesandt ist. Noch bis ins vierte Jahrhundert wirkte diese Vorstellung fort. Semisch**) hat zwar diese Stellen anders erklärt und nachzuweisen gesucht, daß Justin vermöge der Consequenz seiner Denkweise diese Vorstellung nicht gehabt haben könne, aber der Denkweise Justins fehlte eben die consequente Entwicklung. Daher konnte Justin dennoch dem heiligen Geist die dritte Stelle in der Trias***) zuschreiben, obgleich er ihn an die Spitze der Engel setzt †).

Theophilus von Antiochia trennt deutlich den heiligen Geist als selbstständiges Wesen vom Logos; indem er Logos und Sophia unterschied, bezog er die Stellen des alten Testamentes von der Sophia auf den heiligen Geist und sagte daher, daß der heilige Geist zugleich mit dem Logos emanirt sei ††). Er ist der Erste, bei welchem die Bezeichnung Trias vorkommt †††).

---

*) Dial. c. Tryph. § 116 pag. 344: — *ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τοῦτ' ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτιμᾷ αὐτῷ* (sc. *τῷ διαβόλῳ*) *καὶ ἀφίσταται ἀφ' ἡμῶν.*

**) Justin der Märtyrer, Th. II, 305 flg. vgl. Möhler, theol. Quartalschr. 1833. 1.

***) Apol. I, 13: — *υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν. ἀποδεξόμεν.*

†) Jüdische Angelologie konnte den Uebergang dazu bilden. Die judenchristliche Sekte der Elkesaiten, welche sich von Asien aus im Anfang des dritten Jahrhunderts nach Rom verbreitete, behauptete den Inhalt ihres heiligen Buches durch Offenbarung eines Engels empfangen zu haben: *εἶναι δὲ σὺν αὐτῷ καὶ θήλειαν, ἧς τὰ μέρη κατὰ τὰ προειρημένα εἶναι λέγει, καὶ τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα.* Hippol. *ἔλεγχος* 9, 13 p. 292. (J.)

††) ad Autolyc. II, 10. cf. I, 7.

†††) II, c. 15: *αἱ τρεῖς ἡμέραι* [*πρὸ*] *τῶν φωστήρων γεγονυῖαι*

Athenagoras bezeichnet den Geiſt mit dem Bilde eines von der Sonne ausgehenden Strahles und könnte damit zu der Meinung veranlaſſen, als ſchreibe er ihm keine Perſönlichkeit zu. Allein auch für die Emanation perſönlicher Geiſter wird dieſer Vergleich gebraucht. Jedenfalls dachte er über den heiligen Geiſt ebenſo, wie über den Logos. So ſtark er ſich über die Einheit des göttlichen Weſens ausdrückt, nimmt er doch eine Theilung in demſelben, διαιρέσεις, und eine gewiſſe Ordnung in der Mittheilung an, worin auch eine Subordination enthalten iſt. Da er von den Gegenſtänden der Gottesverehrung redet und in ſie auch die Engel einſchließt, ſo iſt wahrſcheinlich, daß er mit den übrigen Hypoſtaſen auch den heiligen Geiſt für eine ſolche hielt*).

Clemens von Alexandria läßt eine beſtimmte Anſicht wenig erkennen. Er unterſcheidet die Vernunft der menſchlichen Seele und das neue göttliche Lebensprinzip, welches ihr durch den Glauben vom heiligen Geiſte mitgetheilt wird, und wodurch er ihr ein eigenthümliches Gepräge verleiht**). Er hatte die Abſicht, ſich in einer gegen die Montaniſten gerichteten Schrift genauer auszuſprechen, aber dieß Buch iſt nicht auf uns gekommen***).

Origenes lehrt†): wie es eine höchſte Urſache alles Daſeins giebt, Gott; ferner ein offenbarendes und vermittelndes Prinzip, wodurch göttliches Leben allen Empfänglichen mitgetheilt wird, der Logos; ſo iſt der Inbegriff alles göttlichen Lebens, die Quelle aller Aeußerungen deſſelben, der Stoff aller Gnadengaben††), gewirkt von Gott, mitgetheilt durch Chriſtus: der heilige Geiſt. Dieſer iſt die ſelbſtändi-

---

τύποι εἰσὶ τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ.

*) πρεσβ. c. 10.

**) Strom. VI, p. 681. A: ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς· καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἴδίωμα.

***) Strom. V, p. 591. die Bücher περὶ προφητείας und περὶ ψυχῆς.

†) in Joann. II, § 6: Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. ὑφιστῶτης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

††) S. jedoch die Gegenbemerkungen von Kahnis in f. Lehre v. h. Geiſt gegen die Annahme, daß Origenes den h. Geiſt mit der ὕλη χαρισμάτων identificire.

(3)

ge Quelle des göttlichen Lebens, das von Chriſto mitgetheilt wird, daher gebraucht er Ausdrücke entſprechend dem chriſtlichen Sprachgebrauch: Gott wirkt alles durch Chriſtus im heiligen Geiſt*). Da der heilige Geiſt nichts Ungezeugtes ſein kann, da er ein perſönliches Daſein hat, alles aber durch den Logos geworden iſt, ſo folgt, daß der heilige Geiſt der erſte der vom Vater durch den Sohn erzeugten Geiſter ſei, ohne daß aber ein Zeitbegriff auf ſeinen Urſprung angewendet werden dürfe. Er bedarf des Sohnes, um durch ihn weiſe zu werden**). Die Subordination, die hierin liegt, ſetzt er auch in den Umfang der Wirkungen; in Gott***) iſt alles Sein, und er gelangt zu allem, der Logos allein zu den vernünftigen Weſen, der Geiſt nur zu den Heiligen.

Die abendländiſchen Lehrer. Irenäus betrachtet den Sohn und den heiligen Geiſt als die vor aller Zeit in Gott vorhandenen Prinzipien, deren er ſich zur Schöpfung und Regierung der Welt bedient. Der Geiſt, das ordnende Prinzip in der Welt, wird als die Weisheit vom Logos, dem ſchaffenden, unterſchieden.†) Daher bezog er die Bezeichnungen der Weisheit (Prov. 8), welche man in der Regel vom Logos verſtand, auf den heiligen Geiſt.††) Er führt die Subordination bei dem heiligen Geiſt durch: auf ſolchen Stufen gelangen wir durch den Geiſt zum Sohne; durch den Sohn aber ſteigen wir zum Vater auf, dem der Sohn zuletzt als dem Ziel von allem ſein Werk übergiebt.†††). Die ganze Lehre von der Trinität faßt er in den Wor-

---

*) T. I, § 15.

**) T. II, § 6.

***) de princip. p. 6. ed. Redep.: *Ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὧν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μεῖζον ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια.*

†) adv. haer. IV, 20, 1. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens.

††) l. l. § 3.

†††) V, 36, 2. — per huiusmodi gradus proficere et per Spiritum quidem (ad) filium, per filium autem adscendere ad patrem, filio deinceps cedente patri opus suum (I Cor. 15, 25 ff.).

n zuſammen: der Eine Gott, von welchem alles, der Sohn durch elchen alles geworden iſt, der heilige Geiſt welcher die Fügun- m des Vaters und des Sohnes in dem Geſchlecht der Menſchen of- nbart, wie es der Vater will.*) Durch den heiligen Geiſt empfangen ir das Bild und Gepräge des Vaters und Sohnes. Tertullian itet den heiligen Geiſt in ſubordinatianiſcher Ordnung vom Vater urch den Sohn ab und wendet darauf die Bilder an von der Quelle, m Bach und Fluß, von der Wurzel, dem Zweige und der Frucht.**) ovatian ſagt: obgleich im Evangelium der heilige Geiſt auf eigne Beiſe gegeben ſei, ſo ſei er doch kein neuer Geiſt, ſondern derſelbe, wel- er in den Propheten gewirkt habe. Indem er daraus die Gottheit hriſti beweiſt, fügt er hinzu, Chriſtus ſei Gott über alle übrigen, und heint den heiligen Geiſt mit einzuſchließen.***) Dionyſius von Rom rückt im Gegenſatz zu dem alexandriniſchen Subordinatianismus auch ier die Einheit am ſchärfſten aus: wie der Logos mit Gott vereint i, ſo wohne ihm auch der heilige Geiſt bei.

Bei dem Streit mit den Monarchianern war zuerſt nur vom ogos, nicht von dem heiligen Geiſt die Rede. Woher dieß? Entwe- er hatten ſie zwar den Monarchianismus auf den heiligen Geiſt an- ewendet und bezeichneten ihn als eine von Gott ausſtrahlende Kraft, ber man hob dieß nicht hervor wegen der Unbeſtimmtheit der dama- gen Vorſtellungen vom heiligen Geiſt; oder ſie gaben keine Veran- ſſung, da ſie den Geiſt nicht vom Logos unterſchieden. Dieß iſt das ahrſcheinlichſte. Man reflectirte noch wenig über den Unterſchied. rſt Sabellius bot den Anlaß dar, auch dieſen Punkt hervorzuheben; ie er den Logos als die in Chriſto hypoſtaſirte Kraft betrachtet, ſo en heiligen Geiſt als die, welche Chriſtum vertritt, in den gläubigen eelen.

---

*) IV, 33, 7. εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁμόλογος· καὶ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν κύριον ἡμῶν, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ τὰς οἰκονομίας αὐτοῦ, δι' ὧν ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, πεισμονὴ βέβαια· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ τὰς οἰκονομίας πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ πατήρ.

**) adv. Prax. VIII. Tertius enim est spiritus a Deo et filio, sicut tertius radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole pex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit.

***) de trinit. 29. 24.

Die oben*) erwähnte, wahrscheinlich monarchianische Partei, von welcher Origenes und Eusebius sagen, daß sie Gesetz und Propheten unter dem Vorwande der Gnade verleugneten und lehrten, der heilige Geist sei ein andrer in den Propheten, ein andrer in den Aposteln, behauptete vielleicht, das Christenthum zu verherrlichen, indem sie das alte Testament herabsetzte und den heiligen Geist nur auf die Wirkungen Gottes von Christo aus bezog. Leider läßt sich die Spur nicht weiter verfolgen.

Von dem Lactantius sagt Hieronymus, er habe die Persönlichkeit des heiligen Geistes geleugnet und diesen Namen entweder auf die heiligende Kraft des Vaters oder des Sohnes bezogen.**)

b. Die Anthropologie.

1. Die jüdische, heidnische und gnostische Lehre von der Sünde.

Durch den Zusammenhang mit der christlichen Grundlehre von der Erlösung ist nothwendig dem Denken in der Anthropologie eine eigenthümliche Richtung gegeben. Sie setzt eine solche Auffassung von der menschlichen Natur voraus, wonach sie der Erlösung bedürftig, aber auch für sie empfänglich ist. Das Erste entwickelte sich gegenüber dem heidnischen Standpunkt, welcher das Selbstgefühl, wie der Stoicismus die Selbstgenugsamkeit, als das Höchste betrachtete, und gegen die jüdische Werkheiligkeit. Andrerseits aber mußte die antike Ansicht beseitigt werden, daß das Böse etwas Naturnothwendiges, in dem menschlichen Organismus Begründetes sei. Damals grade fand vom Orient her die dualistische Lebensansicht Eingang, welche im Gegensatz zu der Ignorirung des Bösen ein absolutes Prinzip desselben setzte, und an diesen Dualismus lehnte sich die neoplatonische Ansicht von der ὕλη an. Es war damit in der Welt etwas gesetzt, was dem Siege des Guten einen unüberwindlichen Widerstand leistete, wovon die Erlösung und die Empfänglichkeit dafür ausgeschlossen war. Wurde das Böse in die Naturnothwendigkeit gesetzt, so war eine Auffassung der Sünde als Schuld, eine Imputation derselben, nicht begründet. Auch die teleologische Auffassung der Geschichte der Menschheit wird auf dem antiken

*) S. 98.

**) Hieron. epist. ad Pammach. et Ocean. c. 2. Lactantius in libris suis et maxime in epistolis ad Demetrianum Spiritus sancti omnino negat substantiam, et errore Judaico dicit eum vel ad patrem referri vel ad filium, et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari.

Standpunkt nicht anerkannt. Zwar waren verschiedenartige Ueberlieferungen vorhanden, indem man entweder eine Entwicklung von unten herauf, von dem fast thierartigen Zustande der Autochthonen zu höherer Stufe, oder ein Herabsinken aus einem goldenen Zeitalter annahm. Immer aber fehlte die Auffassung der Sünde als freier That, wodurch der Zustand der Menschheit im Allgemeinen und Einzelnen bedingt wird. Das Herrschende war die Ansicht, daß die Geschlechter der Menschen entstehn und vergehn, und die höhere Bildung mitgetheilt wird durch die Reste untergegangener Nationen, ein Kreislauf ohne Ziel. Dagegen auftretend, wurde die christliche Auffassung in ihren Hauptrichtungen bestimmt. Man schloß sich an die Ueberlieferung der Genesis an, welche sich dadurch vor allen andern auszeichnet, daß sie das Praktische und für das religiöse Bewußtsein Wichtige am einfachsten und tiefsten giebt. Aber schon die jüdischen Theologen faßten sie verschieden auf, die einen buchstäblich und dabei kleinlich und sinnlich, die andern allegorisch und dabei alles verflüchtigend. Philo, welcher zu den letztern gehört, faßt die Schlange als Symbol der Lust und Sinnlichkeit, den Baum der Erkenntniß als Symbol der Weltklugheit und den ganzen Vorgang als Bezeichnung des Sinkens der Menschheit von der höhern Erkenntniß in die Sinnlichkeit; er nimmt eine Verbreitung der Wirkungen auch auf die Natur an und hofft nach der Bekehrung der Menschen eine Herstellung der Harmonie zwischen ihnen und der Natur.

In den Clementinen findet sich eine Ansicht, die im Zusammenhang mit einer eigenthümlichen theologischen Richtung der Juden gewesen sein mag, wonach ein Sündenfall in dem ersten Menschen nicht angenommen, sondern Adam als unfehlbares Organ des göttlichen Geistes betrachtet wurde, um die Urreligion zum Bewußtsein zu bringen. Die Sünde hat ihren Ursprung vielmehr in der sinnlichen Natur des Weibes, und verbreitet sich durch die Einwirkungen derselben. Die Gnostiker deuteten die Ausstoßung aus dem Paradies als Symbol der Verbannung der Seelen aus einer höheren Region der Geisterwelt. Aber die Erzählung wurde ihnen auch insofern etwas Anderes, als es nicht Gott, sondern der Demiurg war, der im Verhältniß zum Menschen handelte. So konnten die Manichäer*) diese Ueberlieferung aufnehmen und doch etwas ganz Anderes daraus ma-

*) S. F. Ch. Baur, das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht u. entw. Tüb. 1831. S. 151. 159 fg.

chen. Nach einer Partei der Ophiten*) ſuchte der Demiurgos den Menſchen in ſeiner Gefangenſchaft zu halten, indem er die Entwicklung der höheren Lebenskeime, die ſich in ihm offenbarten, hemmen wollte. Er gab ihm ein Geſetz, damit er ſich nicht aus der Knechtſchaft befreie und über das Reich des Demiurgos erhebe; aber die Schlange, als Symbol der höhern Naturweisheit, öffnet ihm die Augen und führt ihn aus der Unſchuld, welche dumpfe Bewußtloſigkeit war, zur Erkenntniß, daß er das Gebot des Demiurgos brechen müſſe. Erſt durch die Sünde ſollte er klug werden. Nach der Vorſtellung der Valentinianer hat der Menſch ſelbſt unter den Aeonen eine Stelle;**) er bezeichnet die Geſammtheit der Offenbarung des göttlichen Weſens; indem ſich Gott offenbarte, wurde es Menſch genannt. Der Menſch auf Erden iſt Repräſentant dieſes himmliſchen Urbildes (des ἄνθρωπος πρωτότοκος). Nach der ophitiſchen Vorſtellung***) will der Demiurgos mit ſeinen Engeln den Menſchen nach ſeinem Bilde ſchaffen, aber iſt unbewußt geleitet durch die göttliche Weisheit, pflanzt daher in ihn einen höhern Lebenskeim und bildet ihn nach dem Bilde des himmliſchen Urmenſchen. Als das Werk vollendet iſt, erkennen ſie, daß etwas Höheres in ihr Reich eingetreten. Erſchrocken und neidiſch wollen ſie den Menſchen wieder vernichten. Oder, wie bei Saturnin,†) verbindet ſich der Demiurg und ſeine Engel, um nach einer im Pleroma ihnen vorſchwebenden Lichtgeſtalt den Menſchen zu ſchaffen. Sie wollen das Himmelsbild auf der Erde feſtbauen, aber ihr Menſch kann nur kriechen; er iſt noch nicht das, was er ſein ſoll. Aus den Kräften der Natur kann kein höheres Weſen hervorgehn. Da erbarmt ſich Gott und theilt ihm von den höhern Lebenskeimen mit. Nun erſt richtet der Menſch ſich auf, ſteht da als Offenbarung Gottes und geräth in Feindſchaft mit dem Demiurgos und ſeinen

*) Iren. I, 30, 7.

**) Iren. I, 1, 1.

***) Iren I, 30, 6.

†) Hippol. VII, 28. p. 244 seq. Mill.: καὶ τὸν ἄνθρωπον ἀγγέλων εἶναι ποίημα, ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀϊδιεντίας φωνῆς εἰκόνος ἐπιφανείσης, ἣν κατασχεῖν μὴ δυνηθέντες διὰ τὸ παραχρῆμα, φησὶν, ἀναδραμεῖν ἄνω[θεν], ἐκέλευσαν ἑαυτοῖς λέγοντες ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· οὗ γενομένου καὶ μὴ δυναμένου ἀνορθοῦσθαι τοῦ πλάσματος διὰ τὸ ἀδρανὲς τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ὡς σκώληκος ἑκαρίζοντος, ὀκτείρασα αὐτὸν ἡ ἄνω δύναμις διὰ τὸ ἐν ὁμοιώματι αὐτῆς γεγονέναι, ἔπεμψε σπινθῆρα τῆς ζωῆς, ὃς διήγειρε τὸν ἄνθρωπον καὶ ζῆν ἐποίησε. cf. Iren. I, 24.

Nächten. Es finden sich also in den Systemen der Gnostiker erhabene Vorstellungen von der höheren Natur des Menschen und darin eine Empfänglichkeit begründet für das höhere Leben. Marcion aber erennt nichts in der vorchristlichen Menschheit, was dem christlichen Leen analog ist. Alles Bisherige in dem Menschen rührt von dem beschränkten Demiurgos her. Da ist es denn aber eine Inconsequenz n seinem Denken und christlichen Bewußtsein, wenn der höchste Gott ch des ihm völlig fremden Menschen erbarmt, in welchem nichts Verandtes war, worin das höhere Leben Eingang finden konnte. Aber ie Gnostiker, welche der Natur des Menschen eine höhere Würde zuchrieben, erkannten doch nicht die Identität aller und die Allgemeineit der Erlösung an. Die Hyliker, in welchen sich nur das Böse nanifestirt, bleiben ganz ausgeschlossen; auch die Psychiker besitzen eine Empfänglichkeit für das höhere christliche Leben; nur die Pneunatiker sind dafür geeignet und haben in dieser Vorstellung den Anaß zu hochmüthiger Weltverachtung. Sofern die höheren Naturen urch die Herrschaft des Demiurgos und der Hyle unterdrückt werden nd der Läuterung von etwas Fremdartigen bedürfen, konnte die Erösungsbedürftigkeit eine Anschließung finden, aber die Gnostiker enternten sich von den christlichen Grundlagen darin, daß sie das Böse nicht in die Freiheit, sondern in die Naturnothwendigkeit setzten und uf ein böses Prinzip zurückführten.*) Die Lehre vom Satan in der Bibel hat besonders dazu gewirkt, den Gesichtspunkt, daß die Sünde freie That sei, zu verbreiten, indem daran klar wird, wie ein vernünftiger Geist nicht vermöge der Behaftung mit der Materie, sondern durch freien Willensakt von Gott abgefallen sei. Jedoch den Gnostikern wird auch der Satan nichts Anderes, als eine nothwendige Manifestation und Repräsentation der Hyle. Durch diese physische Fassung der Sünde verlor die Anerkennung einer sittlichen Zerrüttung und Erlösungsbedürftigkeit der Geisterwelt wieder ihre Bedeutung.

2. Der Gegensatz der kirchlichen Lehre.**)

Da die Kirchenlehrer besonders mit den Gnostikern zu kämpfen hatten, so ist das Gemeinsame ihrer Richtung in dieser Periode erklärlich.

*) Nach Basilides beruht das Böse auf der *σύγχυσις ἀρχική*, dem ursprünglichen chaotischen Zustande im *σωρός*, der *πανσπερμία*, und auf den von dorther anhaftenden materiellen Elementen. (Z.)

**) Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde 2 B. Breslau 1839. 3te A. 1849.

Nicht grade auf das Verderben im Menſchen und die Erlöſungsbedürftigkeit hatten ſie hinzuweiſen; denn dieß wurde von den Gnoſtikern einſeitig hervorgehoben; dagegen mußte beſonderer Nachdruck auf die freie Selbſtbeſtimmung und auf die gleiche und allgemeine Empfänglichkeit für die Erlöſung gelegt werden. Bei den genaueren Beſtimmungen iſt zuvörderſt wichtig:

3. Die kirchliche Lehre von dem Bilde Gottes im Menſchen.

An die zwiefache Bezeichnung der Geneſis für die Ebenbildlichkeit des Menſchen im Verhältniß zu Gott*) צֶלֶם und דְּמוּת knüpfte die bis ins Mittelalter einflußreiche Unterſcheidung von εἰκών und ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ an, jenes das Bild Gottes in der Anlage, dieſes die Verwirklichung der Anlage in der Ausbildung. Es iſt der erſte Keim der ſpäterhin wichtigen Unterſcheidung zwiſchen den donis naturalibus und supernaturalibus im Urſtande. Die Kirchenlehrer pflegen unter dem Bilde Gottes den Inbegriff aller intellectuellen und moraliſchen Kräfte des Menſchen zu verſtehn, Vernunft und freien Willen, zu welchen aber noch die Gemeinſchaft mit Gott hinzukommen muß, um die Aehnlichkeit, wodurch der Menſch über ſeine Schranken erhoben wird, hervorzubringen**). Manche rechneten zum Bilde Gottes auch den Leib, wobei die Idee zu Grunde lag, daß das eigenthümlich menſchliche Gepräge und der Ausdruck göttlichen Lebens ſich auch im leiblichen Organismus darſtellen ſolle. Aber dieſe Wahrheit wurde in ſehr ſinnlicher Weiſe aufgefaßt in den clementiniſchen Homilien und bei Melito von Sardes, deſſen Vorſtellungen von Origenes bekämpft wurden***). Eine höhere Auffaſſung dieſer Beſtimmung findet ſich bei denjenigen, welche dem Leibe eine Beziehung auf Chriſtus geben, der einſt in ſeiner ganzen Perſönlichkeit das Bild Gottes verwirklichen ſollte. In ſofern war der Menſch als ein Vorbild Chriſti und der leibliche Organismus als ein Unterpfand ſeiner Menſchwerdung geſchaffen†). Schon eine Klaſſe jüdiſcher Theologen rechnete die Un-

*) Ueber die bibliſche Lehre ſ. Müller a. a. O. Th. I.

**) Clem. Alex. Strom. l. II, p. 418.

***) S. oben S. 108.

†) Tertullian. de resurrectione carnis c. 6: Quodcunque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro, scilicet quod et terra tunc. Sic enim praefatio patris ad filium: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus, id utique, quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi.

ichkeit der Seele zu demjenigen, was nicht urſprünglich zum Bilde
s gehöre. Die *ψυχή* ſei ihrer Natur nach ſterblich und empfange
bliches Leben erſt durch Mittheilung des göttlichen Geiſtes; da
is göttliche Leben durch die Sünde verlor, fiel ſie der Sterblich-
nheim. Daher gehen die Seelen der Gottloſen zu Grunde und
:n erſt bei der Auferſtehung wieder erweckt, um die Strafe zu leiden.
meinen auch die clementiniſchen Homilien, daß die Seelen
Gottloſen mit der Vernichtung beſtraft werden*). Tatianus**)
Juſtinus***) halten gleichfalls die Seele für an ſich ſterblich,
nach Gottes Willen ewig lebend, ſei es in Seligkeit oder Ver-
nniß. Dieſer Betrachtung liegt zu Grunde, daß man das unſterb-
Leben nicht als bloße Fortſetzung des gegenwärtigen betrachtete,
rn etwas ſpecifiſch Verſchiedenes und Höheres darin erblickte. In
φθαρσία faßte man die Merkmale eines göttlichen, heiligen, für
ewigkeit beſtimmten, in der *φθορά* die des ſündlichen, ungöttli-
und vergänglichen Lebens zuſammen †). Die Gnoſtiker hiel-
ur die Pneumatiker für unſterblich, die Hyliker wurden vernichtet,
Pſychiker waren unſterblich, wenn ſie ſich dem Guten, ſie wurden
chtet, wenn ſie ſich dem Hyliſchen zuwandten. Gegen dieſe Lehre
ipteten Tertullian und Origenes die natürliche Unſterblich-
der Seele. Jener bekämpfte den Hermogenes, welcher die
ſtanz der Seele aus der *ὕλη* ableitete. Er konnte daher eine ur-
glich Gott verwandte Natur der Seele nicht annehmen und be-
tete, daß die Seele der Natur nach vergänglich ſei und nur durch
göttliches Wunder auferweckt werden könne. Damit würde ſtim-
, daß er gelehrt haben ſoll, die Böſen werden in die *ὕλη* aufge-

*) hom. 7, 6.

**) *πρ. Ἕλλην.* 18.

***) dial. c. Tryph. c. 6: *ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ βούλεται. Οὕτως ἄρα καὶ οὐ μεθέξει ποτὲ, ὅτε αὐτὴν μὴ θέλοι ζῆν· ἰρ δι' αὐτῆς ἐστι τὸ ζῆν ὡς τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ὥσπερ ἄνθρωπος οὐ διαός ἐστιν οὐδὲ σύνεστιν ἀεὶ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, ἀλλ' ὅτε ἂν δέῃ λυθῆνὴν ἁρμονίαν ταύτην, καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐστιν, οὕτω καὶ, ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς πτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη ε χωρεῖ πάλιν.*

†) Olshausen, antiquissimorum ecclesiae graecae patrum de immorta- sententiae recensentur. 1827. (Progr.) cf. Ullmann, Stud. u. Krit. I, 2.

rer der Engelſchaaren bezeichnet wird; aber man iſt nicht zu ſolcher Veränderung berechtigt; wir haben die Worte Juſtins nicht nach ſpäter ausgeprägten Begriffen zu erklären und müſſen eine nähere Beziehung des heiligen Geiſtes zu den Engeln zugeben. Wenn er ihn dachte als in der Mitte ſtehend zwiſchen dem Logos und den Engeln, als das höchſte der vom Logos hervorgebrachten Weſen, ſo iſt es erklärlich, wie er nach den Engeln den heiligen Geiſt nun noch beſonders hervorhebt. Dieſe Auffaſſung beſtätigt ſich auch aus einer andern Stelle*), wo er den heiligen Geiſt als den Engel Gottes, als die Macht bezeichnet, welche uns von Gott durch Jeſus zu Hülfe geſandt iſt. Noch bis ins vierte Jahrhundert wirkte dieſe Vorſtellung fort. Semiſch**) hat zwar dieſe Stellen anders erklärt und nachzuweiſen geſucht, daß Juſtin vermöge der Conſequenz ſeiner Denkweiſe dieſe Vorſtellung nicht gehabt haben könne, aber der Denkweiſe Juſtins fehlte eben die conſequente Entwicklung. Daher konnte Juſtin dennoch dem heiligen Geiſt die dritte Stelle in der Trias***) zuſchreiben, obgleich er ihn an die Spitze der Engel ſetzt †).

Theophilus von Antiochia trennt deutlich den heiligen Geiſt als ſelbſtändiges Weſen vom Logos; indem er Logos und Sophia unterſchied, bezog er die Stellen des alten Teſtamentes von der Sophia auf den heiligen Geiſt und ſagte daher, daß der heilige Geiſt zugleich mit dem Logos emanirt ſei ††). Er iſt der Erſte, bei welchem die Bezeichnung Trias vorkommt †††).

---

*) Dial. c. Tryph. § 116 pag. 344: — *ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τοῦτ' ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπτιμᾷ αὐτῷ* (sc. *τῷ διαβόλῳ*) *καὶ ἀφίστατται ἀφ' ἡμῶν.*

**) Juſtin der Märtyrer, Th. II, 305 flg. vgl. Möhler, theol. Quartalſchr. 1833. 1.

***) Apol. I, 13: — *υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν. ἀποδεξόμεν.*

†) Jüdiſche Angelologie konnte den Uebergang dazu bilden. Die judenchriſtliche Sekte der Elkeſaiten, welche ſich von Aſien aus im Anfang des dritten Jahrhunderts nach Rom verbreitete, behauptete den Inhalt ihres heiligen Buches durch Offenbarung eines Engels empfangen zu haben: *εἶναι δὲ σὺν αὐτῷ καὶ θήλειαν, ἧς τὰ μέτρα κατὰ τὰ προειρημένα εἶναι λέγει, καὶ τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα.* Hippol. ἔλεγχος 9, 18 p. 292. (Z.)

††) ad Autolyc. II, 10. cf. I, 7.

†††) II, c. 15: *αἱ τρεῖς ἡμέραι* [*πρὸ*] *τῶν φωστήρων γεγονυῖαι*

Athenagoras bezeichnet den Geiſt mit dem Bilde eines von Sonne ausgehenden Strahles und könnte damit zu der Meinung mlaſſen, als ſchreibe er ihm keine Perſönlichkeit zu. Allein auch die Emanation perſönlicher Geiſter wird dieſer Vergleich gebraucht. enfalls dachte er über den heiligen Geiſt ebenſo, wie über den Lo-. So ſtark er ſich über die Einheit des göttlichen Weſens aus-kt, nimmt er doch eine Theilung in demſelben, διαιρέσεις, und gewiſſe Ordnung in der Mittheilung an, worin auch eine Sub-nation enthalten iſt. Da er von den Gegenſtänden der Gottes-hrung redet und in ſie auch die Engel einſchließt, ſo iſt wahrſchein-, daß er mit den übrigen Hypoſtaſen auch den heiligen Geiſt für ſolche hielt*).

Clemens von Alexandria läßt eine beſtimmte Anſicht wenig nnen. Er unterſcheidet die Vernunft der menſchlichen Seele und neue göttliche Lebensprinzip, welches ihr durch den Glauben vom igen Geiſte mitgetheilt wird, und wodurch er ihr ein eigenthümli-Gepräge verleiht**). Er hatte die Abſicht, ſich in einer gegen die ntaniſten gerichteten Schrift genauer auszuſprechen, aber dieß Buch nicht auf uns gekommen***).

Origenes lehrt†): wie es eine höchſte Urſache alles Daſeins t, Gott; ferner ein offenbarendes und vermittelndes Prinzip, wo-h göttliches Leben allen Empfänglichen mitgetheilt wird, der Lo-; ſo iſt der Inbegriff alles göttlichen Lebens, die Quelle aller Aeu-ngen deſſelben, der Stoff aller Gnadengaben††), gewirkt von Gott, zetheilt durch Chriſtus: der heilige Geiſt. Dieſer iſt die ſelbſtändi-

---

οι εἰσὶ τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ὑῦ.

*) πρεσβ. c. 10.

**) Strom. VI, p. 681. A: ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς· καὶ τον τὸ διὰ τῆς πίστεως προςγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηρι-ὸν ἰδίωμα.

***) Strom. V, p. 591. die Bücher περὶ προφητείας und περὶ ψυχῆς.

†) in Joann. II, § 6: Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τὴν, ἵν' οὕτως εἴπω, ν τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν οῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουν-ης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώ-δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

††) S. jedoch die Gegenbemerkungen von Kahnis in ſ. Lehre v. h. t gegen die Annahme, daß Origenes den h. Geiſt mit der ὕλη χαρισμά- identificirte. (J.)

ge Quelle des göttlichen Lebens, das von Chriſto mitgetheilt wird, daher gebraucht er Ausdrücke entſprechend dem chriſtlichen Sprachgebrauch: Gott wirkt alles durch Chriſtus im heiligen Geiſt*). Da der heilige Geiſt nichts Ungezeugtes ſein kann, da er ein perſönliches Daſein hat, alles aber durch den Logos geworden iſt, ſo folgt, daß der heilige Geiſt der erſte der vom Vater durch den Sohn erzeugten Geiſter ſei, ohne daß aber ein Zeitbegriff auf ſeinen Urſprung angewendet werden dürfe. Er bedarf des Sohnes, um durch ihn weiſe zu werden**). Die Subordination, die hierin liegt, ſetzt er auch in den Umfang der Wirkungen; in Gott***) iſt alles Sein, und er gelangt zu allem, der Logos allein zu den vernünftigen Weſen, der Geiſt nur zu den Heiligen.

Die abendländiſchen Lehrer. Irenäus betrachtet den Sohn und den heiligen Geiſt als die vor aller Zeit in Gott vorhandenen Prinzipien, deren er ſich zur Schöpfung und Regierung der Welt bedient. Der Geiſt, das ordnende Prinzip in der Welt, wird als die Weisheit vom Logos, dem ſchaffenden, unterſchieden.†) Daher bezog er die Bezeichnungen der Weisheit (Prov. 8), welche man in der Regel vom Logos verſtand, auf den heiligen Geiſt.††) Er führt die Subordination bei dem heiligen Geiſt durch: auf ſolchen Stufen gelangen wir durch den Geiſt zum Sohne; durch den Sohn aber ſteigen wir zum Vater auf, dem der Sohn zuletzt als dem Ziel von allem ſein Werk übergiebt.†††). Die ganze Lehre von der Trinität faßt er in den Wor-

---

*) T. I, § 15.

**) T. II, § 6.

***) de princip. p. 6. ed. Redep.: *Ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὧν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μεῖζον ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια.*

†) adv. haer. IV, 20, 1. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens.

††) l. l. § 3.

†††) V, 36, 2. — per huiusmodi gradus proficere et per Spiritum quidem (ad) filium, per filium autem adscendere ad patrem, filio deinceps cedente patri opus suum (I Cor. 15, 25 ff.).

n zuſammen: der Eine Gott, von welchem alles, der Sohn durch elchen alles geworden iſt, der heilige Geiſt welcher die Fügun- n des Vaters und des Sohnes in dem Geſchlecht der Menſchen of- nbart, wie es der Vater will.*) Durch den heiligen Geiſt empfangen ir das Bild und Gepräge des Vaters und Sohnes. Tertullian itet den heiligen Geiſt in ſubordinatianiſcher Ordnung vom Vater rch den Sohn ab und wendet darauf die Bilder an von der Quelle, m Bach und Fluß, von der Wurzel, dem Zweige und der Frucht.**) ovatian ſagt: obgleich im Evangelium der heilige Geiſt auf eigne eiſe gegeben ſei, ſo ſei er doch kein neuer Geiſt, ſondern derſelbe, wel- er in den Propheten gewirkt habe. Indem er daraus die Gottheit hriſti beweiſt, fügt er hinzu, Chriſtus ſei Gott über alle übrigen, und eint den heiligen Geiſt mit einzuſchließen.***) Dionyſius von Rom ückt im Gegenſatz zu dem alexandriniſchen Subordinatianismus auch er die Einheit am ſchärfſten aus: wie der Logos mit Gott vereint , ſo wohne ihm auch der heilige Geiſt bei.

Bei dem Streit mit den Monarchianern war zuerſt nur vom ogos, nicht von dem heiligen Geiſt die Rede. Woher dieß? Entwe- r hatten ſie zwar den Monarchianismus auf den heiligen Geiſt an- wendet und bezeichneten ihn als eine von Gott ausſtrahlende Kraft, ber man hob dieß nicht hervor wegen der Unbeſtimmtheit der dama- gen Vorſtellungen vom heiligen Geiſt; oder ſie gaben keine Veran- ſſung, da ſie den Geiſt nicht vom Logos unterſchieden. Dieß iſt das ahrſcheinlichſte. Man reflectirte noch wenig über den Unterſchied. rſt Sabellius bot den Anlaß dar, auch dieſen Punkt hervorzuheben; ie er den Logos als die in Chriſto hypoſtaſirte Kraft betrachtet, ſo n heiligen Geiſt als die, welche Chriſtum vertritt, in den gläubigen eelen.

---

*) IV, 33, 7. εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, πίστις ὁμόλογος· καὶ εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν κύριον ἡμῶν, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ τὰς οἰκονομίας αὐτοῦ, δι' ὧν ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, πεισμονὴ βέβαια· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ τὰς οἰκονομίας πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ πατήρ.

**) adv. Prax. VIII. Tertius enim est spiritus a Deo et filio, sicut tertius radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit.

***) de trinit. 29. 24.

Die oben*) erwähnte, wahrſcheinlich monarchianiſche Partei, von welcher Origenes und Euſebius ſagen, daß ſie Geſetz und Propheten unter dem Vorwande der Gnade verleugneten und lehrten, der heilige Geiſt ſei ein andrer in den Propheten, ein andrer in den Apoſteln, behauptete vielleicht, das Chriſtenthum zu verherrlichen, indem ſie das alte Teſtament herabſetzte und den heiligen Geiſt nur auf die Wirkungen Gottes von Chriſto aus bezog. Leider läßt ſich die Spur nicht weiter verfolgen.

Von dem Lactantius ſagt Hieronymus, er habe die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes geleugnet und dieſen Namen entweder auf die heiligende Kraft des Vaters oder des Sohnes bezogen.**)

b. Die Anthropologie.

1. Die jüdiſche, heidniſche und gnoſtiſche Lehre von der Sünde.

Durch den Zuſammenhang mit der chriſtlichen Grundlehre von der Erlöſung iſt nothwendig dem Denken in der Anthropologie eine eigenthümliche Richtung gegeben. Sie ſetzt eine ſolche Auffaſſung von der menſchlichen Natur voraus, wonach ſie der Erlöſung bedürftig, aber auch für ſie empfänglich iſt. Das Erſte entwickelte ſich gegenüber dem heidniſchen Standpunkt, welcher das Selbſtgefühl, wie der Stoicismus die Selbſtgenugſamkeit, als das Höchſte betrachtete, und gegen die jüdiſche Werkheiligkeit. Andrerſeits aber mußte die antike Anſicht beſeitigt werden, daß das Böſe etwas Naturnothwendiges, in dem menſchlichen Organismus Begründetes ſei. Damals grade fand vom Orient her die dualiſtiſche Lebensanſicht Eingang, welche im Gegenſatz zu der Ignorirung des Böſen ein abſolutes Prinzip desſelben ſetzte, und an dieſen Dualismus lehnte ſich die neoplatoniſche Anſicht von der ὕλη an. Es war damit in der Welt etwas geſetzt, was dem Siege des Guten einen unüberwindlichen Widerſtand leiſtete, wovon die Erlöſung und die Empfänglichkeit dafür ausgeſchloſſen war. Wurde das Böſe in die Naturnothwendigkeit geſetzt, ſo war eine Auffaſſung der Sünde als Schuld, eine Imputation derſelben, nicht begründet. Auch die teleologiſche Auffaſſung der Geſchichte der Menſchheit wird auf dem antiken

*) S. 98.

**) Hieron. epist. ad Pammach. et Ocean. c. 2. Lactantius in libris suis et maxime in epistolis ad Demetrianum Spiritus sancti omnino negat substantiam, et errore Judaico dicit eum vel ad patrem referri vel ad filium, et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari.

Standpunkt nicht anerkannt. Zwar waren verschiedenartige Ueberlieferungen vorhanden, indem man entweder eine Entwicklung von unten herauf, von dem fast thierartigen Zustande der Autochthonen zu höherer Stufe, oder ein Herabsinken aus einem goldenen Zeitalter annahm. Immer aber fehlte die Auffassung der Sünde als freier That, wodurch der Zustand der Menschheit im Allgemeinen und Einzelnen bedingt wird. Das Herrschende war die Ansicht, daß die Geschlechter der Menschen entstehn und vergehn, und die höhere Bildung mitgetheilt wird durch die Reste untergegangener Nationen, ein Kreislauf ohne Ziel. Dagegen auftretend, wurde die christliche Auffassung in ihren Hauptrichtungen bestimmt. Man schloß sich an die Ueberlieferung der Genesis an, welche sich dadurch vor allen andern auszeichnet, daß sie das Praktische und für das religiöse Bewußtsein Wichtige am einfachsten und tiefsten giebt. Aber schon die jüdischen Theologen faßten sie verschieden auf, die einen buchstäblich und dabei kleinlich und sinnlich, die andern allegorisch und dabei alles verflüchtigend. Philo, welcher zu den letztern gehört, faßt die Schlange als Symbol der Lust und Sinnlichkeit, den Baum der Erkenntniß als Symbol der Weltklugheit und den ganzen Vorgang als Bezeichnung des Sinkens der Menschheit von der höhern Erkenntniß in die Sinnlichkeit; er nimmt eine Verbreitung der Wirkungen auch auf die Natur an und hofft nach der Bekehrung der Menschen eine Herstellung der Harmonie zwischen ihnen und der Natur.

In den Clementinen findet sich eine Ansicht, die im Zusammenhang mit einer eigenthümlichen theologischen Richtung der Juden gewesen sein mag, wonach ein Sündenfall in dem ersten Menschen nicht angenommen, sondern Adam als unfehlbares Organ des göttlichen Geistes betrachtet wurde, um die Urreligion zum Bewußtsein zu bringen. Die Sünde hat ihren Ursprung vielmehr in der sinnlichen Natur des Weibes, und verbreitet sich durch die Einwirkungen derselben. Die Gnostiker deuteten die Ausstoßung aus dem Paradies als Symbol der Verbannung der Seelen aus einer höheren Region der Geisterwelt. Aber die Erzählung wurde ihnen auch insofern etwas Anderes, als es nicht Gott, sondern der Demiurg war, der im Verhältniß zum Menschen handelte. So konnten die Manichäer*) diese Ueberlieferung aufnehmen und doch etwas ganz Anderes daraus ma-

*) S. F. Ch. Baur, das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht u. entw. Tüb. 1831. S. 151. 159 fg.

chen. Nach einer Partei der Ophiten*) ſuchte der Demiurgos den Menſchen in ſeiner Gefangenſchaft zu halten, indem er die Entwicklung der höheren Lebenskeime, die ſich in ihm offenbarten, hemmen wollte. Er gab ihm ein Geſetz, damit er ſich nicht aus der Knechtſchaft befreie und über das Reich des Demiurgos erhebe; aber die Schlange, als Symbol der höhern Naturweisheit, öffnet ihm die Augen und führt ihn aus der Unſchuld, welche dumpfe Bewußtloſigkeit war, zur Erkenntniß, daß er das Gebot des Demiurgos brechen müſſe. Erſt durch die Sünde ſollte er klug werden. Nach der Vorſtellung der Valentinianer hat der Menſch ſelbſt unter den Aeonen eine Stelle;**) er bezeichnet die Geſammtheit der Offenbarung des göttlichen Weſens; indem ſich Gott offenbarte, wurde es Menſch genannt. Der Menſch auf Erden iſt Repräſentant dieſes himmliſchen Urbildes (des ἄνθρωπος πρωτότοκος). Nach der ophitiſchen Vorſtellung***) will der Demiurgos mit ſeinen Engeln den Menſchen nach ſeinem Bilde ſchaffen, aber iſt unbewußt geleitet durch die göttliche Weisheit, pflanzt daher in ihn einen höhern Lebenskeim und bildet ihn nach dem Bilde des himmliſchen Urmenſchen. Als das Werk vollendet iſt, erkennen ſie, daß etwas Höheres in ihr Reich eingetreten. Erſchrocken und neidiſch wollen ſie den Menſchen wieder vernichten. Oder, wie bei Saturnin,†) verbindet ſich der Demiurg und ſeine Engel, um nach einer im Pleroma ihnen vorſchwebenden Lichtgeſtalt den Menſchen zu ſchaffen. Sie wollen das Himmelsbild auf der Erde feſtbannen, aber ihr Menſch kann nur kriechen; er iſt noch nicht das, was er ſein ſoll. Aus den Kräften der Natur kann kein höheres Weſen hervorgehn. Da erbarmt ſich Gott und theilt ihm von den höhern Lebenskeimen mit. Nun erſt richtet der Menſch ſich auf, ſteht da als Offenbarung Gottes und geräth in Feindſchaft mit dem Demiurgos und ſeinen

*) Iren. I, 30, 7.

**) Iren. I, 1, 1.

***) Iren I, 30, 6.

†) Hippol. VII, 28. p. 244 seq. Mill.: *καὶ τὸν ἄνθρωπον ἀγγέλων εἶναι ποίημα, ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀϊθεντίας φωνῆς εἰκόνος ἐπιφανείσης, ἣν κατασχεῖν μὴ δυνηθέντες διὰ τὸ παραχρῆμα, φησὶν, ἀναδραμεῖν ἄνω[θεν], ἐκέλευσαν ἑαυτοῖς λέγοντες ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· οὐ γενομένου καὶ μὴ δυναμένου ἀνορθοῦσθαι τοῦ πλάσματος διὰ τὸ ἀδρανὲς τῶν ἀγγέλων, ἀλλὰ ὡς σκώληκος ἀχαρίζοντος, οἰκτείρασα αὐτὸν ἡ ἄνω δύναμις διὰ τὸ ἐν ὁμοιώματι αὐτῆς γεγονέναι, ἔπεμψε σπινθῆρα τῆς ζωῆς, ὃς διήγειρε τὸν ἄνθρωπον καὶ ζῆν ἐποίησε.* cf. Iren. I, 24.

ächten. Es finden ſich alſo in den Syſtemen der Gnoſtiker erhabene
rſtellungen von der höheren Natur des Menſchen und darin eine
npfänglichkeit begründet für das höhere Leben. Marcion aber er-
nnt nichts in der vorchriſtlichen Menſchheit, was dem chriſtlichen Le-
n analog iſt. Alles Bisherige in dem Menſchen rührt von dem be-
ränkten Demiurgos her. Da iſt es denn aber eine Inconſequenz
ſeinem Denken und chriſtlichen Bewußtſein, wenn der höchſte Gott
) des ihm völlig fremden Menſchen erbarmt, in welchem nichts Ver-
ndtes war, worin das höhere Leben Eingang finden konnte. Aber
Gnoſtiker, welche der Natur des Menſchen eine höhere Würde zu-
rieben, erkannten doch nicht die Identität aller und die Allgemein-
t der Erlöſung an. Die Hyliker, in welchen ſich nur das Böſe
nifeſtirt, bleiben ganz ausgeſchloſſen; auch die Pſychiker beſitzen
ne Empfänglichkeit für das höhere chriſtliche Leben; nur die Pneu-
atiker ſind dafür geeignet und haben in dieſer Vorſtellung den An-
ß zu hochmüthiger Weltverachtung. Sofern die höheren Naturen
rch die Herrſchaft des Demiurgos und der Hyle unterdrückt werden
d der Läuterung von etwas Fremdartigen bedürfen, konnte die Er-
ſungsbedürftigkeit eine Anſchließung finden, aber die Gnoſtiker ent-
rnten ſich von den chriſtlichen Grundlagen darin, daß ſie das Böſe
cht in die Freiheit, ſondern in die Naturnothwendigkeit ſetzten und
f ein böſes Prinzip zurückführten.*) Die Lehre vom Satan in der
ibel hat beſonders dazu gewirkt, den Geſichtspunkt, daß die Sünde
eie That ſei, zu verbreiten, indem daran klar wird, wie ein vernünf-
zer Geiſt nicht vermöge der Behaftung mit der Materie, ſondern durch
eien Willensakt von Gott abgefallen ſei. Jedoch den Gnoſtikern
ird auch der Satan nichts Anderes, als eine nothwendige Manifeſta-
on und Repräſentation der Hyle. Durch dieſe phyſiſche Faſſung der
ünde verlor die Anerkennung einer ſittlichen Zerrüttung und Erlö-
ngsbedürftigkeit der Geiſterwelt wieder ihre Bedeutung.

2. Der Gegenſatz der kirchlichen Lehre.**)

Da die Kirchenlehrer beſonders mit den Gnoſtikern zu kämpfen
tten, ſo iſt das Gemeinſame ihrer Richtung in dieſer Periode erklärlich.

*) Nach Baſilides beruht das Böſe auf der *σύγχυσις ἀρχική*, dem ur-
rünglichen chaotiſchen Zuſtande im *σωρός*, der *παντσπερμία*, und auf den von
ther anhaftenden materiellen Elementen. (Z.)

**) Julius Müller, die chriſtliche Lehre von der Sünde 2 B. Breslau
39. 3te A. 1849.

Nicht grade auf das Verderben im Menſchen und die Erlöſungsbedürftigkeit hatten ſie hinzuweiſen; denn dieß wurde von den Gnoſtikern einſeitig hervorgehoben; dagegen mußte beſonderer Nachdruck auf die freie Selbſtbeſtimmung und auf die gleiche und allgemeine Empfänglichkeit für die Erlöſung gelegt werden. Bei den genaueren Beſtimmungen iſt zuvörderſt wichtig:

3. Die kirchliche Lehre von dem Bilde Gottes im Menſchen.

An die zwiefache Bezeichnung der Geneſis für die Ebenbildlichkeit des Menſchen im Verhältniß zu Gott*) צֶלֶם und דְּמוּת knüpfte die bis ins Mittelalter einflußreiche Unterſcheidung von εἰκών und ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ an, jenes das Bild Gottes in der Anlage, dieſes die Verwirklichung der Anlage in der Ausbildung. Es iſt der erſte Keim der ſpäterhin wichtigen Unterſcheidung zwiſchen den donis naturalibus und supernaturalibus im Urſtande. Die Kirchenlehrer pflegen unter dem Bilde Gottes den Inbegriff aller intellectuellen und moraliſchen Kräfte des Menſchen zu verſtehn, Vernunft und freien Willen, zu welchen aber noch die Gemeinſchaft mit Gott hinzukommen muß, um die Aehnlichkeit, wodurch der Menſch über ſeine Schranken erhoben wird, hervorzubringen**). Manche rechneten zum Bilde Gottes auch den Leib, wobei die Idee zu Grunde lag, daß das eigenthümlich menſchliche Gepräge und der Ausdruck göttlichen Lebens ſich auch im leiblichen Organismus darſtellen ſolle. Aber dieſe Wahrheit wurde in ſehr ſinnlicher Weiſe aufgefaßt in den clementiniſchen Homilien und bei Melito von Sardes, deſſen Vorſtellungen von Origenes bekämpft wurden***). Eine höhere Auffaſſung dieſer Beſtimmung findet ſich bei denjenigen, welche dem Leibe eine Beziehung auf Chriſtus geben, der einſt in ſeiner ganzen Perſönlichkeit das Bild Gottes verwirklichen ſollte. In ſofern war der Menſch als ein Vorbild Chriſti und der leibliche Organismus als ein Unterpfand ſeiner Menſchwerdung geſchaffen†). Schon eine Klaſſe jüdiſcher Theologen rechnete die Un-

*) Ueber die bibliſche Lehre ſ. Müller a. a. O. Th. I.

**) Clem. Alex. Strom. l. II, p. 418.

***) S. oben S. 108.

†) Tertullian. de resurrectione carnis c. 6: Quodcunque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus et caro, scilicet quod et terra tunc. Sic enim praefatio patris ad filium: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus, id utique, quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi.

blichkeit der Seele zu demjenigen, was nicht urſprünglich zum Bilde ttes gehöre. Die ψυχή ſei ihrer Natur nach ſterblich und empfange ſterbliches Leben erſt durch Mittheilung des göttlichen Geiſtes; da das göttliche Leben durch die Sünde verlor, fiel ſie der Sterblich- anheim. Daher gehen die Seelen der Gottloſen zu Grunde und rden erſt bei der Auferſtehung wieder erweckt, um die Strafe zu leiden. meinen auch die clementiniſchen Homilien, daß die Seelen Gottloſen mit der Vernichtung beſtraft werden*). Tatianus**) d Juſtinus***) halten gleichfalls die Seele für an ſich ſterblich, r nach Gottes Willen ewig lebend, ſei es in Seligkeit oder Ver- mmniß. Dieſer Betrachtung liegt zu Grunde, daß man das unſterb- e Leben nicht als bloße Fortſetzung des gegenwärtigen betrachtete, ıdern etwas ſpecifiſch Verſchiedenes und Höheres darin erblickte. In ἀφθαρσία faßte man die Merkmale eines göttlichen, heiligen, für Ewigkeit beſtimmten, in der φθορά die des ſündlichen, ungöttli- n und vergänglichen Lebens zuſammen†). Die Gnoſtiker hiel- nur die Pneumatiker für unſterblich, die Hyliker wurden vernichtet, Pſychiker waren unſterblich, wenn ſie ſich dem Guten, ſie wurden rnichtet, wenn ſie ſich dem Hyliſchen zuwandten. Gegen dieſe Lehre haupteten Tertullian und Origenes die natürliche Unſterblich- t der Seele. Jener bekämpfte den Hermogenes, welcher die ubſtanz der Seele aus der ὕλη ableitete. Er konnte daher eine ur- rünglich Gott verwandte Natur der Seele nicht annehmen und be- uptete, daß die Seele der Natur nach vergänglich ſei und nur durch ı göttliches Wunder auferweckt werden könne. Damit würde ſtim- en, daß er gelehrt haben ſoll, die Böſen werden in die ὕλη aufge-

*) hom. 7, 6.

**) πρ. Ἕλλην. 18.

***) dial. c. Tryph. c. 6: ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ ὡς βούλεται. Οὕτως ἄρα καὶ οὐ μεθέξει ποτὲ, ὅτε αὐτὴν μὴ θέλοι ζῆν· γὰρ δι' αὐτῆς ἐστι τὸ ζῆν ὡς τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ὥσπερ ἄνθρωπος οὐ διακτός ἐστιν οὐδὲ σύνεστιν ἀεὶ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, ἀλλ' ὅτε ἂν δέῃ λυθῆ τὴν ἁρμονίαν ταύτην, καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐκ ἔστιν, οὕτω καὶ, ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη εἶσα χωρεῖ πάλιν.

†) Olshausen, antiquissimorum ecclesiae graecae patrum de immortalitate sententiae recensentur. 1827. (Progr.) cf. Ullmann, Stud. u. Krit. I, 2.

löst werden*). So sinnlich Tertullians Vorstellungsweise war, so hatte er doch ein tiefes religiöses Bewußtsein von der gottverwandten Beschaffenheit der Seele und wurde dadurch von dem Materialismus zurückgehalten. Er schrieb das Buch: de censu animae, was verloren gegangen, aber woraus Fragmente und Auszüge in das Buch: de anima übergegangen sind. In diesem Buch**) und in einer besonderen Gegenschrift gegen Hermogenes lehrt er die natürliche Unsterblichkeit der Seele. Zu den Beweisen dafür rechnet er ihre ununterbrochene Thätigkeit, welche z. B. auch im Traume fortdauere. Origenes behauptet gegen Herakleon, es sei ein Widerspruch, daß ein seiner Natur nach sterbliches Wesen in ein unsterbliches verwandelt werde. Er rechnet das ἄφθαρτον zu den Merkmalen der geistigen, gottverwandten Natur***). In späteren Jahren wurde er von Cäsarea aus zu einer arabischen Synode gerufen, um solche zu bestreiten, welche die bezeichnete Meinung aussprachen, daß die Seele mit dem Leibe sterbe und erst bei der Auferstehung mit ihm erweckt werde. Eusebius†) scheint anzunehmen, daß dieß nur eine Neuerung Einiger gewesen wäre, aber es fragt sich, ob nicht vielmehr diese Ansicht aus älteren Zeiten sich in jenen Gegenden fortgeerbt habe. Er bemerkt auch, daß Origenes Meinung gesiegt habe††).

4. Vom Sündenfall und dessen Folgen.

Man könnte vermuthen, daß diejenigen Kirchenlehrer, in welchen der Gegensatz gegen den Gnosticismus sich besonders darstellt, ihn auch in dieser Lehre mit vorzüglichem Nachdruck aufweisen, daher die Freiheit des Menschen am stärksten hervorheben würden. Dieß geschieht aber nicht in solchem Grade und findet sich vielmehr bei denen, die der Gnosis sich annähern. Der Grund dieses umgekehrten Verhältnisses ist leicht erkennbar. Denn diejenige Partei, welche der Gnosis am

*) Theodoret. fab. haeret. I, 19: τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχθήσεσθαι. Guil. Böhmer, de Hermogene Africano. Sundiae 1832.

**) c. 11.

***) περὶ ἀρχῶν l. III, p. 26. ed. Redep.

†) h. e. VI, 37.

††) Hippolytus setzt die unsterbliche Natur der Seele voraus. Aber die Trennung und Auflösung des Leibes, worin der Tod besteht, war schon mit der Zusammensetzung desselben aus verschiedenen Elementen nothwendig gegeben; er hat die Vergänglichkeit mit der Welt gemeinsam. cf. p. 334. 336. (J.)

ſchroffſten entgegenſteht, hebt beſonders das ſupranaturale Element, die andere hingegen den Einklang des menſchlichen und göttlichen, alſo das rationale hervor. Daher ſind die erſten mehr geneigt, den Gnoſtikern in der Lehre vom menſchlichen Verderben ſich anzuſchließen, die anderen die Bedeutung der menſchlichen Vernunft ins Licht zu ſetzen, worauf ſie auch das eigenthümlich helleniſche Bildungselement führte.

Wir beginnen mit den ſtreng antignoſtiſchen, indem die Bedeutung der mehr vermittelnden im Gegenſatz gegen ſie verſtändlicher iſt.

Irenäus hatte den Gnoſtikern zu beweiſen, daß die Neigung der menſchlichen Natur zum Böſen der Annahme eines vollkommnen Urhebers nicht widerſpreche, und daß Freiheit und Fähigkeit zur Beſſerung trotz der Verderbniß in jedem Menſchen vorhanden ſei. Das gewöhnliche gnoſtiſche Dilemma war: hat Gott den erſten Menſchen gut geſchaffen, woher dann die Sünde? hat er ihn mangelhaft erſchaffen, ſo iſt er Urheber der Sünde. Darauf erwidert er: der Menſch iſt weder vollkommen, noch mit Mängeln geſchaffen, ſondern er befand ſich urſprünglich im Zuſtande kindlicher Unſchuld; wäre er gehorſam geblieben, ſo würde er gleich in die Gemeinſchaft mit Gott und das ewige Leben übergegangen ſein. Aber durch die Sünde ſich ſelbſt überlaſſen, fiel er der Vergänglichkeit und dem Böſen (der φθοραὰ) anheim. Beides iſt von dem erſten Menſchen auf ſeine Nachkommen übergegangen, wie ein Gefangener, der in der Gefangenſchaft ſein Geſchlecht fortpflanzt, dieſe mitvererbt. In dieſem Zuſtande iſt der Tod, der den Uebergang zum höheren Leben bildet, vielmehr eine Wohlthat, als eine Strafe Gottes*). Den freien Willen betrachtet Irenäus als Merkmal des unvertilgbaren Bildes Gottes im Menſchen und ſetzt den Glauben bedingt durch ihn**).

*) l. IV, 38. III, 23.

**) Auch Hippolytus lehrt angelegentlich die urſprüngliche menſchliche Freiheit aus ſubjectiv ethiſchen Gründen, wie um der Theodicee willen. p. 335: ἐπὶ τούτοις τὸν πάντων ἄρχοντα ὁ δημιουργὸς (entweder ſo oder mit Bunſen δημιουργῶν iſt ſtatt der Textlesart δημιουργὸν zu ſetzen) ἐκ πασῶν σύνθετον (ſt. συνθέτων) οὐσιῶν ἐσκεύασεν, οὐ θεὸν θέλων ποιεῖν ἐσφηλεν, οὐδὲ ἄγγελον, μὴ πλανῶ, ἀλλ' ἄνθρωπον. — Ὁ δὲ κτίσας θεὸς κακὸν οὐκ ἐποίει, οὐδὲν ἐποίει οὐ καλὸν καὶ ἀγαθόν· (ſo Bunſen ſt. οὐδὲ ποιεῖ καλὸν κ. ἀ. Das οὐδὲ ποιεῖ ſcheint aber richtig und zwiſchen dieſem und dem Folgenden ein Verbum ausgefallen zu ſein.) ἀγαθὸς γὰρ ὁ ποιῶν. Das Folgende ſteht in einem wenig vermittelten Gegenſatze zu dem vorangehenden Ge-

Tertullian drückt das Eigenthümliche der abendländiſchen Auffaſſung am beſtimmteſten aus. Der Menſch, ſagt er, hat nicht wie Gott das Gute zu ſeinem Weſen; es ſollte erſt ſein Eigenthum werden durch ſeine freie Selbſtbeſtimmung. Wäre er durch ſie dem göttlichen Willen treu geblieben, ſo würde er über alle Engel erhoben worden ſein. Gott gab Adam ein Geſetz, damit er ſich gewöhne, ſeinen Willen dem göttlichen unterzuordnen. Die Sünde beſtand darin, daß er ſeinen Willen aus dieſer Unterordnung losreißen wollte. Von hier, nicht von dem Materiellen der Sünde, ſind alle ihre Folgen abzuleiten. Es war ſeine Beſtimmung, in der Abhängigkeit von Gott allein die übrige Schöpfung zu beherrſchen. Durch ſeine Untreue iſt er in die Knechtſchaft derſelben gerathen.*) — Die Vorſehung zögerte mit der Wiederherſtellung des Menſchen, um ihn kämpfen zu laſſen, damit der Menſch durch dieſelbe Freiheit des Willens, durch welche er beſiegt wurde, den Sieg über das Böſe erringe. Das urſprünglich Gute hält er für unvertilgbar. Es konnte gehemmt, aber nicht ganz unterdrückt werden; das Verderben des Menſchen iſt gleichſam ſeine zweite Natur, aber ſo, daß das Göttliche ihm inne wohnt als ſeine eigen-

---

danken, daß der Menſch geſchaffen ſei, um alles zu beherrſchen. Denn da dies in ſeiner alles in ſich faſſenden Natur begründet und nicht bloß als ſeine ideale Beſtimmung angeſehen iſt, ſo paßt dazu nicht, daß er nach ſeiner Natur allen unterworfen ſei. Man möchte eine Lücke vermuthen, wenn nicht die ganze Darſtellung die ſyſtematiſche Strenge in ſo geringem Grade zeigte. *Ὁ δὲ γενόμενος ἄνθρωπος ζῷον αὐτεξούσιον ἦν, οὐκ ἄρχον, οὐ νυῦν ἔχον* (Buſen nicht ohne Wahrſcheinlichkeit *οὐκ ἄρχοντα νοῦν ἔχον*), *οὐκ ἐπινοίᾳ καὶ ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει πάντων κρατοῦν, ἀλλὰ δοῦλον καὶ πάντα ἔχον τὰ ἐναντία*, ὅ(τ.ὅς) *τῷ αὐτεξούσιον ὑπάρχειν τὸ κακὸν ἐπιγεννᾷ, ἐκ συμβεβηκότος ἀποτελούμενον* (Buſen ſuppl. *ὄν*) *μὲν οὐδὲν, ἐὰν μὴ ποιῇς· ἐν γὰρ τῷ θέλειν καὶ νομίζειν τι κακὸν τὸ κακὸν ὀνομάζεται, οὐκ ὂν ἀπ' ἀρχῆς ἀλλ' ἐπιγινόμενον, οὗ αὐτεξουσίου ὄντος νόμος ὑπὸ θεοῦ ὡρίζετο, οὐ μάτην· οὐ γὰρ μὴ εἶχεν ὁ ἄνθρωπος τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν τι, εἰ μὴ* (im Text *καὶ*) *νόμος ὡρίζετο· — — εἰ δὲ θέλεις θεὸς γενέσθαι ὑπήκουε τῷ πεποιηκότι.* (J.)

*) adv. Marcion. l. II. c. 5—9. c. 6: Nam bonus natura Deus solus; qui enim quod est sine initio habet, non institutione est; habet illud, sed natura. Homo autem qui totus ex institutione est, — non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonum esse, quia non natura in bonum dispositus est, sed institutione, secundum institutorem bonum, scilicet bonorum conditorem. Ut ergo bonum iam suum haberet homo, emancipatum sibi a Deo et fieret proprietas iam boni in homine et quodammodo natura de institutione adscripta est illi — potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium iam sponte praestari ab homine etc.

liche Natur. In den ſchlechteſten Menſchen iſt noch Gutes, in den beſten noch Schlechtes. Aeußerungen der göttlichen Natur ſind das testimonium animae naturaliter Christianae, die Freiheit des Willens und ein gewiſſes Divinationsvermögen.*) Jene ſündliche Richtung, welche das trübende Element der Entwicklung iſt ſeit der Sünde des erſten Menſchen, nennt er vitium originis**); die Leidenſchaften, Begierden, alles, was zur ψυχὴ ἄλογος gehört, leitet er vom erſten Zwieſpalt ab; er nahm nicht eine Trichotomie der menſchlichen Natur an, ſondern dachte die Seele als einige mit höheren und niederen Kräften ausgerüſtet. — Seine Lehre von der Fortwirkung der Sünde in der menſchlichen Natur war verbunden mit einer eigenthümlichen Theorie von der Fortpflanzung der Seele. Er ſtellte ſich vor, daß ſich mit dem Leibe auch die Seele fortpflanze; daher die Seele des erſten Menſchen die Mutter aller Seelen iſt. Indem nun das geiſtige Leben im Keime durch die Sünde getrübt wurde, mußte ſich dieſe Beſchaffenheit mit der Fortpflanzung weiter verbreiten. Die Lehre erhielt den Namen des Traducianismus; ſie hängt mit der ſinnlichen Auffaſſungsweiſe Tertullians zuſammen, hat aber doch einen tieferen Grund. Gegenüber den gnoſtiſchen Naturenunterſchieden behauptet er die Möglichkeit einer moraliſchen Veränderung bei allen Menſchen, theils durch den freien Willen, theils durch die Gnade. Wenn jene ſich auf das Wort Chriſti beriefen: ein ſchlechter Baum könne keine guten Früchte bringen, alſo Gutes könne nur von einer guten Natur kommen, ſo entgegnete er: der ſchlechte Baum wird gute Früchte bringen, wenn er gepfropft wird, und der gute Baum wird ſchlechte Früchte bringen, wenn er nicht gepfropft wird. Die getrübte Natur des Menſchen kann gereinigt werden, aber auch die gute Anlage bedarf der Pflege. Dieß geſchieht durch die Kraft der Gnade, welche mächtiger, als die Natur, und welcher der freie Wille unterworfen iſt. Wohin dieſer ſich wendet, dahin wendet ſich die ganze menſchliche Natur.***) Er will beweiſen, daß es für die Gnade keinen unwiderſtehlichen Gegenſatz in der menſchlichen Natur giebt. Seine Worte könnten von einer un-

*) de anima c. 41. c. 22.

**) c. 41.

***) de anima c. 21: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, ebens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον icitur, quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura onvertitur.

widerſtehlich den Willen anziehenden Gnade zu reden ſcheinen; denn würde die Lehre von der Gnade ſchon jetzt auf eine ſolche Spitze getrieben ſein, daß dadurch die Freiheit unterdrückt würde. Aber dieß würde mit ſeiner Geſammtanſicht von dem freien Willen ſtreiten. So ſehr die Polemik ihn zu einſeitigen Ausſprüchen veranlaßte, ſo reicht es doch hin, anzunehmen, daß er die Macht der Gnade zur Ueberwindung der menſchlichen Natur recht ſtark hervorheben wollte, ohne daß er dadurch die Bedingung, d. i. die Hinneigung des freien Willens, ausſchloß. Beachtenswerth aber bleibt es immer, daß bei ihm zuerſt Ausdrücke vorkommen, welche faſt von der unwiderſtehlichen Macht der Gnade verſtanden werden könnten. In einer andern merkwürdigen Stelle*) ſagt er: es giebt manches Gute, welches ſo groß iſt, daß allein die göttliche Gnade es mitzutheilen vermag, welche einem Jeden giebt, wie ſie es für gut hält. Hier iſt die Rede zwar von einer unbedingten göttlichen Einwirkung, aber nicht in Beziehung auf die Sittlichkeit im Allgemeinen, ſondern in Bezug auf gewiſſe eigenthümliche Charismata, und daher iſt für die übrigen Fälle die Gnade mit dem freien Willen verbunden zu denken. Auch der Montanismus Tertullians iſt von Einfluß; dieſe Richtung hatte das Eigene, die unbedingte Wirkung des göttlichen Geiſtes, die Allmacht Gottes und die Leidentlichkeit des Menſchen darzuſtellen. Nur wurde ebenfalls von ihr dieß Princip nicht allgemein, ſondern für beſtimmte Fälle, namentlich für die Inſpiration der Propheten, feſtgehalten. Von dieſer Seite aber wirkte ſie dazu, daß Tertullian unter den Kirchenlehrern dieſer Zeit die Macht der Gnade am unbedingteſten hinſtellt.

Cyprian, im Namen eines afrikaniſchen Concils**) ſchreibend, nennt die Erbſünde eine contagio mortis antiquae. Er unterſcheidet das von Natur eingepflanzte Uebel und das durch die Länge der Zeit eingewurzelte. Keiner ſei rein vom Schmutz der Sünde, aber die Freiheit zu glauben und nicht zu glauben liege in dem Willen des Menſchen.***)

Lactantius†) betrachtet den Zuſtand des Menſchen im Pa-

*) de patient. 1. — bonorum quorumdam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes Deum nec alius id quam qui possidet dispensat, ut cuique dignatur.

**) epist. 59 Baluz., 64, Goldhorn. c. 5.

***) de gratia Dei ad Donatum. c. 2., de testimoniis l. III, 54. 52.

†) Institut. divin. II, 12.

nbieſe als das Kindesalter einer noch nicht zur Erkenntniß des Guten und Böſen gekommenen Unſchuld. Nach dem relativen Dualismus, welcher ſich bei ihm findet, und wonach der Gegenſatz des Guten und Böſen nothwendig iſt für die Entwicklung des Univerſums, nimmt er weiter an, daß der Menſch in die Welt der Gegenſätze verſtoßen worden ſei, damit er ſich aus ihnen herausbilde zur Freiheit vom Böſen.

Die Kirchenlehrer vermittelnder Stellung. Juſtinus betrachtet die Herrſchaft der Sünde und des Todes, was er im Begriff φθορά zuſammenfaßt, als Folge der erſten Sünde, fügt aber hinzu, daß jeder Menſch böſe ſei durch ſeinen eigenen Willen. Den Zuſammenhang dieſer Sätze entwickelt er ſo: wenn der Menſch nicht aus der Verbindung mit Gott getreten wäre, ſo würde er zu einem Zuſtande gelangt ſein, welcher über alle Sünde erhaben iſt. Durch die erſte Sünde hat das Böſe über ihn Gewalt erlangt, aber doch bleibt eine Reaction gegen daſſelbe in ihm, und es iſt ſeine Schuld, wenn er ſich durch das Böſe fortreißen läßt*). Den Heiden gegenüber**) entwickelt er dieſe Lehre ohne Rückſicht auf die Geneſis, geht vielmehr von der allgemein menſchlichen Erfahrung aus und macht den Gegenſatz zwiſchen dem höheren Leben des Chriſten und dem Leben nach den natürlichen Trieben. Der Menſch folgt den blinden Trieben ſeiner Natur ohne Bewußtſein ſeiner höheren Beſtimmung, als ein Kind der Nothwendigkeit und Unwiſſenheit, bis er erleuchtet wird von dem Chriſtenthum und zu einem ſittlich freien und bewußten Leben gelangt.

Tatianus geht von dem allgemeinen Gegenſatz zwiſchen ψυχή und πνεῦμα aus. Die ψυχή iſt der Natur nach vergänglich und

---

*) dial. c. Tryph. c. 88: — — *ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. Βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους, τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε δύνασθαι ποιεῖν, ἐποίησεν, εἰ μὲν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ αἱροῖντο, καὶ ἀφθάρτους καὶ ἀτιμωρήτους αὐτοὺς τηρῆσαι, ἐὰν δὲ πονηρεύσωνται, ὡς αὐτῷ δοκεῖ, ἕκαστον κολάζειν.*

**) Apol. I, § 61: *ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγενήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι, κτλ.*

war nur durch ihre Verbindung mit dem πνεῦμα zum höhern Leben gelangt. Indem nun der Menſch durch die Sünde ſich von der Gemeinſchaft mit Gott entfremdet, iſt er nicht ferner mehr über die übrige Schöpfung erhaben, die Seele verliert das höhere Leben, er unterſcheidet ſich von den Thieren nur durch die Sprache. Dennoch behält die Seele einen Funken des Göttlichen übrig und kann ſich durch den freien Willen wieder ihm zuwenden, kann zum Chriſtenthum und zu neuem Antheil an dem πνεῦμα gelangen. Die Annahme dieſer Reaction gegen das Böſe iſt eine Inconſequenz, aber die Unverleugbarkeit der Thatſache beſtimmt ihn, und grade in dieſer Reaction begreift er die freie Entſcheidung des Menſchen, nach welcher er zum Glauben kommt oder nicht*).

Theophilus von Antiochia denkt den paradieſiſchen Zuſtand als unſchuldige Kindheit, aus welcher der Menſch unmittelbar zum Himmel ſich hätte erheben können. Die Folge ſeiner Entfremdung von Gott war moraliſches und phyſiſches Uebel. Dieß erſtreckte ſich auf die ganze Natur; denn zuvor gab es keine giftigen und räuberiſchen Thiere**).

Die alexandriniſchen Lehrer heben von allen am meiſten den freien Willen als conditio sine qua non des gerechten göttlichen Gerichtes zur Bekämpfung der Gnoſtiker hervor. Clemens erwidert auf das oben angeführte gnoſtiſche Dilemma:***) der Menſch war allerdings nicht vollkommen geſchaffen, aber ausgerüſtet mit allen Anlagen, um ſich alle Tugenden zu erwerben, und beſtimmt, durch ſich ſelbſt zum Heile zu gelangen. Die Gnoſtiker leiteten aus manchen Schriftſtellen, wie Hiob 25, Pſalm 51 und 53, woraus Andere die Lehre von der Erbſünde begründeten, ihre Behauptung ab, daß das Böſe mit der Materie nothwendig und daher in der materiellen Fortpflanzung gegeben ſei. Clemens nennt das eine Läſterung der Natur,

*) c. Graec. § 12. 7. 15.

**) ad Autol. II, 27.

***) Strom. VI, p. 662: ᾧ λόγῳ λύεται τὸ πρὸς τῶν αἱρετικῶν ἀπορούμενον ἡμῖν, πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδάμ, ἢ ἀτελής· ἀλλ' εἰ μὲν ἀτελής, πῶς τελείου θεοῦ ἀτελὲς τὸ ἔργον, καὶ μάλιστα ἄνθρωπος; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολάς; ἀκούσονται γὰρ καὶ παρ' ἡμῶν, ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος· διαφέρει γὰρ δήπου ἐπὶ τὴν ἀρετὴν γεγονέναι ἐπιτήδειον πρὸς τὴν κτῆσιν αὐτῆς· ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.

einen Widerſpruch gegen die Segnung, welche Gott ſelbſt nach der Geneſis auf die Fortpflanzung gelegt; er bezieht jene Stellen nur auf die erſte, dem Menſchen von Natur gegebene Richtung, welche der Entwicklung des höheren Bewußtſeins vorangehe; ſie werde in jenen Stellen Sünde genannt*). Er erklärt den Tod für nothwendig, in dem natürlichen Zuſammenhang der gegenwärtigen Entwicklung des menſchlichen Geſchlechtes begründet**). Danach könnte es ſcheinen, als ob Clemens eine Trübung der menſchlichen Natur und eine Erbſünde nicht anerkenne, ſondern die gegenwärtige Beſchaffenheit des Menſchen als ſeinem Weſen nothwendig anſehe. Aber dieß iſt doch nicht mit Sicherheit zu ſchließen, obgleich er vom Verderben der menſchlichen Natur ein viel unentwickelteres Bewußtſein hatte, als Tertullian. Daß er eine Veränderung der urſprünglichen Natur zugab, erhellt, wenn er ſagt:***) der Menſch ſpielte wie ein Kindlein Gottes im Paradieſe; durch die Schlange, welche allegoriſch auf die Sinnlichkeit gedeutet wird, verlockt, ſei der Menſch im Ungehorſam zum Manne geworden, der Vergänglichkeit unterworfen, gebunden durch die Sünde, von deren Feſſeln Chriſtus ihn befreien will. Clemens denkt mithin den urſprünglichen Zuſtand als eine Kindheit; es hängt von ihm ab, dem göttlichen Geſetz zu gehorchen; er ließ ſich aber durch die Sinnlichkeit zum Ungehorſam verleiten. In Folge deſſen iſt er der Sinnlichkeit und den Verſuchungen mehr unterworfen, fern von der ἀπάθεια. Hiemit iſt alſo doch die gegenwärtige Schwäche als Folge einer urſprünglichen Trübung betrachtet, wenngleich er an einer andern Stelle†) fragt, wie das Kind, das nichts gethan, unter Adams Fluch gefallen ſein könne. Man bemerkt einen gewiſſen Einfluß der neoplatoniſchen Lehre von dem Urſprung des Böſen in der Materie, welche die Vernunft unterdrücke und Unkenntniß des Guten bewirke, wenn Clemens ſagt: die Urſache des Böſen ſei die Schwäche der

*) Strom. III, p. 468 ſ.

**) Strom. III, p. 453: φυσικῇ δὲ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας γενέσει θάνατος ἕπεται καὶ συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ.

***) Protrept. p. 69: ὁ πρῶτος, ὅτε ἐν παραδείσῳ, ἐπαίζε λελυμένος, ἐπεὶ παιδίον ἦν τοῦ θεοῦ· ὅτε δὲ ὑπέπιπτεν ἡδονῇ, ὅτις ἀλληγορεῖται ἡδονὴ ἐπὶ γαστέρα ἕρπουσα, κακία γηΐνη, εἰς ὕλας τρεπομένη· παρήγετο ἐπιθυμίαις ὁ παῖς ἀνδριζόμενος ἀπειθείᾳ· — ὁ δὲ ἁπλότητα λελυμένος ἄνθρωπος ἁμαρτίας εὑρέθη δεδεμένος.

†) Strom. III, p. 468.

Materie, die unvernünftigen Neigungen der Unwiſſenheit, die Nothwendigkeit, die in der Unvernunft und Unwiſſenheit liege*). Ungeachtet der Herrſchaft der Sinnlichkeit behauptet er die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen, in welcher das Höhere ſeiner Natur jener Widerſtand leiſte, und welche als Bedingung aller göttlichen Einwirkung nachdrücklich feſtgehalten werden müſſe. Im Streit gegen die Gnoſtiker bekämpft er Argumente, wie ſie ſpäter für die Lehre von der abſoluten Prädeſtination vorgebracht wurden, und läßt ſich dabei zu willkürlichen Erklärungen der Bibel verleiten. Er macht geltend, daß, wenn der Menſch nur einer Naturnothwendigkeit folgte, es keinen verſchuldeten Unglauben und kein gerechtes Gericht geben würde**). Die Apoſtel ſeien nicht ausgewählt wegen eines beſonderen Vorzugs der Natur; dieß bezeuge die Anweſenheit des Judas unter ihnen, die Erwählung ſei nur ein Werk der göttlichen Präſcienz von ihrem Verhalten***). Die Frage des Paulus I Cor. 1, 20: hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht? ſcheint ihm als Frageſatz anſtößig, weil der freie Wille ausgeſchloſſen ſcheint, und er verſteht daher die Worte als negative Behauptung: Gott hat nicht die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht, ſo daß die Schuld in der Verhärtung der Menſchen liegt†). Aber ſo wichtig ihm das Intereſſe der Freiheit iſt, ſo iſt doch die Erlöſungsbedürftigkeit keineswegs ausgeſchloſſen. Der Weg zur Gnade iſt verſchieden; entweder regt ſie zuerſt den Menſchen an, oder der Anfang geht vom freien Willen aus. Mag der Vater ſelbſt Jeden, der rein gelebt hat, zu ſich ziehn, oder mag der freie Wille in uns, der zur Kenntniß des Guten gelangt, die Schranken überſpringen: immer wird nicht ohne beſondere Gnade die Seele beflügelt und fähig gemacht, ſich mit dem Verwandten zu verbinden††). Seine Meinung ſpricht er in dem Werke: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; aus†††): durch ſeine eigene Anſtrengung gelangt der Menſch nicht zur Vollendung; wenn aber die Sehnſucht in der Seele iſt und eifriges Streben, ſo gelangt er dazu durch den Beiſtand der göttlichen Kraft. Gott giebt ſeinen Segen denen, welche

*) Strom. VII, p. 707.
**) Strom. II, p. 363.
***) Strom. VI, p. 667.
†) Strom. I, p. 313.
††) Strom. V, p. 588.
†††) § 21.

dieß Streben haben; wenn ſie dieß verläßt, verläßt ſie auch der Geiſt. Nicht den Schlafenden und Trägen gehört das Reich Gottes, ſondern denen, die ihm Gewalt anthun.

Origenes hat das Intereſſe für den freien Willen mit Clemens gemein, unterſcheidet ſich aber durch ſeine klar ausgeſprochene Theorie von der Präexiſtenz. Er bezieht ſich*) auf Hiob 14, 4. 5 und ſagt: dieſe Stelle gehe auf das Geheimniß der Geburt, nach welcher Niemand frei vom Böſen ſei. Damit meint er nicht etwa die Lehre von der Erbſünde, ſondern die geheimnißvolle Lehre von einem früheren Daſein und dem Falle in dieſer früheren Exiſtenz. Ebenſo ſind die Worte**): in Adam ſei dargeſtellt, was ſich auf die ganze menſchliche Natur beziehe, nicht ſo zu verſtehn, als ſei er Typus der guten und böſen menſchlichen Anlagen, ſondern ſofern die Geſchichte ſeines Falles in der Geneſis ſymboliſche Darſtellung ſei vom Falle der Seelen. Er fährt fort***): die Ausſtoßung aus dem Paradies habe einen myſtiſchen Sinn: das Paradies ſei Symbol jener himmliſchen Region, aus welcher die Geiſter herabgeſunken ſind. Die Röcke von Fellen bezeichnen die Körper, welche das Gefängniß der Seele bilden ſollten. Auf die Entfremdung vom göttlichen Leben bezieht er auch, wenn der Satan ein Menſchenmörder†) genannt wird: nicht darum heiße er ſo, weil er einem beſtimmten den Tod gebracht habe, ſondern weil er bei dem Fall des ganzen Geſchlechtes thätig geweſen. Er ſtellte die Lehre von der Präexiſtenz dem Traducianismus, der ihm zu ſinnlich war, entgegen und nahm für die Speculation über dieſen

*) in Matth. T. XV, § 23: *τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ, διὰ τὸ περὶ τῆς γενέσεως μυστήριον, ἐφ' ᾧ τὸ ὑπὸ τοῦ Δαβὶδ ἐν πεντηκοστῷ πρώτῳ ψαλμῷ λελεγμένον ἕκαστος πάντων εἰς γένεσιν ἐληλυθότων λέγοι, ἔχον οὕτως· „ὅτι ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου.“*

**) c. Cels. IV, § 40: *καὶ ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι, φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως.*

***) l. l.: *Καὶ ὁ ἐκβαλλόμενος δὲ ἐκ τοῦ παραδείσου ἄνθρωπος κατὰ τῆς γυναικὸς, τοὺς δερματίνους ἠμφιεσμένος χιτῶνας (οὓς διὰ τὴν παράβασιν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησε τοῖς ἁμαρτήσασιν ὁ θεὸς), ἀπόῤῥητόν τινα καὶ μυστικὸν ἔχει λόγον, ὑπὲρ τὸν κατὰ Πλάτωνα, τῆς ψυχῆς πτεροῤῥυούσης καὶ δεῦρο φερομένης, ἕως ἂν στερεοῦ τινος λάβηται.*

†) in Joann. T. XX, § 21: *Ἔστι δὲ καὶ ἀποῤῥητότερόν τι, διὸ ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος ἄρχων ἐστὶ τοῦ κόσμου τούτου, λέγω δὲ τοῦ περιγείου τόπου, ὅπου εἰσὶν οὓς ἀπέκτεινεν ἄνθρωποι.*

Materie, die unvernünftigen Neigungen der Unwiſſenheit, die Nothwendigkeit, die in der Unvernunft und Unwiſſenheit liege*). Ungeachtet der Herrſchaft der Sinnlichkeit behauptet er die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen, in welcher das Höhere ſeiner Natur jener Widerſtand leiſte, und welche als Bedingung aller göttlichen Einwirkung nachdrücklich feſtgehalten werden müſſe. Im Streit gegen die Gnoſtiker bekämpft er Argumente, wie ſie ſpäter für die Lehre von der abſoluten Prädeſtination vorgebracht wurden, und läßt ſich dabei zu willkürlichen Erklärungen der Bibel verleiten. Er macht geltend, daß, wenn der Menſch nur einer Naturnothwendigkeit folgte, es keinen verſchuldeten Unglauben und kein gerechtes Gericht geben würde**). Die Apoſtel ſeien nicht ausgewählt wegen eines beſonderen Vorzugs der Natur; dieß bezeuge die Anweſenheit des Judas unter ihnen, die Erwählung ſei nur ein Werk der göttlichen Präſcienz von ihrem Verhalten***). Die Frage des Paulus I Cor. 1, 20: hat Gott nicht die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht? ſcheint ihm als Frageſatz anſtößig, weil der freie Wille ausgeſchloſſen ſcheint, und er verſteht daher die Worte als negative Behauptung: Gott hat nicht die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht, ſo daß die Schuld in der Verhärtung der Menſchen liegt†). Aber ſo wichtig ihm das Intereſſe der Freiheit iſt, ſo iſt doch die Erlöſungsbedürftigkeit keineswegs ausgeſchloſſen. Der Weg zur Gnade iſt verſchieden; entweder regt ſie zuerſt den Menſchen an, oder der Anfang geht vom freien Willen aus. Mag der Vater ſelbſt Jeden, der rein gelebt hat, zu ſich ziehn, oder mag der freie Wille in uns, der zur Kenntniß des Guten gelangt, die Schranken überſpringen: immer wird nicht ohne beſondere Gnade die Seele beflügelt und fähig gemacht, ſich mit dem Verwandten zu verbinden††). Seine Meinung ſpricht er in dem Werke: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; aus†††): durch ſeine eigene Anſtrengung gelangt der Menſch nicht zur Vollendung; wenn aber die Sehnſucht in der Seele iſt und eifriges Streben, ſo gelangt er dazu durch den Beiſtand der göttlichen Kraft. Gott giebt ſeinen Segen denen, welche

*) Strom. VII, p. 707.
**) Strom. II, p. 363.
***) Strom. VI, p. 667.
†) Strom. I, p. 313.
††) Strom. V, p. 588.
†††) § 21.

eß Streben haben; wenn ſie dieß verläßt, verläßt ſie auch der Geiſt. icht den Schlafenden und Trägen gehört das Reich Gottes, ſondern nen, die ihm Gewalt anthun.

Origenes hat das Intereſſe für den freien Willen mit Cle- ens gemein, unterſcheidet ſich aber durch ſeine klar ausgeſprochene heorie von der Präexiſtenz. Er bezieht ſich*) auf Hiob 14, 4. 5 id ſagt: dieſe Stelle gehe auf das Geheimniß der Geburt, nach wel- er Niemand frei vom Böſen ſei. Damit meint er nicht etwa die hre von der Erbſünde, ſondern die geheimnißvolle Lehre von einem üheren Daſein und dem Falle in dieſer früheren Exiſtenz. Ebenſo nd die Worte**): in Adam ſei dargeſtellt, was ſich auf die ganze enſchliche Natur beziehe, nicht ſo zu verſtehn, als ſei er Typus der ten und böſen menſchlichen Anlagen, ſondern ſofern die Geſchichte ines Falles in der Geneſis ſymboliſche Darſtellung ſei vom Falle der eelen. Er fährt fort***): die Ausſtoßung aus dem Paradies habe nen myſtiſchen Sinn: das Paradies ſei Symbol jener himmliſchen egion, aus welcher die Geiſter herabgeſunken ſind. Die Röcke von ellen bezeichnen die Körper, welche das Gefängniß der Seele bilden lten. Auf die Entfremdung vom göttlichen Leben bezieht er auch, enn der Satan ein Menſchenmörder†) genannt wird: nicht darum ißt er ſo, weil er einem beſtimmten den Tod gebracht habe, ſondern eil er bei dem Fall des ganzen Geſchlechtes thätig geweſen. Er lte die Lehre von der Präexiſtenz dem Traducianismus, der ihm i ſinnlich war, entgegen und nahm für die Speculation über dieſen

*) in Matth. T. XV, § 23: *τάχα δὲ καὶ κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδείς τι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδ' εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ, διὰ τὸ πε- τῆς γενέσεως μυστήριον, ἐφ' ᾗ τὸ ὑπὸ τοῦ Δαβὶδ ἐν πεντηκοστῷ πρώ- ψαλμῷ λελεγμένον ἕκαστος πάντων εἰς γένεσιν ἐληλυθότων λέγοι, ον οὕτως· „ὅτι ἐν ἀνομίαις συνελήφθην, καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέ με μήτηρ μου.“*

**) c. Cels. IV, § 40: *καὶ ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι, υσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως.*

***) l. l.: *Καὶ ὁ ἐκβαλλόμενος δὲ ἐκ τοῦ παραδείσου ἄνθρωπος ετὰ τῆς γυναικὸς, τοὺς δερματίνους ἠμφιεσμένος χιτῶνας (οὓς διὰ τὴν αράβασιν τῶν ἀνθρώπων ἐποίησε τοῖς ἁμαρτήσασιν ὁ θεὸς), ἀπόῤῥητόν να καὶ μυστικὸν ἔχει λόγον, ὑπὲρ τὸν κατὰ Πλάτωνα, τῆς ψυχῆς πτεροῤ- νούσης καὶ δεῦρο φερομένης, ἕως ἂν στερεοῦ τινος λάβηται.*

†) in Joann. T. XX, § 21: *Ἔστι δὲ καὶ ἀποῤῥητότερόν τι, διὸ ὁ ἀπ' ρχῆς ἀνθρωποκτόνος ἄρχων ἐστὶ τοῦ κόσμου τούτου, λέγω δὲ τοῦ περι- είου τόπου, ὅπου εἰσὶν οὓς ἀπέκτεινεν ἄνθρωποι.*

Punkt Freiheit in Anſpruch, da die heilige Schrift und die Kirchenlehre nichts darüber feſtſetzten*). Aus dem Angeführten ergiebt ſich, daß die Anerkennung der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit bei ihm ihren guten, wenn auch anders beſtimmten, Platz hat. Er ſagt daher:**) wie kein Menſch rein, gerecht und ohne Sünde ſei, ſo ſei auch Niemand ſtets rein von böſen Geiſtern; vielleicht würden Manche die Patriarchen, Propheten und Apoſtel entgegenhalten, als welche ſagen könnten wie Chriſtus: ich habe keinen böſen Geiſt; aber es ſei zu erwidern, daß auch dieſe geſündigt haben, ſonſt würden die Ausſprüche des Paulus und andere Schriftworte unwahr ſein. Die Schrift aber redet die Wahrheit. Als Vermittlung für den Glauben ſetzt er eine höhere göttliche Einwirkung. Deshalb, ſagt er, glauben wir nicht, weil wir nicht erkennen, wie das, was Chriſtus ſagt, Wahrheit iſt; wir erkennen es aber darum nicht, weil das von Natur für die Wahrheit beſtimmte Auge noch nicht gereinigt iſt. Es ſei die Sünde, wodurch das Auge bedeckt und getrübt werde***).

Wir erkennen alſo das Geſammtergebniß, daß eine Trübung der menſchlichen Natur, vermöge welcher ſie eine Erlöſung und Wiedergeburt bedurfte, und eine Empfänglichkeit für die Erlöſung von allen Kirchenlehrern behauptet wird. Weder wird die Lehre vom freien Willen bis zur Selbſtgenugſamkeit ausgebildet, noch die Lehre vom Verderben bis zur Ausſchließung des freien Selbſtbewußtſeins und des Anſchließungspunktes für die Erlöſung. Dieß iſt charakteriſtiſch für die Periode; aber doch laſſen ſich in Tertullian und Clemens namentlich zwei divergirende Richtungen wahrnehmen, dort die

*) Vgl. die Apologie des Pamphilus c. 9.

**) in Joann. T. XX, § 29: *καὶ ἔστιν ἐν ἀνθρώποις ὥσπερ οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, καὶ οὐδεὶς δίκαιος ἐπὶ τῆς γῆς, ὃς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἁμαρτήσεται, οὕτω καὶ οὐδεὶς ἀεὶ ἀπὸ δαιμονίων καθαρεύσας, καὶ μηδέποτε γενόμενος τῆς ἀπὸ τούτων ἐνεργείας ἀνεπίδεκτος. — Ἀλλ' εἰκός τινας, τοὺς ἁγίους πατριάρχας, ἢ τὸν ἱερὸν θεράποντα, ἢ τοὺς θαυμασίους προφήτας, ἢ τοὺς δυνατωτάτους τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ ἀποστόλους φέροντας εἰς τὴν ἐξέτασιν δυσωπήσειν ἡμᾶς, ὡς ἄρα καὶ οὗτοι εἶποιεν ἂν ὁμοίως τῷ Ἰησοῦ· „ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω·“ πρὸς οὓς ἐστιν εἰπεῖν· ἆρα καὶ οὗτοί ποτε ἥμαρτον, ἢ ψεῦδος τὸ· „πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ·“ καὶ οὐκ ἀληθὲς τὸ· „οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου·“ οὐδὲ τεθεωρημένως εἴρηται τὸ· „οὐκ ἔστι δίκαιος ἐπὶ γῆς, ὃς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἁμαρτήσεται“; Ἀλλὰ σαφὲς, ὅτι ἀληθεῖς αἱ πᾶσαι γραφαὶ*, etc.

***) in Joann. T. XX, § 26.

Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit und der umwandelnden Macht der Gnade, hier die vom freien Willen hervorgehoben, und in dieſer Verſchiedenheit liegen die Keime von Gegenſätzen der folgenden Periode. Auch erhellt, wie die Lehre von der Erlöſung überall bedingt ein mußte durch die Anthropologie.

c. Die Lehre von der Perſon Chriſti.

S. die S. 137 angeführten Werke von Martini, Baur u. Dorner.

Zu dem eigenthümlich Neuen, welches das Chriſtenthum darſtellte, gehört auch die Lehre von einem Menſchen, in welchem ſich die vollkommne Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zu erkennen giebt. Sie hat nichts Analoges in den vorhandenen Richtungen der Zeit und ſteht im Gegenſatz gegen den jüdiſchen Standpunkt, welcher eine Kluft zwiſchen Gott und Menſchen ſetzt, wie gegen die heidniſche Natur- und Menſchenvergötterung oder Entmenſchlichung. Bietet ſich etwas ſcheinbar Verwandtes dar, ſo geht es von der Ahnung aus, die aus dem Grunde der gottverwandten Natur hervorleuchtet. Die heidniſchen Mythen von vorübergehenden Gotteserſcheinungen in menſchlicher Geſtalt, insbeſondere die Incarnationen der orientaliſchen Götter hingen mit dem Pantheismus zuſammen, welcher in allen Daſeinsformen eine Verſinnlichung des Göttlichen erblickte, alſo auch eine Incarnation deſſelben in den Geſtalten der niederen Natur annahm. Das war etwas ganz Anderes, als die durchgehende Offenbarung des göttlichen Weſens in der Form eines beſtimmten, alle Beſchränkung theilenden menſchlichen Lebens. Die Erniedrigung Chriſti, der Kreuzestod widerſtrebt der heidniſchen Anſchauung, welche das Glänzende, Sinnliche liebt und damit auch die Sagen von jenen Gotteserſcheinungen ausſchmückt. Man erkennt dieſen Gegenſatz auch aus den ſagenhaften Beſchreibungen der Heroen, welche man der Macht des Chriſtenthums entgegenſtellte, wie aus Philoſtrats Leben des Apollonius von Tyana*). Denn wenn auch dieſe Geſchichte nicht mit polemiſcher Abſicht gegen das Chriſtenthum geſchrieben iſt, ſo ging doch die Ausſchmückung des Lebens des Apollonius aus dem Bedürfniß hervor, dem ſinkenden Heidenthum einen neuen Glanz zu verleihn. Der Neuplatonismus konnte wohl einzelne Menſchen als Organe göttlicher Offenbarung gelten laſſen und von hier aus eine eklektiſche Anſchlie-

*) Flav. Philostrati quae supersunt, ed. Kayser. 1844. 2 t. Baur, Apollonius v. Tyana u. Chriſtus. Tüb. 1832.

ſung an Chriſtus als einen Weisheitslehrer unter andern geſtatten; aber die Anerkennung eines Einzigen als der abſoluten Offenbarung Gottes und als des Urbildes der Menſchheit, von welchem alles göttliche Leben ausgehe, und die damit verbundene Abhängigkeit der ganzen Menſchheit von ihm ſtand im Widerſpruch mit dieſer Philoſophie. Da nun der religiöſe Zeitgeiſt dieſe Lehre des Chriſtenthums als einen Anſtoß empfand, ſo miſchte er ſich trübend in dieſelbe ein, und die Erzählungen vom Leben Chriſti wurden nach den vorhandenen Ideen umgebildet. Dieß iſt das Element des Apokryphiſchen. So zeigt ſich in den abenteuerlichen Kindheitsgeſchichten dieſer Art, wie ſehr die Niedrigkeit des wirklichen Lebens Chriſti zum Anſtoß gereichte, z. B. wenn Chriſtus die Buchſtaben lernt und, da ihn ſein Lehrer nach dem A fragt, gleich das B ſagt, weil er damit einen geheimnißvollen Sinn verbindet.

Von den vorchriſtlichen Standpunkten aus ergaben ſich nun zwei Richtungen, welche in entgegengeſetzter Weiſe die Vereinigung des göttlichen Weſens, die in der thatſächlichen Erſcheinung des Gottmenſchen gegeben iſt, auflöſen, je nachdem ſie das Göttliche oder das Menſchliche allein hervorheben. Dem jüdiſchen Standpunkt galt dieſe Vereinigung ebenfalls für etwas Unmögliches. Von hier aus wird das ſpezifiſch Göttliche in Chriſto geleuguet. Es entſteht die ebionitiſche Richtung in dem engern Sinne, welche, wie ſie das Chriſtenthum nur als Fortſetzung des Judenthums betrachtete, ſo auch Chriſtum von den früheren Gottesgeſandten nicht ſpezifiſch unterſcheiden konnte, ſondern ihn zu einem potenzirten Moſes machte, der bei der Taufe durch Mittheilung beſonderer göttlichen Kräfte zum meſſianiſchen Beruf ausgerüſtet wurde. Die andere Richtung ſtellt ſich im Gnoſticismus dar, welcher das Menſchliche in Chriſto verſchmäht und grade das Göttliche einſeitig hervorhebt. Es finden ſich aber auch Combinationen der ebionitiſchen und gnoſtiſchen Auffaſſung, z. B. bei Cerinth*) und Baſilides:**) das jüdiſche Element, wenn der

*) Hippol. ἔλεγχ. VII, 33 p. 256.

**) Mit Baſilides Chriſtologie verhält es ſich, wie aus Hippolytus Darſtellung hervorgeht, etwas anders, als Neander vorausſetzt. Die Perſon Chriſti iſt gebildet aus der Zuſammenfaſſung der weltlichen und überweltlichen Elemente, damit die Erlöſung ſich auf die Ordnung des Alls erſtrecken könne. Die Kräfte der höchſten Gotteskinder wirken, vom heiligen Geiſt, dem πνεῦμα διακονοῦν, geleitet, und durch die pneumatiſchen Söhne der Archonten weiter vermittelt, durch die Himmel herab, werden auch dem der Erde nächſten

iſtoriſche Chriſtus als bloßer Menſch angeſehn, das gnoſtiſche in Beug auf das Göttliche, welches ihm bei der Taufe zu Theil wird; as jüdiſche Element bethätigt ſich darin, daß das Leiden vom Erlöungswerk ausgeſchloſſen wird, das gnoſtiſche in den Speculationen ber den Logos. Daher werden zwei Meſſias unterſchieden: ein nieerer und ein oberer Chriſtus, der menſchliche und der eigentliche Meſias, jener vom jüdiſchen, dieſer vom gnoſtiſchen Standpunkt genomen. Eine Folge der Zerreißung des Göttlichen und Menſchlichen urch den Gnoſticismus iſt der Doketismus, welcher die reale, enſchlich-ſinnliche Seite des Lebens Chriſti ganz leuguet und nur die Offenbarung des göttlichen Weſens für real anerkennt. Dieſe Anſicht ar unter jüdiſchen Theologen vorbereitet durch die Vorſtellung, daß s zu den Privilegien eines höhern Geiſtes gehöre, in mannigfachen ormen erſcheinen zu können. Philos Erklärung der Angelophanien nd die Chriſtologie der clementiniſchen Homilien bezeugen ieß. Nach jener doketiſchen Auffaſſung tritt das himmliſche Weſen, eſſen Natur reines Licht iſt, plötzlich in einer ſinnlichen Scheinform uf. Alles Sinnliche iſt nur eine von dem göttlichen Genius angeegte Täuſchung. Dieſer ſchließt ſich alſo dem Demiurg auf eine Weiſe an, nur ein Schein von ihm fällt in dieſe Welt hinab. Wir bemerkten ſchon, daß der Doketismus keineswegs immer eine dealiſtiſche Leugnung der hiſtoriſchen Erſcheinung des göttlichen Weens ſei, da ja nicht die Realität der Offenbarung des göttlichen Geiſts, ſondern nur das Sinnliche derſelben in Abrede geſtellt wurde. Der urſprüngliche Doketismus wenigſtens enthält ein ſchroff ſupranaturaliſtiſches Element, welches die naturgemäße Entwicklung der Geſchichte verſchmäht, und iſt durch die Macht, welche er in den erſten

---

Archon als das Evangelium kund, und laſſen ſich auf die Jungfrau hernieder, deren Sohn Chriſtus iſt. Daher konnte, was bei der Taufe geſchah, nicht für ihn die Bedeutung haben, als wenn er ein den übrigen gleicher Menſch geweſen wäre. p. 241: *Κατῆλθεν ἀπὸ τῆς ἑβδομάδος τὸ φῶς τὸ κατελθὸν ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος ἄνωθεν, τῷ υἱῷ τῆς ἑβδομάδος, ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας, καὶ ἐφωτίσθη συνεξαφθὲις τῷ φωτὶ τῷ λάμψαντι εἰς αὐτόν. Ταῦτό ἐστι, φησὶ, τὸ εἰρημένον· „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε“, ὁ ἀπὸ τῆς υἱότητος διὰ τοῦ μεθορίου πνεύματος ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα καὶ τὴν ἑβδομάδα διελθὸν μέχρι τῆς Μαρίας· „καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι* (Luc. 1, 35),“ *ἡ δύναμις τῆς κρίσεως ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας ἄνωθεν τοῦ δημιούργου μέχρι τῆς κτίσεως, ὅ ἐστι τοῦ υἱοῦ.* Ueber Baſilides überhaupt vgl. auch d. Abhandl. v. E. Gundert, in Guerickes und Rudelbachs Zeitſchr. 1855. 1856. (J.)

Jahrhunderten ausübt, ein Zeugniß von dem ungeheuern Eindruck Christi auf das Bewußtsein der Menschheit. Nur in dieser Zeit konnte eine solche Erscheinung entstehn. Man fühlte, daß ein überirdischer Geist in die Geschichte eingetreten sei; das Göttliche strahlte in der Betrachtung des Lebens Christi entgegen, man wußte aber damit das Sinnlich-Menschliche nicht zu vereinigen und machte es zu einer optischen Täuschung. Dieß erkennt man besonders im Marcion, einem Manne, in welchem der Widerspruch zwischen dem Denken und christlichen Bewußtsein besonders sichtbar, und welcher ganz charakteristisch für diese Zeit ist. Er war tief durchdrungen von dem Glauben an den historischen Christus; doch so viel ihm das Leben Christi galt, so leugnete er doch die volle Wahrheit desselben. Der christliche Realismus seines Gemüthes mußte sich mit einem Idealismus der Speculation verbinden. Später allerdings geht das doketische Element mehr in einen rationalistischen Idealismus über, wie bei dem Manichäismus, worin das christliche Element viel weiter zurückgedrängt ist. Hier ist die Erscheinung Christi nichts als eine Incarnation des Sonnengeistes, welcher den Läuterungsprozeß in Natur und Menschheit leitet, so daß Ethisches und Physisches völlig vermischt wird. Die Incarnation ist dabei nichts Eigentliches, sondern ein Symbol der Offenbarung des Sonnengeistes, die Kreuzigung ein Symbol der in der Vermischung mit der Materie leidenden Seele. Sie ist der dem Sonnengeist verwandte Menschensohn, das in der Materie gefangene Licht, welchem er erlösend die Hand reicht, um es wieder an sich zu ziehn*). Zwischen dem Doketismus und der Anerkennung des vollkommenen Menschlichen finden sich manche vermittelnden Richtungen. Mehrere gnostische Parteien, z. B. Valentinus, leugneten nicht die Realität des menschlichen Lebens Christi, aber wohl einen sinnlichen Körper, da die ὕλη das Prinzip des Bösen ist und in ihr nichts Göttliches erscheinen konnte. Die gewöhnliche Vorstellung galt ihnen für eine Erniedrigung des höheren Geistes. Sie nahmen an, er habe einen Leib aus ätherischem Stoff getragen, sei den sinnlichen Affektionen nicht unterworfen gewesen, habe ganz anders gegessen, getrunken, verdaut, nicht durch Hunger bewogen; alles fand bei ihm in unvergänglicher Weise statt. Auch hier wird das rein Menschliche, der wahre Realismus

*) Vgl. die Stelle aus den περίοδοι ἀποστόλων concil. Nicen. II, act. V. Mansi XIII p. 167.

r Perſon Chriſti aufgegeben. Manche unterſchieden in Chriſto das yſiſche und pneumatiſche Element und in ſeinen Reden, was von n verſchiedenen Prinzipien ausging*).

Im Gegenſatz zu dieſen gnoſtiſchen Trübungen entwickelte ſich : Kirchenlehre. Die Polemik gegen den Doketismus ſtritt in denigen Theilen der ignatianiſchen Briefe hervor, welche das 'erkmal des Alterthums an ſich tragen. Indem die Wahrheit des idens und der Auferſtehung behauptet wird, heißt es**), die Doke- ı ſelbſt ſeien nur Scheinmenſchen, und wie ſie von Chriſto denken, werde es mit ihnen werden. Aber man war damals der Merkale, welche zur rechten Entwicklung der Idee des Gottmenſchen geten, ſich noch nicht vollſtändig bewußt und konnte daher den Dolismus auch nicht völlig überwinden. Man blieb zuerſt bei dem hn, was zunächſt in die Augen fiel, und hob die Wahrheit des innlichen, Leiblichen in Chriſto hervor. Da man den göttlichen Lo- s ſubordinatianiſch auffaßte und andrerſeits noch keine ausgeprägte ee von einer menſchlichen Seele in Chriſto hatte, ſo dachte man um leichter in Chriſto ein göttliches Weſen verbunden mit einem menſchen Leibe. Dabei blieb es unmöglich, in Chriſto das rein Menſchje in allen Beziehungen feſtzuhalten. Auch die Patripaſſianer harrten bei der Annahme eines menſchlichen Leibes durch Gott den ter, ohne daß man dieſen Punkt in der Polemik hervorgehoben tte.

Der chriſtliche Realismus trieb den Gegenſatz gegen den Dokemus, welcher die Knechtsgeſtalt Chriſti ſcheute, in einem Punkte auf : Spitze. Bei den verſchiedenartigſten morgen- und abendländiſchen rchenlehrern finden wir die Vorſtellung, daß Chriſtus von häßlicher :ſtalt geweſen ſei. Man ſtützte ſich auf die buchſtäbliche Auffaſſung

*) Hermogenes lehrte Geburt, Leiden und Auferſtehung Chriſti geß den Evangelien. Dem Leibe ſchrieb er wenigſtens nach der Auferſtehung e feinere Materialität zu. Auch dieſe aber konnte nicht in den Himmel erhe- ı werden, ſondern wurde bei der Himmelfahrt von Chriſto in der Sonne zukgelaſſen. Ein Zeugniß dafür fand er im Pſalm. 18, 6: ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο σκήνωμα αὐτοῦ. Hippol. ἔλεγχ. 8, 17 p. 274. (Z.)

**) ad Smyrn. 2: Καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν πὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσι τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτὸ δοκεῖν ὄντες, καὶ καθὼς φρονοῦσι καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.

des 53 Capitel Jeſaiä und auf die mißverſtandene Stelle Ev. Joh. 8, 57, woraus man ſchloß, Chriſtus habe alt ausgeſehn. Dieſe Uebertreibung bildet einen Contraſt gegen die ſpätere künſtleriſche Anſchauung von Chriſto. Sie dient zu einem Merkmal für den Gegenſatz dieſer erſten Periode gegen den äſthetiſchen Standpunkt der Religion, die Abneigung derſelben gegen die Kunſt; das Heilige ſoll im Contraſt mit der Idee des Schönen erſcheinen.

Die occidentaliſchen Kirchenlehrer. Irenäus*) behauptete in der Polemik gegen die Gnoſtiker das Daſein einer wahren menſchlichen Natur Chriſti, ohne Seele und Leib ſcharf zu unterſcheiden. Er beſtreitet den Doketismus unter dem Geſichtspunkt, daß Chriſtus uns nicht zur Nachahmung ermuntern könnte, wenn er nicht die menſchliche Natur mit uns gemein gehabt hätte; er mußte in der wahren menſchlichen Natur die Gewalt des Böſen über dieſelbe beſiegen. Er ſucht recht ſtark zu bezeichnen, wie die menſchliche Natur in allen Theilen von der göttlichen durchdrungen werden mußte, und verwahrt ſich daher nicht ſorgfältig in den Ausdrücken für die Vereinigung, indem er ἕνωσις und σύγκρασις nicht unterſcheidet; deshalb aber darf man nicht meinen, daß er ſich wirklich eine Verwandlung der göttlichen Natur vorgeſtellt habe. Er unterſcheidet vielmehr in anderen Stellen ſehr wohl das Göttliche und Menſchliche; der menſchlichen Natur eignete er die Verſuchung, das Leiden und Sterben zu. Es ruhte, ſagt er**), der Logos bei dieſen Vorgängen; er offenbarte aber ſeine Einwirkung bei dem Siege über die Verſuchung, beim Tragen der Leiden, bei der Auferſtehung und Himmelfahrt. Ungeachtet dieſer Unterſcheidung iſt doch nicht gewiß, daß er aus einander gehalten habe, was der Seele und dem Leibe zukomme; es iſt möglich, daß er

*) adv. haer. III, c. 18, § 6: Si enim non vere passus est, nulla gratia ei, quum nulla fuerit passio; et nos, quum incipiemus vere pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare et alteram praebere maxillam, si ipse illud non prior in veritate passus est; et quemadmodum illos seduxit, ut videretur iis ipse hoc quod non erat, et nos seducit, adhortans perferre ea, quae ipsa non pertulit. Erimus autem et supra magistrum, dum patimur et sustinemus, quae neque passus est neque sustinuit magister. § 7.

**) l. III, 19. 3: Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ Λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι . . . . . καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν· συγγενομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.

lles, was er der göttlichen Natur abſpricht, aus den Einflüſſen der Sinnlichkeit ableitet. Als Beweis für die wahrhaft menſchliche Natur eruft er ſich auf die Worte: meine Seele iſt betrübt bis in den Tod, nd auf die Thränen beim Tode des Lazarus. Obgleich hier das igenthümliche einer menſchlichen Seele hervortritt, bezeichnet Irenäus doch als Merkmal der von der Erde genommenen σάρξ. Freilich ochte er hier dem bibliſchen Sprachgebrauche folgen, ohne ſich die erſchiedenen Beziehungen des Begriffes σάρξ in der Bibel klar zu achen. Ebenſo mag es ſein, wo er von der Sündloſigkeit Chriſti ebet und ſagt:*) wenn Jemand Chriſto deshalb eine andere, als die aro humana zuſchreiben wolle, ſo habe er Recht, nur dürfe man ine andere substantia carnis annehmen. Ferner**) hat Irenäus ie Idee, daß das Urbild der Menſchheit, welches in Adam angelegt, urch Chriſtus erſt verwirklicht worden iſt, und er vergleicht die Beelung des Leibes Chriſti durch den Logos mit der Beſeelung des eibes Adams durch ſeine Seele. Die conſequente Durchführung dieer Gedanken hätte ihn nun dazu bringen müſſen, den Logos in einem Verhältniß zum Leibe Chriſti vorzuſtellen, wie die eigenthümlich menſchliche Seele es zum Leibe Adams gehabt habe; indeß auch hier fehlt wahrſcheinlich das klare Bewußtſein der Auffaſſung. Am meiſten mit Beſtimmtheit redet er von der Seele Chriſti in Bezug auf die Erlöung, um derentwillen der Herr ſeine Seele für unſere Seele und ſeinen Leib für unſern hingegeben habe***). Denn in dieſem Zuſammenhange kann man ψυχή kaum von dem Leben verſtehn, aber alles zuſammengenommen, können wir doch darin nicht mit Duncker†) übereinſtimmen, daß dieſe Lehre bei Irenäus mit klarem Bewußtſein ausgeſprochen ſei. Von einer Seite fühlte er ſich gedrungen, eine

*) V, 14, 3: Si quis igitur secundum hoc alteram dicit Domini carnem a nostra carne, quoniam illa quidem non peccavit, neque inventus est dolus in anima eius, nos autem peccatores, recte dicit. Si autem alteram substantiam carnis Domino affingit, iam non constabit illi reconciliationis sermo.

**) V, 1, 3: Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationale ostendit; sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, etc.

***) V, 1, 1: Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ Κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν, etc.

†) Die Chriſtologie des h. Irenäus.

menſchliche Seele in Chriſto anzunehmen, ohne aber die Unterſchiede ſeiner Natur durchführen zu können*).

Anders Tertullian. Auf ſcharfe Weiſe vertheidigt er das rein Menſchliche gegen Marcion. Er wirft ihm vor, daß er durch ſeinen Doketismus Chriſtum halb zur Lüge mache. Es macht dir Ekel, ſagt er, wenn das Kind in dem Schmutz der Windeln geliebt und gepflegt wird, und wie biſt du denn ſelbſt geboren? Chriſtus wenigſtens liebte den Menſchen in dieſem Schmutz. Seinetwegen ſtieg er herab und erniedrigte ſich bis zum Tode; gewiß liebte er den, welchen er theuer erkauft hat. Er liebte alſo mit dem Menſchen auch die Geburt, auch den Leib deſſelben**). Tertullian gehört zu denen, welche Chriſtum mit einem häßlichen Körper angethan dachten. Wenn die Juden ſich darüber wundern, daß Chriſtus ſo große Dinge thue, ſo ſchließt er, er müſſe ohne imponirende Geſtalt geweſen ſein. Er hält dem Marcion das Unvermittelte in der Erſcheinung Chriſti, wie jener ſie darſtellte, vor: alles ſei plötzlich bei ihm, aber nicht bei Gott, der alles vorbereite***). Um den Doketismus auszuſchließen, unterſcheidet er ſorgfältig das Göttliche und das rein Menſchliche der Natur Chriſti. Man müſſe ſich, ſagt er†), keine Verwandlung des Göttlichen und Menſchlichen denken. Hätte eine Vermiſchung ſtattgefunden, ſo würde aus Chriſto weder etwas Göttliches, noch etwas

---

*) Hippolytus redet im ἔλεγχος von der Gleichheit der menſchlichen Natur Chriſti mit der unſrigen, aber doch nur unter ethiſchem Geſichtspunkt. Er ſtellt ſie dar als beſtehend im Leibe: τοῦτον (scil. τὸν Λόγον) ἐγνωμεν ἐκ παρθένου σῶμα ἀνειληφότα καὶ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς πλάσεως πεφορηκότα, ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐληλυθότα, ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νόμος γενηθῇ, καὶ σκόπον τὸν ἴδιον ἄνθρωπον πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιδείξῃ παρών, καὶ δι' αὐτοῦ ἐλέγξῃ, ὅτι μηδὲν ἐποίησεν ὁ θεὸς πονηρόν. Nach dem Fragment aus der Schrift gegen Noët c. 17. würde er, wenn die Stelle zuverläſſig iſt, auch eine vernünftige Seele in Chriſto angenommen haben. Vgl. Dorner S. 622. (3.)

**) de carne Christi. 4.

***) c. Marcion. III, 2: Subito Filius et subito missus et subito Christus? Atqui nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum.

†) adv. Prax. 27: Videmus duplicem statum, non confusum, sed connexum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem dissero. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. Quodsi tertium quid esset, ex utroque confusum, ut electrum, non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae.

Menſchliches, ſondern ein Drittes geworden ſein. Es ſei vielmehr ein Doppeltes verbunden in Einer Perſon. Tertullian iſt der Erſte, bei welchem die Anerkennung einer vollſtändigen, aus Leib und Seele beſtehenden Menſchennatur mit Beſtimmtheit ausgeſagt iſt. Die den Schmerz ausdrückenden Worte Chriſti am Kreuz erklärt er*) als eine Stimme des Leibes und der Seele der menſchlichen Natur. Da Tertullian nicht eine Trichotomie der menſchlichen Natur, ſondern in derſelben nur eine einige anima, mit höhern und niedern Kräften ausgeſtattet, annahm**), ſo konnte er unter der Einen Seele in Chriſto nur dieſelbe verſtehn, wie ſie in allen Menſchen war. Die Polemik veranlaßte ihn, dieſe Anſicht noch beſtimmter auszuſprechen. Valentin nämlich hatte, auch hier die ſpätere wiſſenſchaftliche Erkenntniß in einem gewiſſen Grade vorwegnehmend, behauptet, daß Chriſtus etwas Analoges in ſeiner Perſon gehabt haben müſſe von allem dem, worüber ſich die Erlöſung verbreiten ſollte, alſo ein *πνεῦμα* und eine *ψυχή*; ausgeſchloſſen von ihm ſei nur das Hyliſche geweſen. Aber er fügte die Annahme hinzu, daß dieſe *ψυχή* ſichtbar, gleich einer leiblichen Erſcheinung, geworden ſei. Hiegegen ſtreitet Tertullian, indem er geltend macht, daß eine ſolche Seele nicht mit der allgemein menſchlichen identiſch ſein würde; ohne dieß aber habe er den Menſchen nicht erlöſen können; es ſeien in ihm die Eigenſchaften des Leibes und der Seele zu unterſcheiden; die Seele ſei der eigentliche Menſch.

Die Orientalen. Juſtinus Martyr bringt in der zweiten Apologie***) eine merkwürdige Stelle in Bezug auf dieſe Lehre bei. Nachdem er von dem *σπέρμα τοῦ λόγου* unter den Heiden geredet, ſtellt er die abſolute, ungetrübte Wahrheit im Chriſtenthum entgegen. Dieſer Unterſchied habe ſeinen Grund darin, weil in Chriſto der ganze Logos, nicht bloß ein Theil erſchienen ſei. Die Bezeichnung: *λογικὸν τὸ ὅλον* könnte an ſich ſo verſtanden werden, daß *λογικόν* masculinum und der Sinn wäre: vernünftig in Bezug auf das Ganze;

*) c. 30: sed haec vox carnis et animae, id est hominis, non sermonis nec spiritus, id est non Dei.

**) cf. de carne Christi 12, de anima 12: Nos autem animum ita dicimus animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae officium.

***) § 10: *Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.*

aber nach dem Gegenſatz und dem ganzen Zuſammenhang iſt λογικόν neutrum und ſo viel als: der ganze, abſolute Logos. Was er dann hinzufügt: „Leib und Logos und Seele", kann wegen der nachſchleppenden Stellung auffällig ſein. Dazu iſt befremdlich die Stellung des Logos zwiſchen Leib und Seele, da doch die Seele dem Logos unter- und dem Leibe übergeordnet iſt. Deshalb könnte wohl der Verdacht entſtehn, daß ein Späterer eine Berichtigung angebracht, vielleicht wenigſtens das ψυχή hinzugeſetzt habe, um die vermißte Orthodoxie des Juſtin herzuſtellen. Indeß da Juſtin ſehr kunſtlos ſchreibt, iſt jenes kein ausreichender Grund; er konnte die Seele zuletzt erwähnen, weil ſie ihm von geringerer Bedeutung war. Wenn die Lesart richtig iſt, ſo enthält ſie folgende Anſicht: er nimmt drei Theile in der Perſon Chriſti an: die ψυχή faßt er als gleichbedeutend mit der ψυχὴ ἄλογος, d. i. dem animaliſchen Lebensprinzip, entgegengeſetzt der ψυχὴ λογικὴ, d. i. dem νοῦς oder πνεῦμα; an die Stelle dieſes höhern vernünftigen Vermögens, wie es bei den übrigen Menſchen iſt, iſt bei Chriſto der Logos getreten. Juſtin ſcheint alſo bereits die trichotomiſche Theorie von der Perſon Chriſti zu haben, welche Apollinaris im vierten Jahrhundert durchführt.

Clemens von Alexandria zeigt gegen den Doketismus, daß der Sohn wirkliche Menſchheit angenommen habe, um den Menſchen die Möglichkeit des Gehorſams gegen die göttlichen Gebote zu zeigen, ſie ſelbſt, da er die Kraft des Vaters war, leicht erfüllend *). Da Clemens aber die Affektionen der Sinnlichkeit, die Gefühle der Luſt, Unluſt, Schmerz, Krankheit u. ſ. w. als Folge des Sündenfalls und der Herrſchaft der Materie über den Menſchen betrachtet, ſo wird er dadurch zu einer an Doketismus anſtreifenden Anſicht geführt. Er behauptet **), Chriſtus habe die menſchliche Natur ohne dieſe Mängel angenommen, ſei dem Hunger und Durſt, der Luſt und Unluſt nicht unterworfen, überhaupt über die Sinnlichkeit ganz erhaben geweſen.

*) Strom. VII, p. 704.

**) Strom. VI, p. 649: ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονήν, γέλωτος ἂν εἴη· ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπειςέλθοι· ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· αὐτὸς δὲ ἀπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρειςδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη. cf. Laemmer, Clementis de λόγῳ doctrina p. 96.

)eſſen ungeachtet hielt er die ſinnlichen Affectionen bei Chriſto nicht
ir bloß ſcheinbare; er nahm an, Chriſtus habe gegeſſen, getrunken
. ſ. w., aber ohne den Zwang einer Naturnothwendigkeit; nur aus
eſonderen Rückſichten für die Menſchen und mit Freiheit unterzog er
ch dem; er war der φθορά nicht unterworfen, ſein Leib war gehalten
urch die heilige Kraft. Chriſtus fühlte und that das Menſchliche alſo
nmer nicht in der Identität der menſchlichen Natur, eine Anſicht der
alentiniſchen ähnlich, daß Chriſtus das Sinnliche auf andere Weiſe
ethan habe. Clemens kam zu dieſer Verirrung wohl durch den zu
arken Einfluß des Neoplatonismus und ſeiner Lehre von der ὕλη.
hriſtus ſollte Muſter der ἀπάθεια ſein, und Dogmatiſches und Ethi-
hes verbindend, ſagt Clemens, es ſolle der γνωστικός Chriſto nach-
lgen, indem er, was in Chriſto natürliche ἀπάθεια iſt, ſich durch ſitt-
che Uebung erwerbe und anbilde. Mit dieſer Vorſtellung von der nin-
er ſinnlichen Erſcheinung Chriſti könnte zu ſtreiten ſcheinen die Annahme,
aß dieſelbe unſchön geweſen ſei; doch aber theilt Clemens dieſe
nſicht und weiß ſie mit der andern zu verbinden, indem er in ihr
ie Ermahnung erblickt, kein Gewicht auf die ſinnliche Form zu legen
nd ſich von ihr zum Göttlichen zu erheben. Chriſtus, ſagt er*),
ar im Fleiſche ohne Anmuth und Geſtalt, um uns hinzuführen zum
inblick auf das Ueberſinnliche der göttlichen Urſachen. Tatianus
atte als Gnoſtiker eine Schrift über die Vollkommenheit nach dem
uſter Chriſti (περὶ τοῦ εἰς τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ) geſchrie-
en, worin er die Lehre von der ἀπάθεια vortrug und den Cölibat
n der Vollkommenheit rechnete, worin man Chriſto nachfolgen müſſe.
)agegen wendet Clemens ein, daß das, was Chriſtus vor Allen
ezifiſch voraus hatte, die Ehe ausgeſchloſſen habe, und in dieſem
unkte Chriſti Beiſpiel alſo nicht für Alle gelten könne. Seine Braut
i die Kirche, und dem Sohne Gottes kam es nicht zu, leibliche Kin-
er zu erzeugen**). Clemens faßt das ganze Leben Chriſti als et-
as Paraboliſches, ſofern er das Ueberweltliche in einer weltlichen
orm darſtellte. Er habe denen, welche ihn wegen der Schwäche des
innlichen Fleiſches nicht zu faſſen vermochten, nicht erſcheinen können,
ie er war. Nicht zwar ſo, daß er ſich den verſchiedenen Stand-
unkten gemäß verſchieden dargeſtellt habe, ſondern vermöge einer

*) Strom. III, p. 470.
**) Strom. III, p. 446.

aber nach [illegible] den sinnlichen Standpunkt über-
neutrun[illegible]
hinzufü[illegible] die Entwicklung dieser Lehre besonders
pende[illegible] ihn dabei das apologetische Interesse, die
des [illegible] gegen Heiden und Häretiker zu vertheidigen.
un[illegible] der ihn dazu führte, die verschiedenen Funk-
P[illegible] Natur zu unterscheiden, veranlaßte ihn auch,
[illegible], wodurch die entgegenstehenden Schwierigkeiten
[illegible] beseitigt würden. Er bekämpft**) die Ansicht
[illegible], daß die Christen einen Gott in einem sterbli-
[illegible] und ihn den Leiden und Veränderungen der
[illegible] unterworfen dächten. Origenes unterscheidet um
[illegible] Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur in
[illegible] göttliche Logos sei keineswegs einer Veränderung un-
[illegible] bleibe bei der Menschwerdung unwandelbar in sei-
[illegible] An einer andern Stelle fügt er hinzu: auch wir Chri-
[illegible] weder Jesu sterblichen Leib, noch die Seele, von welcher es
[illegible] meine Seele ist betrübt bis in den Tod, für Gott, sondern wie
[illegible] Seele und Leib der Propheten als Organe gebraucht, so offen-
[illegible] sich der Logos in Jesu Person***). Es ist also die Analogie
[illegible] Verbindung des göttlichen Logos mit Seelen, die er besonders als
[illegible] Organe gebraucht, angewendet. Er wurde ferner durch die neo-
platonischen Begriffe zu weiterer Ausbildung der Lehre veranlaßt.
Ammonius Sakkas soll die Verbindung der Seele mit dem Leibe
so erklärt haben, daß es in der Natur der geistigen Wesen liege, sich
mit anderen Wesen zu verbinden und doch ungetrübt in dem ihrigen
zu verharren. Da er nichts geschrieben hat, so läßt sich freilich zwei-
feln, ob diese Behauptung wirklich von ihm herrühre. Indeß Ne-
mesius, welcher sie anführt, konnte die Ueberlieferung auf unver-
lässigem Wege empfangen haben. Was er mittheilt, ist doch dem
Charakter der neoplatonischen Schule angemessen. Porphyrius

*) Strom. VII, p. 704: *οὐ γὰρ ὃ ἦν τοῦτο ὤφθη τοῖς χωρῆσαι μὴ δυναμένοις διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός.*

**) c. Cels. IV, § 15: *Εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι, μανθανέτω, ὅτι ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή.*

***) l. l. II, § 9.

ſagt in ſeinen vermiſchten Unterſuchungen ebenfalls, es ſei wohl möglich, daß ein Weſen ſich mit einem verſchiedenartigen zu einem Ganzen verbinde und doch das höhere unverändert bleibe. Nach dieſen Grundbegriffen betrachtet Origenes die Seele als das naturgemäße Organ des Logos; ſeine Wirkungen ganz in ſich aufzunehmen und darzuſtellen, iſt ihre höchſte Beſtimmung. Was nun bei den übrigen nur in einzelnen Momenten der Fall iſt, das war bei der höchſten menſchlichen Seele, welche der Logos eingenommen, etwas Ununterbrochenes geworden. Da es dem Origenes nun wichtig war, die präexiſtenten Geiſter urſprünglich alle gleich, alle Differenz unter ihnen, alle moraliſchen Vorzüge und göttlichen Mittheilungen durch den freien Willen begründet zu ſetzen, ſo behauptete er auch von der Seele Chriſti: nicht nach willkürlicher göttlicher Beſtimmung, nicht durch einen Vorzug der Natur ſei ſie zu dieſer engen Verbindung mit dem Logos gelangt, ſondern ſie hat es ihrer Liebe zu ihm und der beſtändigen Richtung ihres freien Willens auf Gott zu danken. Er wandte auf ſie Pſalm 45, 8 an: du liebeſt Gerechtigkeit ꝛc.; darum ſalbte dich Gott mit Freudenöl vor deinen Genoſſen. Die Innigkeit und Unauflöslichkeit dieſer Verbindung*), welche er ἕνωσις nennt, zeigt ſich in der Theilnahme an ſeinem Namen, in der Vergöttlichung und Mitverherrlichung (*συγχρηματίσαι, συνδοξασθῆναι*). Wie der Logos das Vermittelnde zwiſchen Gott und der Geiſterwelt iſt, ſo jene Seele zwiſchen dem Logos und den übrigen Seelen. Die Wirkſamkeit des Logos verbreitet ſich von der Gemeinſchaft mit ihr aus auf alle anderen menſchlichen Seelen. Origenes unterſchied in dem menſchlichen Geiſte den *νοῦς*, das Vermögen des Gottesbewußtſeins, und die *ψυχή*, die der Zeit und dem Endlichen zugekehrte Richtung des Geiſtes, das Weltbewußtſein. Vor dem Falle war der Geiſt reiner *νοῦς* oder *πνεῦμα*, die *ψυχή* bildete ſich in dem Erkalten der göttlichen Liebe (*ψυχή* zuſammenhangend mit *ψύχεσθαι, ψυχρός*), als die Seele mit dem Körper verbunden und dieſer Welt einverleibt ward. Das *πνεῦμα* des Menſchen wird vom

*) *περὶ ἀρχῶν* II, 6 § 3: unde et merito pro eo vel quod tota esset in Filio Dei, vel totum in se caperet Filium Dei, etiam ipsa cum eo, quam assumserat carne, Dei Filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur. — in Matth XIX, 5. p. 187 ed. Lommatzsch: *ἡ γὰρ νοητὴ ἀνάβασις ἐκείνης τῆς ψυχῆς ὑπερπεπήδηκε καὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἤδη ἔφθασε πρὸς αὐτὸν τὸν θεόν.*

Accommodation des Göttlichen an den sinnlichen Standpunkt überhaupt*).

Origenes hat sich um die Entwicklung dieser Lehre besonders verdient gemacht. Es leitete ihn dabei das apologetische Interesse, die Lehre vom Gottmenschen gegen Heiden und Häretiker zu vertheidigen. Sein philosophischer Geist, der ihn dazu führte, die verschiedenen Funktionen der menschlichen Natur zu unterscheiden, veranlaßte ihn auch, auf Mittel zu denken, wodurch die entgegenstehenden Schwierigkeiten und Einwendungen beseitigt würden. Er bekämpft**) die Ansicht heidnischer Philosophen, daß die Christen einen Gott in einem sterblichen Körper verehrten und ihn den Leiden und Veränderungen der menschlichen Natur unterworfen dächten. Origenes unterscheidet um so schärfer die Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Der göttliche Logos sei keineswegs einer Veränderung unterworfen, sondern bleibe bei der Menschwerdung unwandelbar in seinem Wesen. An einer andern Stelle fügt er hinzu: auch wir Christen halten weder Jesu sterblichen Leib, noch die Seele, von welcher es heißt: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, für Gott, sondern wie Gott Seele und Leib der Propheten als Organe gebraucht, so offenbarte sich der Logos in Jesu Person***). Es ist also die Analogie der Verbindung des göttlichen Logos mit Seelen, die er besonders als seine Organe gebraucht, angewendet. Er wurde ferner durch die neoplatonischen Begriffe zu weiterer Ausbildung der Lehre veranlaßt. Ammonius Sakkas soll die Verbindung der Seele mit dem Leibe so erklärt haben, daß es in der Natur der geistigen Wesen liege, sich mit anderen Wesen zu verbinden und doch ungetrübt in dem ihrigen zu verharren. Da er nichts geschrieben hat, so läßt sich freilich zweifeln, ob diese Behauptung wirklich von ihm herrühre. Indeß Nemesius, welcher sie anführt, konnte die Ueberlieferung auf zuverlässigem Wege empfangen haben. Was er mittheilt, ist doch dem Charakter der neoplatonischen Schule angemessen. Porphyrius

*) Strom. VII, p. 704: *οὐ γὰρ ὃ ἦν τοῦτο ὤφθη τοῖς χωρῆσαι μὴ δυναμένοις διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός.*

**) c. Cels. IV, § 15: *Εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι, μανθανέτω, ὅτι ὁ λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή.*

***) l. l. II, § 9.

agt in ſeinen vermiſchten Unterſuchungen ebenfalls, es ſei wohl nöglich, daß ein Weſen ſich mit einem verſchiedenartigen zu einem Ganzen verbinde und doch das höhere unverändert bleibe. Nach dieſen Grundbegriffen betrachtet Origenes die Seele als das naturgemäße Organ des Logos; ſeine Wirkungen ganz in ſich aufzunehmen und darzuſtellen, iſt ihre höchſte Beſtimmung. Was nun bei den übrigen nur in einzelnen Momenten der Fall iſt, das war bei der höchſten menſchlichen Seele, welche der Logos eingenommen, etwas Ununterbrochenes geworden. Da es dem Origenes nun richtig war, die präexiſtenten Geiſter urſprünglich alle gleich, alle Differenz unter ihnen, alle moraliſchen Vorzüge und göttlichen Mittheilungen durch den freien Willen begründet zu ſetzen, ſo behauptete er auch von der Seele Chriſti: nicht nach willkürlicher göttlicher Beſtimmung, nicht durch einen Vorzug der Natur ſei ſie zu dieſer engen Verbindung mit dem Logos gelangt, ſondern ſie hat es ihrer Liebe zu ihm und der beſtändigen Richtung ihres freien Willens auf Gott zu danken. Er wandte auf ſie Pſalm 45, 8 an: du liebeſt Gerechtigkeit ꝛc.; darum ſalbte dich Gott mit Freudenöl vor deinen Genoſſen. Die Innigkeit und Unauflöslichkeit dieſer Verbindung*), welche er ἕνωσις nennt, zeigt ſich in der Theilnahme an ſeinem Namen, in der Vergöttlichung und Mitverherrlichung (*συγχρηματίσαι, συνδοξασθῆναι*). Wie der Logos das Vermittelnde zwiſchen Gott und der Geiſterwelt iſt, ſo jene Seele zwiſchen dem Logos und den übrigen Seelen. Die Wirkſamkeit des Logos verbreitet ſich von der Gemeinſchaft mit ihr aus auf alle anderen menſchlichen Seelen. Origenes unterſchied in dem menſchlichen Geiſte den *νοῦς*, das Vermögen des Gottesbewußtſeins, und die *ψυχή*, die der Zeit und dem Endlichen zugekehrte Richtung des Geiſtes, das Weltbewußtſein. Vor dem Falle war der Geiſt reiner *νοῦς* oder *πνεῦμα*, die *ψυχή* bildete ſich in dem Erkalten der göttlichen Liebe (*ψυχή* zuſammenhangend mit *ψύχεσθαι, ψυχρός*), als die Seele mit dem Körper verbunden und dieſer Welt einverleibt ward. Das *πνεῦμα* des Menſchen wird vom

*) *περὶ ἀρχῶν* II, 6 § 3: unde et merito pro eo vel quod tota esset in filio Dei, vel totum in se caperet Filium Dei, etiam ipsa cum ea, quam assumserat carne, Dei Filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur. — in Ioann XIX, 5. p. 187 ed. Lommatzsch: *ἡ γὰρ νοητὴ ἀνάβασις ἐκείνης τῆς ψυχῆς ὑπερπεπήδηκε καὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἕδη ἔφθασε πρὸς αὐτὸν τὸν θεόν.*

Böſen nicht berührt, wo aber die ψυχή und ihre weltliche Richtung vorherrſcht, wird das Gottesbewußtſein zurückgedrängt und das πνεῦμα verhindert zu wirken. Wenn nun ſchon bei den heiligen Männern Thun und Leiden vom πνεῦμα ausgeht*), welches durch die niederen Kräfte hindurchwirkt, ſo iſt dieß im höchſten Sinne bei Chriſto der Fall. Das Ausgezeichnete iſt bei ihm, daß bei der Annahme der menſchlichen Natur durch das πνεῦμα alles Uebrige beſtimmt ward. Da die Exiſtenz der ψυχή in Chriſto nicht durch einen Sündenfall vermittelt zu ſein ſcheint, ſo iſt die Verbindung mit derſelben als ein Akt der Herablaſſung des πνεῦμα aufzufaſſen, welches ſo den Eintritt in die Menſchheit möglich machte. Den Körper Chriſti nimmt er als einen eigentlich menſchlichen**), welcher ſich allen ſinnlichen Affectionen unterzog; aber da er jeder Seele je nach ihrer Beſchaffenheit ein harmoniſches Verhältniß zu ihrem Leibe und andrerſeits der ὕλη als dem unbeſtimmten Stoff es zuſchreibt, daß ihr verſchiedene Eigenſchaften je nach der Art der Weſen, die ſich mit ihr verbinden, mitgetheilt werden können, ſo nahm er ein Durchſtrahlen des höhern Weſens durch den Leib Chriſti an, welches am vollkommenſten war nach der Auferſtehung, aber in verſchiedenen Abſtufungen ſchon vor dem Tode ſtattfand. Wie der Logos überhaupt ſich nach verſchiedenen Stufen der Entwicklung verſchiedenartig offenbart, ſo habe er auch in Chriſto ſich dem leiblichen Auge je nach den Standpunkten dargeſtellt, den Einen in ſeiner Schönheit und Herrlichkeit, den Anderen in der Knechtsgeſtalt und Häßlichkeit***); den ihm zunächſt ſtehenden Apoſteln

*) in Joann. XXXII, § 11: Ὡς γὰρ ὁ ἅγιος ζῇ πνεύματι προκατέχοντι τῶν ἐν τῷ ζῆν, καὶ πάσης πράξεως καὶ εὐχῆς, καὶ τοῦ πρὸς θεὸν ὕμνου· οὕτως πᾶν ὅ, τίποτ' ἂν ποιῇ, ποιεῖ πνεύματι, ἀλλὰ κἂν πάσχῃ, πάσχει πνεύματι. Εἰ δὲ ὁ ἅγιος, πόσῳ μᾶλλον ταῦτα λεκτέον περὶ τοῦ τῶν ἁγίων ἀρχηγοῦ Ἰησοῦ, οὗ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ἐν τῷ ἀνειληφέναι αὐτὸν ὅλον ἄνθρωπον, τὸ ἐν αὐτῷ διέσεισε τὰ λοιπὰ ἐν αὐτῷ ἀνθρώπινα;

**) c. Cels. II, § 28.

***) c. Cels. VI, § 77: πῶς οὐχ ἑώρα (ὁ Κέλσος) τὸ παραλάττον τοῦ σώματος αὐτοῦ πρὸς τὸ τοῖς ὁρῶσι δυνατὸν καὶ διὰ τοῦτο χρήσιμον, τοιοῦτο φαινόμενον, ὁποῖον ἔδει ἑκάστῳ βλέπεσθαι; Καὶ οὐ θαυμαστὸν, τὴν φύσει τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν, καὶ εἰς πάντα ἃ βούλεται ὁ δημιουργὸς ὕλην μεταβλητὴν, καὶ πάσης ποιότητος, ἣν ὁ τεχνίτης βούλεται, δεκτικὴν, ὁτὲ μὲν ἔχειν ποιότητα, καθ' ἣν λέγεται τὸ· „οὐκ εἶχεν εἶδος, οὐδὲ κάλλος“· ὁτὲ δὲ οὕτως ἔνδοξον καὶ καταπληκτικὴν καὶ θαυμαστὴν, ὡς ἐπὶ

be er in der Verklärung ſich in dem wahren, durch die ὕλη hin-
rchſcheinenden Licht offenbart. Er deutet dieſe Erzählung allego-
ch: Chriſtus habe denen, die ſich mit ihm erheben konnten, ſich in
ner Herrlichkeit gezeigt und ihnen das ganze alte Teſtament ver-
rt.*) Wegen dieſer Eigenſchaft konnten Manche ihn nicht erkennen,
e denn Judas ihn denen bezeichnen mußte, die ihn gefangen nehmen
lten. Es iſt alſo auch hier ein Anſtreifen an den Doketismus.
urch die Verbindung mit dem göttlichen Weſen nach der Auferſte-
ng iſt der Leib Chriſti vergeiſtigt, hat ätheriſche und göttliche Eigen-
aften angenommen. Er zuerſt nimmt eine Ubiquität des verherr-
ten Chriſtus an**).

So klar, als von Origenes, war die Lehre von einer vernünf-
en Seele in Chriſto noch von Niemand, auch nicht von Tertul-
an entwickelt worden. Sie wurde bei Gelegenheit des Kampfes
t Beryll von Boſtra in die monarchianiſchen Streitigkeiten hinein-
ogen. Origenes behauptete die Unterſcheidung verſchiedener Theile
r Perſon Chriſti im Gegenſatz gegen Solche, welche unter dem Vor-
ben, Chriſtum zu verherrlichen, nicht unterſcheiden wollten, was dem
νεῦμα, der ψυχή und dem σῶμα zukomme. Dieß ſind offenbar
e Anhänger der älteren, unbeſtimmten Lehre, wozu auch Beryll
hörte. Die gegen ihn gehaltene Synode ſprach die Anerkennung der
rnünftigen Seele in Chriſto aus. Origenes ſetzte ſich nun aber der
rſchuldigung aus, daß er nach Art der Artemoniten keine wahre Einheit
r Gottheit und Menſchheit und, wie die Gnoſtiker, einen höhern und
dern Chriſtus annehme. Er verwahrt ſich nachdrücklich dagegen,
dem er ſagt***), daß er trotz dieſer Unterſcheidung doch nicht den
ohn Gottes von Jeſu trenne. Unter den Vorwürfen, gegen welche
n Pamphilus †) zu vertheidigen hatte, war auch dieſer. In der
olemik gegen Paul von Samoſata hatte man die Lehre von der
ahren Vereinigung des Logos mit der menſchlichen Seele zu beſtäti-
n. Der Manichäismus behauptete, in Chriſto ſei nur eine ein-

ὁσωπον πεσεῖν τοὺς θεατὰς τοῦ τηλικούτου κάλλους, συναγελώντας τῷ σοῦ τρεῖς ἀποστόλους.

*) c. Cels. II, § 64. IV, § 16.

**) Gieseler, commentatio qua Clement. Alexandr. et Origenis doctri-
a de corpore Christi exponuntur. Gott. 1837. 4.

***) c. Cels. II, § 9.

†) Apol. 4. p. 282. 285.

fache Lichtnatur in sinnlicher Scheinform gewesen, und gab dadurch Veranlassung, den Unterschied zweier Naturen in Christo vorzutragen. Demnach finden wir in der Entwicklung dieser Lehre schon jetzt den Keim eines Gegensatzes: von der einen Seite werden die verschiedenen Theile der Person Christi, das Göttliche und Menschliche im Unterschiede, von der andern Seite wird die Einheit der Person hervorgehoben.

d. Von der erlösenden Wirksamkeit Christi.

W. C. L. Ziegler, historia dogmatis de redemtione inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora. Gottg. 1791, in dessen commentat. theol. ed. Velthusen t. V, 227. K. Bähr, d. Lehre der Kirche v. Tode Jesu in den ersten 3 Jahrhh. Salzb. 1833. F. Ch. Baur, d. christl. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung v. d. ältesten Zeit bis auf die neueste. Tüb. 1838.

Die Betrachtungsweise der Wirksamkeit Christi hangt nothwendig mit den Vorstellungen von der Anthropologie und der Person Christi zusammen, und wird daher von denselben Hauptgegensätzen modificirt. Wo die judenchristliche Richtung ungemildert auftrat, wie in der von Paulus bekämpften Form, betrachtete man die Wirksamkeit des Messias nur als äußerliche Herstellung des messianischen Reiches; man hoffte von ihm die Gründung des tausendjährigen Reiches, ohne daß man ein Bedürfniß hatte, ihn als Erlöser zu denken. Man meinte, durch die Gesetzeswerke gerecht zu werden, und daß Christus zwar einige neue Gesetze zu den alten, oder höchstens, daß er der Menschheit manche neue Gaben hinzugefügt hätte, aber man hatte keinen Begriff von der sittlichen Umbildung der Menschheit durch ihn; es war hier die Lehre vom Messias nur aufgepfropft dem bisherigen jüdischen Standpunkt. In diesem Bezug steht der Ebionitismus auch dem Gnosticismus am meisten entgegen. Dieser konnte wohl eine göttliche Lebensmittheilung, die von ihm ausgeht, anerkennen, aber die erlösende Bedeutung seines Lebens und Leidens blieb unverstanden, da das Menschliche ganz zurückgesetzt wurde. Wir bemerkten schon eine Mischung dieser Gegensätze in der Lehre von Christo bei einem Cerinth, Basilides; auch bei dem letztern aber tritt die Bedeutung des Messias als Mensch in dem Erlösungswerk sehr zurück. Die eigentliche Erlösung geht von dem höhern Geist aus, der sich mit ihm verbindet und den vollkommnen Gott in dieser beschränkten Welt offenbart. Die Stiftung der Gemeinschaft mit ihm für die Pneumatiker ist die Hauptsache, aber die Bedeutung des Lebens und

iden ist untergeordnet. Basilides hatte den beschränkten jüdischen rechtigkeitsbegriff: es gebe keine Sündenvergebung aus Gnaden, son- n nach Verdienst; alles Böse müsse natürlich abgebüßt werden; kein iden sei unverdient, daher auch keines erlösend. Alles Leiden setzt ünde voraus, ist nothwendige Läuterung. Wenn ihm das Leiden risti entgegengehalten wurde*), so wagte er zwar nicht zu behaup- , daß dieser gesündigt habe, aber er vermochte auch hier das Leiden ht mit absoluter Sündlosigkeit zu vereinen und erwiderte, daß, wie e Menschen das ἁμαρτητικόν aus einem frühern Zustande mit- ingen, so auch in Christo eine Anlage zur Sünde gewesen sein müsse, rauf das Leiden sich bezog. Die Trennung des Göttlichen und

*) Strom. IV, p. 506: εἶθ' ὑποβὰς καὶ περὶ τοῦ Κυρίου ἄντικρυς, ὡς ρὶ ἀνθρώπου λέγει· ἐὰν μέντοι παραλιπὼν τούτους ἅπαντας τοὺς λό- υς, ἔλθῃς ἐπὶ τὸ δυσωπεῖν με, διὰ προσώπων τινῶν, εἰ τύχοι, λέγων, δεῖνα οὖν ἥμαρτεν· ἔπαθε γὰρ ὁ δεῖνα· ἐὰν μὲν ἐπιτρέπῃς, ἐρῶ· οὐχ αρτεν μέν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ· εἰ μέντοι σφοδρότερον βιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ ἄνθρωπον, ὅντιν' ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, ιιον δὲ τὸν θεὸν· καθαρὸς γὰρ οὐδεὶς ὥσπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ῥύπου· λὰ τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέ- βίῳ, τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα· τὴν μὲν ἐκλεκτὴν ἐπιτίμιως διὰ ρτυρίου, τὴν ἄλλην δὲ καθαρομένην οἰκείᾳ κολάσει. —

Auch diese Ansicht von der Bedeutung des Erlösers wird durch den Be- ff des Hippolytus modificirt. Jesus, als pneumatischer Mensch von der ngfrau geboren, von Anfang an erfüllt mit den Kräften der höchsten υἱότης οὗ, welche aus der Region in Gottes nächster Nähe herabsteigen und die Kräfte : Himmel mit sich führend zu ihm gelangen, obgleich der höchste Geist seine elle selber nicht verläßt, ist eine mikrokosmische Zusammenfassung des Alls. it dem Materiellen, was er trägt, hat er auch Sünde an sich, und dafür büßt in seinem Leiden. Aber sein Tod hat auch eine kosmische Bedeutung. Wie s Leben die Vereinigung der Elemente darstellte, so war sein Tod die Lösung selben. Jedes trat an seinen Ort, Materielles, Psychisches nach den Reichen : Archonten, Pneumatisches. Was an seiner Person geschehen, wiederholt sich ter der weiteren Wirkung der Erlösung in dem Universum. Somit wird auch dritte, in der πανσπερμία zurückgebliebene υἱότης θεοῦ befreit und nimmt mälig ihre Stelle unter der zweiten Stufe im überirdischen Bereiche ein. In- n gleicher Weise alle Keime der πανσπερμία sich entwickeln und die angemes- e Stufe in der Reihe der Wesen erhalten, wird die σύγχυσις ἀρχική gelöst d die Ordnung der Apokatastasis bewirkt. p. 244: ὅλη αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις γχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν γκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. Τῆς οὖν φυλοκρινήσεως ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ σοῦς, καὶ τὸ πάθος οὐκ ἄλλου τινὸς χάριν γέγονεν, ἢ ὑπὲρ (ft. ὑπὸ) ὖ φυλοκρινηθῆναι τὰ συγκεχυμένα. (J.)

Menſchlichen wurde von dieſer idealiſtiſchen Richtung immer ſchroffer, ſelbſt bis zur Verleugnung und Verachtung des hiſtoriſchen Chriſtus durchgeführt. Die Pſeudobaſilidianer gingen nach dieſer Richtung über ihren Meiſter hinaus und ſagten, die, welche ſich zu Jeſu dem Gekreuzigten bekennen, ſeien noch keine Chriſten, ſondern ſtehen im Judenthum; die erſt ſeien Gnoſtiker, welche ſich an den unſichtbaren νοῦς halten, der in alle Formen eingehn könne und in Chriſto doketiſch aufzufaſſen ſei. Eine Partei unter den Ophiten verlangte von den Einzuweihenden ſogar Verleugnung des Menſchen Jeſus. Auch wo der mildere Doketismus behauptet wurde, wie bei der Anſicht der Valentinianer von einem σῶμα ψυχικόν des Erlöſers, fehlten doch demſelben die Bedingungen, unter denen die menſchliche Tugend ſtattfand; Chriſtus theilte nicht alles mit der Menſchheit. Ein Gnoſtiker dieſer Schule, Alexander, ſagte gegen die kirchliche Lehre, daß Chriſtus in einem eigentlich menſchlichen Körper erſcheinen mußte, um die Sünde zu beſiegen: dann würde er auch ſelbſt mit Sünde behaftet geweſen ſein, um die Sünde zu überwinden. Ein hyliſcher Körper ſchloß für den Gnoſtiker nothwendig die Sünde ein*). Da die Identität des Erlöſungswerkes für alle Menſchen von den Gnoſtikern geleugnet und nur den Pneumatikern die Gemeinſchaft mit Chriſto zugeſchrieben wurde, ſo wurde die Erlöſung grade im Gegenſatz gegen das, was ſie ſein ſollte, eine Urſache der Trennung unter den Menſchen. Auffällig iſt, wie Marcion ſich zum Doketismus bekennen konnte, da er doch der Lehre des Paulus ſo eifrig anhing, welcher der Bedeutung des Leidens Chriſti ſo großes Gewicht beilegte, und da ihn übrigens die Lehre von dem Göttlichen in der Knechtsgeſtalt beſonders anſprechen mußte. Hier zeigt ſich der Gegenſatz zwiſchen ſeinem chriſtlichen Gefühl und ſeiner dogmatiſchen Denkweiſe, den er nicht auszugleichen vermochte. Er ging von ſolchen Lehren aus, welche er in der Kirche ſchon herrſchend fand. Mit Unrecht meint Baur, daß manche der gemeinſamen Ideen von ihm und den anderen Gnoſtikern erſt auf die Kirchenlehrer übergegangen ſeien. Solche poſitive Einwirkung läßt ſich höchſtens bei den Alexandrinern anerkennen, die übrigen Kirchenlehrer haben ihre Dogmen vielmehr im Gegenſatz zum Gnoſticismus ausgebildet. Gemeinſame Ideen ſind alſo vielmehr Zeugniſſe von dem, was Marcion bereits in der Kirche

*) Tertull. de carne Christi c. 16.

fand. Wir heben vorzüglich zwei Punkte hervor, einmal die Vorlung, daß Chriſtus bei ſeiner Erſcheinung in der Menſchheit wegen Niedrigkeit, die ihn verhüllte, von den böſen Geiſtern nicht erkannt rden ſei als der Sohn Gottes. Daher konnte der Teufel die Kreuung Chriſti bewirken; er wußte nicht, an wem er ſich verſündigte. an deutete dahin die Stelle, daß die ἄρχοντες τοῦ κόσμου den rrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben würden, wenn ſie ihn erınt hätten (I Cor. 2, 8). So wurde der Teufel getäuſcht und ite, indem er an dem Unſchuldigen ſein Recht geltend machte, es . Er iſt daher nicht mit Gewalt, ſondern mit Recht von Gott ſei- Eigenthumsrechtes auf die Menſchheit beraubt. Es liegt dem die te zu Grunde, daß der Erlöſer in der ſündigen Natur erſcheinen d in ihr die Sünde beſiegen mußte, und daß er es nicht anders ınte. Zweitens iſt zu bemerken die Lehre von dem Hinabſteigen riſti in den Hades, dem descensus ad inferos, abgeleitet aus Petri 3, 19. Sie enthält die Vorausſetzung von der wirkenden aft der Erlöſung auch auf die vorchriſtliche Menſchheit. Es iſt glich, daß die Lehre bereits in jüdiſchen meſſianiſchen Vorſtellungen rbereitet war. Das Nachdenken über das Schickſal der früher Geſtorbenen in ihrem Verhältniß zu den meſſianiſchen Verheißungen konnte ſ Aehnliches leiten. Juſtinus der Märtyrer führt aus einer apophiſchen Schrift die Stelle an*): der Herr, der Gott Israels, gehte ſeiner Todten, die entſchlafen waren in der Erde des Grabes, d ſtieg hinab zu ihnen, um ihnen ſein Heil zu verkünden. Ireıus, welcher die Worte mit dem Zuſatz: „der Herr, der Heilige raels gedachte,“ anführt, ſchreibt ſie bald dem Jeſaias zu**), bald, e Juſtin, dem Jeremias***). Sie finden ſich aber weder bei dem nen, noch bei dem Andern. Der Inhalt bezieht ſich ſchwerlich auf : Erſcheinung des Meſſias auf der Erde, ſondern vielmehr auf ſein rabſteigen in die Unterwelt. Indem man nun Chriſto dieſe Wirkkeit beilegte, dachte man gewöhnlich die Frommen des alten Teſtaıts als dadurch erlöſt und in den Himmel aufgenommen. In dem

*) dial. c. Tryph. § 72 p. 246, ed. Otto: Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ὁ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκομημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. vgl. Otto der Stelle.

**) III, 20, 4.

***) IV, 22, 1.

apokryphiſchen Evangelium des Nikodemus wird es poetiſch ausgeführt, wie Chriſtus ungekannt im Hades erſcheint und ſeine Macht ausübt. Marcion nun geſtaltete beide Lehren folgendermaßen: der Demiurgos hatte den Juden einen Meſſias verheißen in den altteſtamentlichen Weiſſagungen. Er ſollte ein irdiſches Reich unter den Juden ſtiften und die Heiden ſtrenge richten, alles Vorſtellungen, die Chriſto fern liegen. Aber der gute Gott, der nur Barmherzigkeit äußert, ſendet ſeinen Sohn, um die armen Heiden vor dem durch den Demiurgos gedrohten Verderben zu retten. Der Sohn Gottes tritt in Scheingeſtalt auf, unbekannt dem Demiurgos, der ihn für ſeinen Meſſias hielt und zuerſt nicht hinderte, daß er ſich einen Anhang bildete. Auf den Demiurgos und ſeine Mächte wandte Marcion jene Stelle des Corintherbriefes an. Als nun aber Jeſus bereits durch die Thaten ſeiner Liebe Viele an ſich gezogen, der Demiurgos ſein Reich wanken und ſich getäuſcht ſah, ſtiftete er die Juden an, ihn zu kreuzigen. So aber ſollte es nach dem göttlichen Plan geſchehn. Chriſtus ſtieg in den Hades hinab und befreite nicht die Gläubigen des alten Teſtamentes, welche ſelbſtgerecht waren, ſondern die Heiden, bei denen er Glauben fand, führte er zum Himmel empor. Jetzt ergrimmte der Demiurgos um ſo mehr; aber nun offenbarte ſich ihm Chriſtus in ſeinem göttlichen Weſen, hielt Gericht über ihn, wies ihn auf ſein eignes Geſetz, daß, wer unſchuldiges Blut vergieße, ſelber des Todes ſchuldig ſei. Der Demiurgos konnte nichts einwenden, demüthigte ſich; ſo war der Zweck Chriſti erreicht und das Reich des Demiurgos geſtürzt*). Nicht alle Gnoſtiker haben die Lehre vom Herabſteigen in den Hades angenommen. Sie verwarfen ſie im Gegentheil und deuteten die Stelle im Petrusbrief von der Erſcheinung Chriſti auf der Erde. Man hatte alſo im Gegenſatz gegen ſie von kirchlicher Seite die Lehre hervorzuheben, und dieß geſchah daher nicht erſt, wie man angenommen hat, im vierten Jahrhundert. Doch ſagt Rufinus in der Auslegung des apoſtoliſchen Symbolums, daß ſich dieſe Lehre zwar in der Recenſion der Kirche von Aquileja, in anderen aber nicht finde, z. B. in der orientaliſchen und römiſchen. In der Auslaſſung mag wohl der Takt zu ſuchen ſein, daß dieſe Lehre nicht zum Weſen des Glaubens gehöre.

*) Vgl. das Glaubensbekenntniß des Marcion bei dem Erzbiſchof Esnig im 5ten Jahrh., aus dem Armeniſchen durch Neumann, in Illgen Zeitſchrift für hiſtor. Theol. 1834. 1. Heft.

Dem Gnosticismus gegenüber hoben nun die Kirchenlehrer her-
r das Ideal rein menſchlicher Tugend, welches Chriſtus in einem
irklichen menſchlichen Leibe dargeſtellt habe, und das wahre erlöſende
eiden deſſelben. Ignatius ſagt: ſelbſt die Engel können der Ver-
ammniß nicht entgehn, wenn ſie nicht an das Leiden Chriſti glau-
en*). Man könnte aus den Worten folgern, daß Ignatius alle
öhern Geſchöpfe einer Erlöſung bedürftig, alſo auch die Engel von
Sängeln nicht frei geachtet habe; aber man iſt nicht berechtigt, ſeine
orſtellungen ſo conſequent auszudehnen; es iſt rhetoriſche Uebertrei-
ung, durch den Gegenſatz veranlaßt, ohne klares Bewußtſein der Vor-
ausſetzungen. Ueberhaupt ſind die Kirchenlehrer noch fern von ſyſte-
atiſcher Entwicklung der Lehre vom Erlöſungswerke. Die Vorſtellun-
en ſind noch chaotiſch, die Keime der Ideen von einer thätigen und
idenden Genugthuung wohl vorhanden, aber ohne ſcharfe Entwicklung
er Begriffe. Man hat von beiden Seiten gefehlt, indem man bald
ie vorhandenen Anfänge mancher ſpäter ausgebildeten Dogmen über-
ah, oder die entwickelte Kirchenlehre in buchſtäblicher Beſtimmtheit
chon in dieſer Zeit nachweiſen wollte.

Irenäus führt aus, wie der Logos im eigentlichen Sinne
Bild Gottes ſei; in Chriſto iſt alſo die Aehnlichkeit Gottes realiſirt
nd das Bild Gottes vollkommen erſchienen**). Das Ideal der
Menſchheit iſt in ihm dargeſtellt. Durch den Logos allein konnte
Gott geoffenbart werden, dieſer aber mußte menſchlich und ſichtbar ihn
en Menſchen offenbaren***). Wir waren durch die Sünde der φθορά

*) ad. Smyrn. 6: *Καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ ἐ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύωσιν εἰς τὸ αἷμα Χρι-
τοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν.*

**) adv. haer. l. III, c. 18, 1: quando incarnatus est et homo factus, ongam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salu-em praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et si-ilitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.

***) § 7: . . . *ἤνωσεν οὖν, καθὼς προείπαμεν, τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν νομίμως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. Πάλιν τε, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτη-ίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος ῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γὰρ τὸν μεσί-ην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν· καὶ θεῷ μὲν παραστῆ-αι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.* cf. c. 20, § 4. l. . V, c. 1. c. 21.

verfallen; Chriſtus theilte der Menſchheit wieder unvergängliches Leben, die ἀφθαρσία, mit; weil er der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, mußte er beiden verwandt ſein; er hat die menſchliche Natur mit göttlichem Leben erfüllt, und zwar iſt er durch jedes Alter hindurchgegangen, um jedes Alter zu heiligen. Das heilige Leben Chriſti wird der Sünde des erſten Menſchen entgegengeſetzt*). Durch den Gehorſam Eines Menſchen mußten viele gerecht werden; er hat dieſen Gehorſam geleiſtet, den die göttliche Weltordnung verlangte; um die Sünde zu vernichten und aus der Menſchheit zu verbannen, nahm er die ſündhafte Menſchennatur an. Irenäus ſpricht auch die Anſicht aus, daß Chriſtus ſich zur Erlöſung für die Gefangenen hingegeben habe, indem er die Vorſtellung hat, daß der Satan von Gott nicht mit Gewalt, ſondern auf rechtmäßige Weiſe ſeiner Macht über die Menſchen beraubt ſei**).

Tertullian wird wohl als derjenige angeführt, welcher zuerſt in der Erlöſungslehre den Ausdruck: satisfactio angewandt habe. Dieß iſt jedoch nicht richtig; er gebraucht ihn nirgends im Sinne einer ſtellvertretenden Genugthuung Chriſti***). Bemerkenswerth iſt, daß er der Vorſtellung widerſpricht: der Satan habe Chriſtum nicht gekannt als den Sohn Gottes; er beruft ſich dafür auf die Verſuchungsgeſchichte und die Ausſprüche der Dämoniſchen†). Lactantius hebt beſonders hervor, was Chriſtus geleiſtet als der Lehrer der vollkommnen Wahrheit, die er zugleich realiſirte. Er mußte zeigen, daß es den Menſchen möglich ſei, gut zu leben, wozu die Philoſophen ſie nicht bewegen konnten††).

Unter den Orientalen iſt der Verfaſſer des Briefes an Diognet, der älter als Juſtin iſt, merkwürdig durch die Darſtellung dieſer Lehre. Er verwahrt ſich gegen ein Mißverſtändniß des Begriffes der Verſöhnung: es ſei nicht wie die Verſöhnung zweier Menſchen, wie wenn Gott den Menſchen zuvor gehaßt hätte; Gott war immer gut, gnädig und ohne Zorn, aber er faßte einen unaus-

*) c. 28, § 7.

**) V, c. 21, 3.

***) Vgl. Hagenbach, Dogmengeſch. S. 148. Aufl. 3.

†) c. Marcion. 5, 6.

††) instit. IV, 11: Ergo quum statuisset Deus doctorem virtutis mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit, et ipsi homini similem fieri, cui dux et comes et magister esset futurus.

prechlichen Gedanken, welchen er nur dem Sohne mittheilte. So ange dieſer ihn nicht offenbarte, ſchien Gott für die Menſchen nicht u ſorgen; aber dieß geſchah nicht aus Nachläſſigkeit, ſondern um ſie u überzeugen, daß ſie durch eigene Kraft nicht zum Heil gelangen könnten. lls ſich ihre Schwäche erwieſen hatte, da offenbarte Gott ſeine Gnade: r ſelbſt nahm unſre Sünde auf ſich, anſtatt die Strafwürdigen zu rafen; er gab ſeinen Sohn hin für die Menſchen zu ihrer Erlöſung.)er Sünde der Menſchen ſtellt der Verfaſſer die vollkommne Gerech- gkeit Chriſti entgegen; von ſeiner Liebe mußten die ergriffen werden nd ihn lieben, welche er zuerſt geliebt*).

Juſtinus lehrt: nachdem der Menſch durch die Sünde der »θορά anheimgefallen, hat Chriſtus durch ſein Leben und ſeinen ;od die menſchliche Natur vom Tode befreit und ihr göttliches Leben itgetheilt. Zu ſeinem Siege über die böſen Geiſter gehört auch der ?ieg über die Sünde und den Wahn der Menſchheit.**) Dadurch at der Menſch das Vertrauen, dem Böſen widerſtehn zu können.)er Fluch des Geſetzes war über alle Menſchen gekommen; Chriſtus at ihn auf ſich genommen und die Leiden deſſelben erduldet.***) Ver- ıöge des Ideenzuſammenhanges vom Siege Chriſti über das Böſe ßt er die Reinigung durch das Blut Chriſti entgegen dem Vertrauen uf eine magiſche Sündentilgung bei den jüdiſchen Luſtrationen. Mit em Siege über die Sünde iſt die Auferſtehung in Zuſammenhang; enn Chriſtus hat gelitten, damit er auferſtehend den Tod beſiege†).

---

*) c. 8 u. 9: *αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν γιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν δίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνη- ῶν. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι, ἢ ἐκείνου δικαι- σύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;*

**) Apol. II, 6.

***) dial. c. Tryph. § 95: *Εἰ δὲ οἱ ὑπὸ τὸν νόμον τοῦτον ὑπὸ κατά- αν φαίνονται εἶναι διὰ τὸ μὴ πάντα φυλάξαι, οὐχὶ πολὺ μᾶλλον πάντα ἀ ἔθνη φανήσονται ὑπὸ κατάραν ὄντα, καὶ εἰδωλολατροῦντα καὶ παιδο- θοροῦντα καὶ τὰ ἄλλα κακὰ ἐργαζόμενα; Εἰ οὖν καὶ τὸν ἑαυτοῦ Χρι- τὸν ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὰς πάν- ων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβουλήθη, εἰδὼς ὅτι ἀναστήσει αὐτὸν σταυρω- έντα καὶ ἀποθανόντα, — etc.*

†) Apol. I, 63: *νῦν δὲ — διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος κατὰ ὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ ἐξουθε-*

Die Verbreitung des Chriſtenthums unter den Heiden betrachtet er als Merkmal des Sieges Chriſti über das Reich des Böſen*).

Clemens von Alexandria findet das Erlöſungswerk Chriſti darin, daß er Gott den Menſchen offenbare, die Verirrten zur Gerechtigkeit führe, die ungehorſamen Söhne mit dem Vater verſöhne und den Tod beſiege. Er realiſirte das Ideal der Sittlichkeit und bewies die Möglichkeit, es praktiſch auszuführen**).

Origenes betrachtet die zeitliche Erſcheinung Chriſti als Bild und Offenbarung deſſen, was er als der göttliche Logos ewig iſt und wirkt. Es iſt die ἐπιδημία αἰσθητή die zeitliche Darſtellung von dem, was er in der ἐπιδημία νοητή immerfort auf geiſtige Weiſe für das Heil der einpfänglichen Seelen vollbringt. Um der Bedürfniſſe willen der ſinnlichen Menſchen***), welche ihn nicht als den Logos an ſich zu faſſen vermochten, mußte er in dieſer ſinnlichen Form ſich darſtellen. Erſt indem wir durch Chriſtus zur Gemeinſchaft mit Gott geführt werden und von ihm den Geiſt der Kindſchaft erhalten, lernen wir Gott wahrhaft als unſern Vater kennen. Der höchſte Zweck der zeitlichen Erſcheinung Chriſti iſt alſo, das Sinnliche zu dem idealen Standpunkt zu erheben und das Leben demgemäß zu bilden, dasjenige, was die Aufgabe der Gnoſis iſt. Obgleich dieſe ſubjective Wirkung für Origenes die Hauptſache iſt, ſo ſchloß er doch damit nicht aus, daß dem Wirken und Leiden Chriſti noch ein beſonderer, objectiver Zweck inwohne. Vermöge einer geiſtigen Gemeinſchaft hat Chriſtus die Folgen der Sünde und Theilnahme an dem Leiden der

---

νηθῆναι καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν, ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον.

*) dial. c. Tryph. § 121.

**) Strom. VII, p. 703. 704.

***) c. Cels. VI, § 68: Ὅστις „ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν“ ὤν, διὰ τοὺς κολληθέντας τῇ σαρκὶ καὶ γενομένους ὅπερ σάρξ, ἐγένετο σάρξ, ἵνα χωρηθῇ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν καθὸ λόγος ἦν, καὶ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ θεὸς ἦν. Καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς σάρξ ἀπαγγελόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα, καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν, ὅπερ ἦν, πρὶν γένηται σάρξ· ὥστε αὐτοὺς ὠφεληθέντας, καὶ ἀναβάντας ἀπὸ τῆς κατὰ σάρκα εἰσαγωγῆς, εἰπεῖν τό· „εἰ καὶ Χριστὸν ποτε κατὰ σάρκα ἐγνώκαμεν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.“

enſchheit auf ſich genommen*). Er bezog**) darauf den Ausſpruch riſti von dem Betrübtſein bis in den Tod und ähnliche. Auf dieſe ›iſe ſollte er wirken, um die Menſchheit zu befreien. Origenes nte von ſeinem Standpunkte ſich ähnlich darüber ausſprechen, wie andern Kirchenlehrer. Ihm entſtand die Frage, wem Chriſtus ſein ›en, ſeine ψυχή, zur Erlöſung hingegeben habe, und er ließ ſich bei Beantwortung derſelben ebenfalls von der Idee leiten, daß die ele in die Gewalt des Satan gegeben ſei, welcher ſeine Macht verindem er ſie daran ausüben wollte.***) Hier ſetzt er voraus, daß Satan Chriſtum nicht völlig gekannt habe, weil er ſonſt nicht verst haben würde, ſich ſeiner Seele zu bemächtigen. An einem ann Orte aber nimmt er an, daß er ihn bis zu einem gewiſſen ade gekannt habe†). Es ſtimmt mit ſeiner Anſicht, daß er beptet, Chriſtus ſei in ſeinem Tode keiner Gewalt unterlegen, ſondern e freiwillig ſein Leben hingegeben. Dafür ſind ihm Beweiſe, daß riſtus frühzeitig ſtarb, ehe es die Natur des Kreuzestodes mit ſich chte, und daß ihm die Gebeine nicht gebrochen wurden.††) Um Wirkungen des erlöſenden Leidens zu veranſchaulichen, berief er auf die allgemeine Vorſtellung, daß die Aufopferung Schuldloſer die Schuldigen zur Rettung dienen könne.†††) Er ſchloß, daß, an dieß von Anderen gelte, wie viel mehr von der Selbſtaufopfe› Chriſti. Die Wirkungen der Erlöſung dachte er fortgehend bis vollkommnen Tilgung des Böſen in allen gefallenen Creaturen, bis zu einer allgemeinen Wiederbringung.

Zuſammenhang der Erlöſung und Heiligung. Die ›riffe dieſer Zeit von dem Zuſammenhang der Erlöſung und ligung laſſen ſich aus dem Angegebenen leicht ableiten. Durch

*) in Joann. XXVIII, § 14.

**) in Joann. II, § 21.

***) in Matth. XVI, § 8. P. IV, p. 27 Lomm.: *Τίνι δὲ ἔδωκε τὴν ψυαὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πάντων; οὐ γὰρ δὴ τῷ θεῷ· μήτι οὖν τῷ πονηοῖτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ οὖ ψυχὴ, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριῶσαι, καὶ οὐχ ὁρῶντα, οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν βάσανον. Διὸ καὶ θάνατος αὐτοῦ δόξας ›ριευκέναι, οὐκέτι κυριεύει, γενομένου ἐν νεκροῖς ἐλευθέρου, καὶ ἰσχυτέρου τῆς τοῦ θανάτου ἐξουσίας.*

†) in Joann. XXVIII, § 13 p. 343, Lommatzsch.

††) in Joann. XIX, § 4 p. 172, Lommatzsch.

†††) in Joann. VI, § 34. XXVIII, § 14 fin.

den Glauben tritt der Menſch in Gemeinſchaft mit dem Logos und erhält Theil an dem von ihm ausgehenden göttlichen Leben. Das göttliche Leben (die ἀφθαρσία), welches Chriſtus in der menſchlichen Natur geoffenbart und dargeſtellt hat, iſt erhaben ebenſo über die Sünde, wie über den Tod. So wird nun der Menſch befreit von dem theoretiſchen und praktiſchen Böſen, insbeſondere vom Götzendienſt und dem ſittlichen Verderben des Heidenthums. Denn man betrachtete die Aneignung des Chriſtenthums als ein Heraustreten aus dem Reiche des Böſen, und die Gebräuche bei der Taufe bezogen ſich mit Beſtimmtheit darauf. Aber die Kirchenlehrer erklären ſich auch ausdrücklich für den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Erlöſung und Heiligung. Sie leiten den neuen, treuen Gehorſam aus dem Glauben an die Erlöſung ab und verwerfen die Trennung von Sündenvergebung und Heiligung. Clemens von Rom ſagt im pauliniſchen Geiſte: durch den Willen Gottes in Chriſto berufen, können wir gerechtfertigt werden, nicht durch uns ſelbſt, durch unſre Weisheit und Frömmigkeit, ſondern nur durch den Glauben, durch welchen Gott Alle zu allen Zeiten gerechtfertigt hat. Sollen wir aber darum in der Ausübung der Liebe raſten? Nein, wir ſollen wirken mit unermüdlichem Eifer, wie Gott, der uns berufen hat, immer wirkt und ſich ſeiner Werke freut.*) Irenäus vergleicht den neuen freudigen Gehorſam, welcher mit der Sündenvergebung erfolgt, mit dem geſetzlichen Standpunkt. Das Geſetz, welches den Knechten gegeben wurde, bildete die Seele durch die äußerlichen, körperlichen Werke, indem es die Menſchen wie durch einen Bann zum Gehorſam der Gebote nöthigte, damit ſie lernen ſollten, Gott zu gehorchen. Das Wort aber, der Logos, welcher die Seele befreit und durch ſie den Leib, lehrt eine freiwillige Hingebung. Daher mußten die Feſſeln des Geſetzes hinweggenommen werden und der Menſch ſich an einen freien Gehorſam der Liebe gewöhnen. Der Gehorſam der Freiheit muß ein höherer werden; wir dürfen nicht auf den früheren Standpunkt zurückkehren; denn nicht dazu hat er uns befreit, daß wir von ihm weichen ſollen. Dieß kann auch Keiner, der ſich wahrhaft zu ihm bekennt. Keiner kann außerhalb der Gemeinſchaft mit dem Herrn ſich ſelbſt die Güter des Heils erwerben, und je mehr wir von ihm erlangen, deſto mehr müſſen wir ihn lieben, und je mehr wir ihn lieben, um ſo höhere Herrlichkeit werden wir von ihm empfangen.**)

*) I. Epist. ad Cor. c. 32. 33.

**) l. IV, c. 13, § 2. 3.

Tertullian ſagt: das iſt die Kraft des Blutes Chriſti; daß
die, welche es von der Sünde gereinigt hat, rein bewahrt, wenn ſie
fahren, im Lichte zu wandeln.*) Man kann ſich alſo die Reini-
g durch Chriſtus nur aneignen, in ſofern man immer in Gemein-
ſt mit ihm verharrt.

Aber wenngleich im Allgemeinen der Zuſammenhang zwiſchen
ſung und Heiligung im Bewußtſein der Kirche gewahrt iſt, und
nicht an Ausſprüchen fehlt, die es beſtätigen und die Anerkennung
halten, daß mit dem Glauben auch ein neues Leben gegeben ſei,
ſt doch nicht zu verkennen, wie eine Veräußerlichung des Begriffs
s Glauben mehr und mehr um ſich greift und die pauliniſche Auf-
ung zurücktritt gegen den jüdiſchen Geſichtspunkt, wonach der Glaube
toritätsglaube, hiſtoriſches, gläubiges Annehmen der kirchlichen Lehr-
: iſt. Dieſen äußerlichen Begriff hatten die Alexandriner im Sinne,
n ſie ihre Gnoſis als einen höhern Standpunkt bezeichneten. Von
er Anſicht ging es ferner aus, daß, wenngleich die innere Einheit
Glauben und Leben gegeben war, man ſich doch ſo ausdrückte,
müſſe zum Glauben die Liebe und die Geſetzeserfüllung erſt noch
zukommen. Daran knüpfte dann die Veräußerlichung der Anſicht
s Geſetze an, indem der jüdiſche Standpunkt mit dem chriſtlichen
vechſelt wurde, und ferner die Vorſtellung, daß man mehr thun
ne, als das Geſetz verlange, die consilia evangelica. Der Um-
ung der Begriffe von Kirche und Prieſterthum, die Vorſtellung
einer nothwendigen äußerlichen Vermittlung für den Zuſammen-
g mit Chriſtus beförderte weiter die Verwechſelung des eigenthüm-
chriſtlichen Standpunktes mit dem jüdiſchen. Es iſt hierin der
n des katholiſchen Elementes. Man übertrug auf das Aeußerliche,
s man vielmehr auf den geſammten Akt des Glaubens hätte über-
gen ſollen, wie es namentlich in der Lehre von den Sacramenten,
ziell von der Taufe geſchah. Was dem Continuum des chriſtlichen
ens, der fortgehenden Aneignung im Glauben zugeſchrieben werden
te, wurde an einzelne äußerliche Handlungen gefeſſelt. Dieß mußte
ßen Einfluß haben auf die Anſicht von der Heiligung.

Auch von dieſer Seite iſt Marcion als der erſte Repräſentant
r proteſtantiſchen Reaction zu betrachten. Er ſetzte im Unterſchied
n andern Gnoſtikern den Glauben als die Grundlage alles echten

*) de pudicit. 19.

chriſtlichen Lebens, und trat daher nicht mit einer Gnoſis auf, die ſich über den allgemein chriſtlichen Standpunkt zu erheben vorgab. Indem er das urſprüngliche und reine Chriſtenthum des Paulus wiederherſtellen, die jüdiſchen Elemente, durch die er es getrübt ſah, ausſcheiden wollte, bekämpfte er die jüdiſche Veräußerlichung des Begriffes vom Glauben und hob den pauliniſchen hervor, obgleich durch den Gegenſatz zu gnoſtiſchen Verirrungen geleitet.

e. Die Lehre von der Kirche.

H. Th. C. Henke, historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiae. Helmst. 1781. R. Rothe, d. Anfänge der chriſtl. Kirche u. ihrer Verfaſſung. 1. B. Wittenb. 1837. J. Müller, die unſichtbare Kirche. Deutſche Zeitſchr. für chr. Wiſſenſch. u. chr. Leb. 1850, Nr. 2 flg. J. Köſtlin, d. katholiſche Auffaſſung von der Kirche in ihrer erſten Entwicklung. Deutſche Zeitſchr. 1855, Nr. 33 flg. 46 flg. 1856, 12 flg.

Die Lehre von der Kirche war ein neues und weſentliches Merkmal der chriſtlichen Geiſtesſchöpfung. Im Judenthum war die Idee vom Reiche Gottes in einer nationalen Form dargeſtellt und das Reich Gottes nothwendig an eine gewiſſe politiſche Form gebunden. Man wurde erſt von außen her durch Theilnahme an der Volksgemeinſchaft und den äußerlichen Inſtitutionen Mitglied der Theokratie. Auch vom Standpunkte des Heidenthums gab es keine ſelbſtändige, unabhängige religiöſe Gemeinſchaft, welche ſich frei von allen anderen Beziehungen zu einem politiſchen Ganzen fortpflanzen konnte, ſondern wie im Judenthum das Religiöſe dem Politiſchen, ſo war hier das Politiſche dem Religiöſen übergeordnet. Daher überall im Alterthum Prieſterherrſchaft oder Staatsreligion; und da es keine religiöſe Gemeinſchaft gab, welche alle Differenzen der Bildungsformen überwogen hätte, ſo entſtand nothwendig der trennende Gegenſatz einer eſoteriſchen und einer exoteriſchen Religionslehre, einer Religion des Volkes und der Philoſophen. Mit allem dieſem ſtand der chriſtliche Begriff der Kirche in Widerſpruch: ſie iſt eine von innen heraus ſich bildende, von dem Glauben an den Erlöſer ausgehende Lebensgemeinſchaft, welche unabhängig von allen äußerlichen Formen ſich herſtellt und die Differenzen der Volkseigenthümlichkeiten und Bildung überwiegt, da ſie beſtimmt iſt, alle Völker und in ihnen Gebildete wie Ungebildete zu umfaſſen. Alle ſollen ſich auf gleiche Weiſe in der Abhängigkeit von dem Einen Urquell des göttlichen Lebens in Chriſto erkennen und auf gleiche Weiſe von ihm empfangen.

Hiezu legte Chriſtus den Grund in der Gemeinſchaft, welche er uf Erden gründete. Aber ſo lange er auf Erden war, ſtand nur as äußerliche Gerüſt da, wie es hervorgegangen war aus der äußer- ichen Anſchließung an ihn. Das innere Weſen dieſer Gemeinſchaft, as Alle durchdringende göttliche Leben war noch nicht vorhanden. Das Daſein der Kirche trat alſo erſt hervor, indem das äußerlich Vor- ebildete im Innern verwirklicht wurde durch das Bewußtſein des inigen chriſtlichen Lebens. Dieß gemeinſame Bewußtſein offenbart ich zuerſt nach außen hin in den gleichen Aeußerungen, welche die usgießung des heiligen Geiſtes begleiten. Hier iſt die Geburtsſtätte er Kirche, und wie aus dieſer Thatſache, der Gemeinſchaft des inne- en Lebens in Chriſto, die Kirche entſtanden iſt, ſo wird ſie auch nach hrem inneren Weſen immer auf dem Glauben an Jeſum als auf hrer unwandelbaren Grundlage ruhn.

Die Kraft ihres univerſaliſtiſchen Charakters zeigte ſich in der poſtoliſchen Zeit darin, daß die beiden äußerlich ganz verſchiedenen älften der Kirche, die Judenchriſten und Heidenchriſten, doch von den poſteln als Eine Gemeinſchaft zuſammengehalten wurden, in ſofern ie in der Uebereinſtimmung in jener innern Thatſache Theil an der- elben höhern Lebensgemeinſchaft beſaßen. Mit Unrecht hat Rothe ehauptet, daß es in der erſten apoſtoliſchen Zeit noch keine concrete irche gegeben habe, da ihr der äußerliche Einheitsverband abgegangen i; allein das, was das Band der concreten Einheit bildet, das Be- ußtſein der Gemeinſchaft in dem Erlöſer, war damals ſtark wie nie. n der Zeit, als der äußerliche Verband zur Einheit ſich bildete, wurde ie innere Einheit beeinträchtigt. Wir wiſſen, wie mächtig die Idee riſtlicher Gemeinſchaft, wie ſtark das Gefühl des chriſtlichen Gemein- eiſtes ſich offenbarte, ſo ganz verſchieden von dem Particularismus er Juden und der Iſolirung der Heiden, und wie man eben dadurch uf die Chriſten aufmerkſam wurde. Daher mußte aber auch das Weſen dieſer Gemeinſchaft gegen ſolche Richtungen aufs neue behauptet erden, welche ſie auflöſen und die alte Trennung wieder einführen ollten.

Dieß geſchah beſonders durch die Gnoſtiker; ſie würden durch en Gegenſatz zwiſchen der eſoteriſchen und exoteriſchen Religionslehre as Weſen der Kirche zerſtört und ſtatt deſſen eine Menge von theo- ophiſchen Schulen und geheimen Orden eingeführt haben, welche für ch eine prieſterliche Geheimlehre bewahrt und den Uebrigen die my-

thiſche Volksreligion überlaſſen hätten. Daher Clemens mit gutem Grunde ſagt, daß die Gnoſtiker ſich vielmehr Schulen, als Gemeinden vorzuſtehn rühmten.*) Unter den Kämpfen und Verfolgungen entwickelte ſich in den Chriſten das Bewußtſein deſto kräftiger, daß ſie einem für die Ewigkeit beſtimmten, über alles Menſchliche ſiegreichen Körper angehörten. Aber hier trat nun auch leicht die Verwechſelung ein zwiſchen der innern und der äußeren Einheit, zwiſchen dem Gefäße und dem, was darin mitgetheilt wird und was nicht nothwendig an dieſe Form gebunden iſt. Indem man in dieſen beſtimmten Formen der Kirche ſich der Gemeinſchaft bewußt ward und ſich darin ſelig fühlte, band man das Weſen und die innere Gemeinſchaft mit Chriſto an dieſe in der beſtimmten Form beſtehende äußere Gemeinſchaft. Man ſetzte demzufolge an die Stelle der Entwicklung dieſer Gemeinſchaft von innen heraus durch die Beziehung des religiöſen Bewußtſeins auf Chriſtus eine äußerliche, nothwendige Vermittlung durch dieſe äußere, ſichtbare Kirche. Je mehr der Begriff der Kirche ſich von der urſprünglichen geiſtigen Bedeutung entfernte, deſto mehr mußte das chriſtliche Element in das jüdiſche übergehn; und hierin liegt der Keim des Katholicismus. So ſchlich ſich der im Anfang überwundene jüdiſche Standpunkt in anderer Form wieder ein. Es war zu ſchwer für die Menſchheit, ſich gleich auf der geiſtigen Höhe des Chriſtenthums zu erhalten, und dieſe Vermiſchung des Jüdiſchen und Chriſtlichen mußte ſich conſequent durchbilden, damit dann die reine Entwicklung des chriſtlichen Bewußtſeins in der Reformation deſto mächtiger hervortreten konnte.

Irenäus zeigt die erſten Keime dieſer Verkehrung, Cyprian bildet ſie aus. Irenäus betrachtet die Kirche als die Bewahrerin der Glaubenslehre, welche ihr als Ueberlieferung eingepflanzt iſt. Wie ſie durch die Kirche immer lebendig erhalten wird, ſo wird dieſe durch die Glaubenslehre ſtets verjüngt. Wir bemerken ſchon, wie Irenäus dem äußerlichen Gefäße dieſes Prinzips zu viel zuſchreibt: in der Kirche iſt die Gemeinſchaft mit Chriſto durch den heiligen Geiſt zu finden, ſie hat den Weg zu Gott. Nun könnte es ſcheinen, daß er die Gemeinſchaft mit Chriſto nur von dem überlieferten Glauben der Kirche ableitete. Dieß iſt aber nicht der Fall, ſondern er läßt ſie bedingt ſein durch die Theilnahme an der äußern

*) Strom. VII, p. 755.

emeinſchaft: die können nicht an den Wirkungen des heiligen Gei-
es theilnehmen, welche ſich von der Kirche losſagen; die Mitgliedſchaft
er ſichtbaren Kirche fällt mit jener inneren geiſtigen Gemeinſchaft zu-
ammen, die äußere Vermittlung iſt nothwendig.*) Freilich denkt er
ier an Solche, welche ſich aus inneren Gründen, durch falſchen Glau-
en und unſittlichen Wandel von der Kirche ausſchließen; aber nach
iner Meinung hat es wohl immer einen inneren Grund, wenn Je-
and ſich von der großen Kirche trennt. Wo die Kirche iſt, ſagt er,
a iſt der Geiſt Gottes, und wo dieſer iſt, da iſt die Kirche und alle
nade. Die Ordnung der Begriffe iſt an dieſer Stelle wichtiger, als
s Manchem ſcheinen möchte. Kehrt man ſie um und ſtellt an die
Spitze den Glauben und die Theilnahme am heiligen Geiſt, ſo ent-
eht der Begriff der Kirche als einer von innen heraus ſich bildenden
emeinſchaft; iſt der Begriff der Kirche aber das dem Bewußtſein ſich
uerſt Darſtellende, ſo hat dieß darin ſeinen Grund, weil die Gemein-
haft mit Chriſto an dieſe beſtimmte Form gebunden und ſowohl ſie,
ls der Beſitz des heiligen Geiſtes von der Zugehörigkeit zu dieſer
irchlichen Form abhängig gemacht wird. Unter dem Leibe Chriſti
enkt er die ganze große Kirche auf der Erde. In der Kirche erblickt
r die Gemeinſchaft der Liebe, welche mehr ſei, als alle anderen Ga-
en.**) Irenäus richtet ſeine Polemik gegen egoiſtiſche, ſeparatiſtiſche
Willkür, aber ſie führte dazu, außerhalb der Kirche weder Glaube,
och Liebe anzuerkennen.

Tertullian geht in der Veräußerlichung des Begriffes der
irche einen Schritt weiter. Er führt das Prinzip durch, daß, wer
on dem Zuſammenhang mit der äußern Gemeinſchaft, welche apoſto-
iſchen Urſprungs iſt und an ihrer Spitze die sedes apostolicae hat,
ch losreiße, ſich damit auch von Chriſto losſage. Die äußere com-
unicatio mit dieſer Kirche iſt das Merkmal des echten Chriſten-
hums, und er ſetzt ſie aller Willkür der Häretiker entgegen.

Dazu kommt die Veränderung, welche im zweiten Jahrhundert
er Begriff des chriſtlichen Prieſterthums erfährt. Wenn urſprünglich
ieſes im Gegenſatz zum alten Teſtament in ſeiner Allgemeinheit,
elche in der Anerkennung Chriſti als des einigen Hoheprieſters für
lle Zeiten begründet war, aufgefaßt wurde, ſo wurde nunmehr der

*) adv. haeres. III, 24.

**) IV, 33, 8.

altteſtamentliche Geſichtspunkt auf die chriſtliche Kirche angewandt und auch in ihr ein particulares, vermittelndes Prieſterthum angenommen, eine Prieſterkaſte, welche zwiſchen Chriſto und den Gläubigen beſtand und von welcher die Entwicklung des Reiches Gottes abhängig gemacht wurde. Es iſt dieß ein bedeutendes Moment in der Veränderung der Auffaſſung von der Theokratie und für die Einmiſchung des alten in das neue Teſtament. Von großem Einfluß ward ferner die Ausbildung des Epiſkopalſyſtems. Man betrachtete die Biſchöfe als die Organe für die Mittheilung des heiligen Geiſtes, als die eigentlichen Nachfolger der Apoſtel und die Vermittlung für den Zuſammenhang mit der göttlichen Stiftung der Kirche. Hier erſcheint der Begriff der Theokratie ſchon ganz veräußerlicht und die Entwicklung des Reiches Gottes von ſolchen äußerlichen Formen abhängig gemacht. Cyprian war es, der dieſe Ideen aufnahm, fortbildete und vorzüglich das monarchiſche Episcopalſyſtem zur Herrſchaft brachte. Er kämpfte für die Aufrechthaltung der äußeren Einheit gegen die ſeparatiſtiſchen Parteien des Felicissimus und Novatian, und verfaßte aus dieſem Anlaß ſeine epochemachende Schrift: de unitate ecclesiae. Wenn man dasjenige, was er hier ſagt, auf die unſichtbare Kirche bezieht, ſo findet man viel echt chriſtliche Wahrheit gegen kirchlichen Atomismus und Iſolirung des chriſtlichen Lebens gerichtet; ein Bewußtſein davon, wie nöthig für den Chriſten die Gemeinſchaft iſt: wie der Zweig, losgeriſſen vom Baume, keine Frucht bringen kann, ſo kann auch der Chriſt ohne Gemeinſchaft mit der Kirche keine Frucht bringen; das chriſtliche Leben kann nur gedeihn im Zuſammenhange mit der Gemeinſchaft.*) Aber in Folge der Verwechſelung der Begriffe der unſichtbaren und ſichtbaren Kirche bezog er alles dieß auf die Gemeinſchaft mit dieſem beſtimmten, äußerlichen Körper. Ihm iſt die Kirche der äußerliche, von Chriſtus gegründete Organismus, deſſen Grundpfeiler die Biſchöfe ſind; ihnen iſt der heilige Geiſt durch die Ordination von den Apoſteln her mitgetheilt, und ſie ſind daher die nothwendigen Mitglieder für den Zuſammenhang der Kirche mit Chriſto. Nur durch ſie kann der heilige Geiſt mitgetheilt, und außerhalb der Kirche Niemand ſelig werden: extra ecclesiam hanc visibilem nulla salus. Es kommt gar nicht darauf an, ſagt Cyprian, was Jemand lehrt; es genügt, daß er es außerhalb der Kirche lehrt. Es kann allein menſchliche, frevelhafte Willkür ſein, die etwas an die

*) c. 5.

Stelle der göttlichen Stiftung ſetzen, einen menſchlichen Altar an der Stelle des göttlichen aufrichten will.*)

Man hätte bei dieſer Beſtimmung der Einheit ſtehen bleiben können, aber die äußerliche Auffaſſung der Einheit führte leicht dazu, auch eine äußerliche Repräſentation derſelben zu verlangen. Man meinte ſie ſchon in dem Apoſtel Petrus zu finden. Cyprian war war noch fern davon, ihm eine höhere Auctorität, als den andern Apoſteln beizulegen, aber darin, daß Chriſtus beſonders dem Petrus einmal die Gewalt, zu binden und zu löſen, übertrug, erblickt er die Hinweiſung auf die Einheit der Kirche, welche in ihm repräſentirt erſcheint. Dieß konnte nun in idealer Weiſe aufgefaßt werden, als ſei Petrus für alle Zeiten der von Chriſtus geordnete Repräſentant der kirchlichen Einheit. Irenäus hatte noch die römiſche Kirche betrachtet als gemeinſchaftliche Stiftung des Petrus und Paulus, nachher indeß bildete ſich die Vorſtellung, daß ſie im beſonderen Sinne Kirche des Petrus und die römiſchen Biſchöfe deſſen Nachfolger ſeien. Zu Cyprians Zeit hegte man dieſe Vorſtellung ſchon und übertrug demnach auf die römiſche Kirche, was von der Repräſentation des Petrus geſagt wurde. Cyprian ſpricht ſchon von ihr, als ſei ſie beſtimmt, für alle Zeiten die kirchliche Einheit zu repräſentiren. Man braucht ſich für dieſe Anſicht nicht an die Stelle de unitate eccleſiae zu halten, in welcher die Lesart zweifelhaft iſt**); ſie liegt unverkennbar der Handlungsweiſe und den Erklärungen Cyprians zu Grunde und iſt anderweitig auch ausdrücklich von ihm ausgeſprochen.***) Deſſen ungeachtet iſt er weit entfernt, der römiſchen Kirche eine höhere Auctorität über die anderen Kirchen beizulegen; denn er verband noch keinen beſtimmten Begriff mit dieſer Vorſtellung, obwohl er gern in Uebereinſtimmung mit der römiſchen Kirche handelte. Allein in den Seelen der römiſchen Biſchöfe hatte dieſe Idee ſchon zu größeren Anſprüchen geführt. Die politiſche Weltherrſchaft Roms verwandelte ſich ihnen in die Idee eines Primates der römiſchen Kirche. Das Verfahren Victors (um 190) in dem Paſſahſtreite und des Stephanus in der Differenz über die Ketzertaufe bezeugt es. Aber Cyprian, der

*) c. 17.

**) c. 4: qui ecclesiae renititur et resistit (qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit), in ecclesia se esse confidit etc.?

***) epist. 55 Baluz., 59 Goldhorn c. 19: — Petri cathedram atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.

altteſtamentliche Geſichtspunkt auf die chriſtliche Kirche angewandt und auch in ihr ein particulares, vermittelndes Prieſterthum angenommen, eine Prieſterkaſte, welche zwiſchen Chriſto und den Gläubigen beſtand und von welcher die Entwicklung des Reiches Gottes abhängig gemacht wurde. Es iſt dieß ein bedeutendes Moment in der Veränderung der Auffaſſung von der Theokratie und für die Einmiſchung des alten in das neue Teſtament. Von großem Einfluß ward ferner die Ausbildung des Epiſkopalſyſtems. Man betrachtete die Biſchöfe als die Organe für die Mittheilung des heiligen Geiſtes, als die eigentlichen Nachfolger der Apoſtel und die Vermittlung für den Zuſammenhang mit der göttlichen Stiftung der Kirche. Hier erſcheint der Begriff der Theokratie ſchon ganz veräußerlicht und die Entwicklung des Reiches Gottes von ſolchen äußerlichen Formen abhängig gemacht. Cyprian war es, der dieſe Ideen aufnahm, fortbildete und vorzüglich das monarchiſche Epiſcopalſyſtem zur Herrſchaft brachte. Er kämpfte für die Aufrechthaltung der äußeren Einheit gegen die ſeparatiſtiſchen Parteien des Felicissimus und Novatian, und verfaßte aus dieſem Anlaß ſeine epochemachende Schrift: de unitate ecclesiae. Wenn man dasjenige, was er hier ſagt, auf die unſichtbare Kirche bezieht, ſo findet man viel echt chriſtliche Wahrheit gegen kirchlichen Atomismus und Iſolirung des chriſtlichen Lebens gerichtet; ein Bewußtſein davon, wie nöthig für den Chriſten die Gemeinſchaft iſt: wie der Zweig, losgeriſſen vom Baume, keine Frucht bringen kann, ſo kann auch der Chriſt ohne Gemeinſchaft mit der Kirche keine Frucht bringen; das chriſtliche Leben kann nur gedeihn im Zuſammenhange mit der Gemeinſchaft.*) Aber in Folge der Verwechſelung der Begriffe der unſichtbaren und ſichtbaren Kirche bezog er alles dieß auf die Gemeinſchaft mit dieſem beſtimmten, äußerlichen Körper. Ihm iſt die Kirche der äußerliche, von Chriſtus gegründete Organismus, deſſen Grundpfeiler die Biſchöfe ſind; ihnen iſt der heilige Geiſt durch die Ordination von den Apoſteln her mitgetheilt, und ſie ſind daher die nothwendigen Mitglieder für den Zuſammenhang der Kirche mit Chriſto. Nur durch ſie kann der heilige Geiſt mitgetheilt, und außerhalb der Kirche Niemand ſelig werden: extra ecclesiam hanc visibilem nulla salus. Es kommt gar nicht darauf an, ſagt Cyprian, was Jemand lehrt; es genügt, daß er es außerhalb der Kirche lehrt. Es kann allein menſchliche, frevelhafte Willkür ſein, die etwas an die

*) c. 5.

Stelle der göttlichen Stiftung ſetzen, einen menſchlichen Altar an der Stelle des göttlichen aufrichten will.*)

Man hätte bei dieſer Beſtimmung der Einheit ſtehen bleiben können, aber die äußerliche Auffaſſung der Einheit führte leicht dazu, auch eine äußerliche Repräſentation derſelben zu verlangen. Man meinte ſie ſchon in dem Apoſtel Petrus zu finden. Cyprian war zwar noch fern davon, ihm eine höhere Auctorität, als den andern Apoſteln beizulegen, aber darin, daß Chriſtus beſonders dem Petrus einmal die Gewalt, zu binden und zu löſen, übertrug, erblickt er die Hinweiſung auf die Einheit der Kirche, welche in ihm repräſentirt erſcheint. Dieß konnte nun in idealer Weiſe aufgefaßt werden, als ſei Petrus für alle Zeiten der von Chriſtus geordnete Repräſentant der kirchlichen Einheit. Irenäus hatte noch die römiſche Kirche betrachtet als gemeinſchaftliche Stiftung des Petrus und Paulus, nachher indeß bildete ſich die Vorſtellung, daß ſie im beſonderen Sinne Kirche des Petrus und die römiſchen Biſchöfe deſſen Nachfolger ſeien. Zu Cyprians Zeit hegte man dieſe Vorſtellung ſchon und übertrug demnach auf die römiſche Kirche, was von der Repräſentation des Petrus geſagt wurde. Cyprian ſpricht ſchon von ihr, als ſei ſie beſtimmt, für alle Zeiten die kirchliche Einheit zu repräſentiren. Man braucht ſich für dieſe Anſicht nicht an die Stelle de unitate ecclesiae zu halten, in welcher die Lesart zweifelhaft iſt**); ſie liegt unverkennbar der Handlungsweiſe und den Erklärungen Cyprians zu Grunde und iſt anderweitig auch ausdrücklich von ihm ausgeſprochen.***) Deſſen ungeachtet iſt er weit entfernt, der römiſchen Kirche eine höhere Auctorität über die anderen Kirchen beizulegen; denn er verband noch keinen beſtimmten Begriff mit dieſer Vorſtellung, obwohl er gern in Uebereinſtimmung mit der römiſchen Kirche handelte. Allein in den Seelen der römiſchen Biſchöfe hatte dieſe Idee ſchon zu größeren Anſprüchen geführt. Die politiſche Weltherrſchaft Roms verwandelte ſich ihnen in die Idee eines Primates der römiſchen Kirche. Das Verfahren Victors (um 190) in dem Paſſahſtreite und des Stephanus in der Differenz über die Ketzertaufe bezeugt es. Aber Cyprian, der

*) c. 17.

**) c. 4: qui ecclesiae renititur et resistit (qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit), in ecclesia se esse confidit etc.?

***) epist. 55 Baluz., 59 Goldhorn c. 19: — Petri cathedram atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.

von der Anmaßung des Stephanus ſelbſt betroffen war, beugte ſich ihr nicht, ſondern erklärte, daß Niemand ſich zum Richter über die Biſchöfe machen dürfe, jeder vielmehr unabhängig nach ſeinem Gewiſſen zu handeln habe. Er hält alſo die collegiale Stellung der Biſchöfe feſt.*) — Wir ſehn mithin, wie aus dem veräußerlichten Begriff der Kirche die Idee einer nothwendigen äußerlichen Einheit, daraus die nothwendige Repräſentation und die Uebertragung derſelben auf die römiſche Kirche hervorgeht. Dieß iſt der Keim des römiſchen Papismus. Iſt einmal der Geiſt des Evangeliums aufgegeben und der Keim eines Irrthums aufgenommen, ſo ſind alle Folgerungen für die weiteren, wichtigſten Irrthümer gegeben.

Es fehlte nicht ganz an Reactionen gegen dieſe Veräußerlichung. Eine ſolche ging von der alexandriniſchen Gnoſis aus, deren innerlichere und geiſtigere Auffaſſung der Lehre, verbunden mit der Befähigung, die Begriffe wiſſenſchaftlicher zu ſondern, zur Oppoſition dagegen und zu einem geiſtigern Begriff der Kirche geführt ward. Clemens nennt die Kirche die Gemeinſchaft der Menſchen, die von dem göttlichen Logos geleitet ſind, eine unbeſiegbare Stadt auf Erden, die keiner Gewalt unterliegen könne, wo der Wille Gottes geſchieht, wie im Himmel.**) Die irdiſche Gemeinde iſt ein Bild der himmliſchen.***) Die Kirche iſt der wahre Tempel Gottes, vermöge der Erkenntniß zu ſeiner Ehre geſtiftet. Sie iſt, ſagt er, durch den Willen Gottes zu einem Tempel erbaut; denn ich nenne jetzt nicht Kirche die Stelle, ſondern die Gemeinde der Auserwählten.†) Freilich ſchloß ſich dieſer geiſtigen Auffaſſung eine aus dem alexandriniſchen Ariſtokratismus hervorgehende Trübung an, indem dieſe Kirche vorzugsweiſe in die γνωστικοί geſetzt wurde. Alſo vom Standpunkt der katholiſchen Kirche wurde zum Nachtheil des Chriſtenthums durch die Idee einer jüdiſchen Prieſterkaſte, hier hingegen von dem intellektualiſtiſchen Standpunkt ein falſcher Ariſtokratismus geltend gemacht.

Der Gegenſatz gegen den erſten Irrthum tritt noch ſchärfer bei Origenes hervor, welchen die hierarchiſchen Anmaßungen des Biſchofs

*) epist. 72 c. 4: Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum, unusquisque praepositus rationem actus sui domino redditurus.

**) Strom. IV, p. 543.

***) p. 500.

†) Strom. VII, p. 715.

)emetrius von Alexandria dazu veranlaßten. Er bestreitet diejeni-
en, welche aus den Worten Christi an Petrus Matth. c. 16, daß er
uf ihn seine Kirche gründen wolle, die bischöfliche Gewalt ableiteten.
)iese Worte, sagt er, bezogen sich nicht auf ihn persönlich, oder auf
ne ihm besonders ertheilte Würde, sondern auf Petrus nur in sofern
: im Namen aller Gläubigen dieß gesprochen habe. Es gehe also
uf alle die, welche Christum als Sohn Gottes erkennen; auf alle
ahre Christen, welche in Lehre und Wandel so sind, daß sie zur Se-
gkeit gelangen, ist die wahre Kirche gegründet. Alle diese Nachfolger
hristi sind dadurch *Πέτροι*, Felsenmänner, wie sie als Glieder Christi
Χριστιανοί heißen. Das Reich Gottes besteht in solchen wahren
üngern, es ist nicht hier oder dort; dieß ist die Kirche, gegen welche
ie Pforten der Hölle nichts vermögen.*) Hier liegt das Verständniß
es Begriffes der Kirche zu Grunde als einer Gemeinschaft, die sich
icht von außen fortpflanzt, sondern von innen bildet.

Cyprian selbst hatte mit einer Reaction des einfachen christli-
en Bewußtseins gegen seinen Begriff von der Kirche zu kämpfen.
)ie ging von Solchen aus, welche sich dieser äußern Einheit der Kirche
icht unterwerfen wollten, indem sie sich auf das Wort Christi Matth.
. 18, 20 beriefen: wo Zwei oder Drei in meinem Namen versammelt
nd, werde ich in ihrer Mitte sein. Es ist vorausgesetzt der protestan-
sche Begriff der Kirche, aber Cyprian läßt dieß nicht gelten, sondern
hauptet, daß die Worte aus dem Zusammenhang gerissen und miß-
erstanden seien. Die könnten nicht übereinstimmen, welche nicht mit
em Körper der Kirche in Uebereinstimmung seien. Sie müßten mit
em Leibe Christi, mit der Kirche zusammenhangen; nur von Solchen
de Christus.**)

Der Montanismus bekämpfte von der einen Seite die Form
er Veräußerlichung der katholischen Kirche, in sofern sie alles von
er Succession der Bischöfe abhängig machte; er dagegen stellte etwas
nnerliches an die Spitze, die Wirkung des heiligen Geistes in der
euen Ausgießung in den Propheten, wodurch die wahre Entwicklung
er Kirche bedingt sei. Daher sagt Tertullian:***) die Worte Christi

*) in Matth. XII, § 10. 11; über das Gebet des Herrn § 28.

**) de unit. eccles. c. 12.

***) de pudicit. 21: Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus

an Petrus Matth. c. 16, 18. 19 beziehen ſich nicht auf Petrus allein und ſeine perſönliche Würde, ſondern auf Petrus, ſofern er von dem heiligen Geiſt erleuchtet und geläutert war. Sie gelten ihm als Repräſentanten der Erleuchteten und ſomit Allen, die gleich ihm durch den heiligen Geiſt erleuchtet werden. Die Kirche im eigentlichen und höchſten Sinne iſt der heilige Geiſt ſelbſt; nach ihm werden die durch den Geiſt beſeelten und geheiligten Menſchen ſo genannt. Daher ſetzt Tertullian der ecclesia als numerus episcoporum entgegen die ecclesia als spiritus per spiritalem hominem. Hienach möchte es ſcheinen, daß der Montanismus die geiſtige, innere Thatſache als das Urſprüngliche ſetzte und ſomit dem Katholicismus ein proteſtantiſches Element entgegenſtellte; er ſcheint ſagen zu können: ubi spiritus, ibi ecclesia. Aber die Uebereinſtimmung mit dem Proteſtantismus beſteht nur in der Oppoſition, nicht in dem eigenen Prinzip. Es iſt hier nicht die Rede von einer ſolchen Wirkung des heiligen Geiſtes, wie ſie in einem Jeden durch den Glauben an den Erlöſer vermittelt iſt, ſondern von der außerordentlichen Wirkſamkeit des Geiſtes durch die neue Prophetie; die von ihr Erfüllten ſind die wahrhaften spiritales, was denn auch auf diejenigen übertragen wird, welche die neue Prophetie anerkennen. Der Montanismus geht von demſelben Begriff der katholiſchen Kirche aus, indem auch er ſie ableitet von den sedes apostolicae; er hebt nur den Gegenſatz zwiſchen der wahren und falſchen Kirche hervor. Es findet ſich alſo auch in ihm das Element der Veräußerlichung und die Verwechſelung des chriſtlichen und jüdiſchen Standpunktes, nur in anderer Weiſe. Vom katholiſchen Standpunkt beruht alles auf der Fortpflanzung der Biſchöfe; hier wird die Entwicklung der Kirche geleitet durch ein neues Prophetenthum; dort wird die altteſtamentliche Idee des Prieſterthums, hier die des Prophetenthums hervorgehoben. — Wichtig iſt eine Beſtimmung, welche von dem Montanismus auf die katholiſche Kirche überging. Wir haben ſchon bei der Lehre von der Tradition darauf hingewieſen, wie der Montanismus ſich dem ſtarr Traditionellen entgegenſtellte. Die katholiſche Kirche nahm ſeine Anſicht auf, wozu

sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium, Dei ipsius, non sacerdotis.

man bei Cyprian die Vermittlung bemerkt. Wenn daher früher das Katholische nur in das Conservative gesetzt wurde, so kam jetzt ein progressives Element hinzu: die fortschreitende Entwicklung der Kirche, geleitet durch den heiligen Geist, nur mit dem Unterschiede, daß der Montanismus dieß von der neuen, außerordentlichen Offenbarung, der katholische Standpunkt es aus dem innern Entwicklungsgange des Christenthums ableitete, aus der organischen Fortwirkung des heiligen Geistes in der Kirche. Was dort durch die neue Prophetie, das sollte hier vermittelt werden durch den sich gleich bleibenden Organismus, durch die Bischöfe. Daraus mußte der Satz hervorgehn, daß die Versammlung der Bischöfe das Organ sei für diese Wirkung des Geistes. Schon im dritten Jahrhundert betrachtete man die Provinzialsynoden als Träger der Erleuchtung. Zu einer allgemeinen Uebereinstimmung konnte es indeß in dieser Zeit nur durch die Verhandlungen der Provinzialsynoden unter einander kommen. Ein allgemeines Organ dieser Art wurde erst in der folgenden Periode möglich.

Eine Reaction des Separatismus gegen den katholischen Kirchenbegriff ging von dem Novatianismus aus. Dieser Opposition gegen die katholische Form der Veräußerlichung lag gleichfalls das Prinzip der Veräußerlichung zu Grunde. Novatian behauptete, daß die Kirche, um ihre Reinheit und Heiligkeit zu bewahren, alle unwürdigen Mitglieder, nämlich alle, welche den Taufbund durch Todsünden verletzt hätten, von sich ausstoßen müsse und sie nie wieder aufnehmen dürfe; sonst würde sie selbst verunreinigt und verliere damit den Charakter der Katholicität und alle ihr von Christo verliehenen Gerechtsame. Betrachten wir das Verhältniß beider Richtungen zu einander, so gehn beide von der Verwechselung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche aus, indem sie die Prädicate welche der Kirche als göttlicher Stiftung zukommen, auf eine bestimmte, sichtbare Kirche, außer welcher kein Heil sei, beziehn. Sie behaupten, daß diese sichtbare Kirche als solche die reine und außerhalb ihrer dieß Prädicat nicht zu finden sei. Beide stellen den Begriff der Kirche voran, aber die Begriffe der Prädicate stehn bei beiden in umgekehrtem Verhältniß. Auf dem katholischen Standpunkte wird der der Katholicität vorangestellt und behauptet, die durch die Succession der Bischöfe abgeleitete Kirche sei die katholische; der Katholicität ist der Begriff der Reinheit und Heiligkeit subordinirt; die katholische Kirche bleibt die reine, kann durch nichts verunreinigt werden. Novatian hingegen stellt an die Spitze den

Begriff der Kirche als einer reinen und heiligen, und ſubordinirt das Katholiſche; nur die reine und heilige Kirche iſt die katholiſche. Die Polemik gegen dieſe Partei hätte veranlaſſen können, die verſchiedenen Begriffe der Kirche genauer zu unterſcheiden; man würde ſie gründlicher bekämpft haben, wenn man die Prädicate der Reinheit und Heiligkeit auf die unſichtbare Kirche bezogen hätte, aber von dieſer Unterſcheidung war man fern. Cyprian ſetzte den Novatianern die verſchiedenen Zuſtände der Kirche in dieſem und in jenem Leben entgegen: hier Würdige und Unwürdige gemiſcht, dort ſie von einander geſondert; jene Sichtung, wirft er ihnen vor, die in der Zukunft erſt geſchehen ſolle, wollen ſie willkürlich ſchon jetzt vollziehn.

f. Die Lehre von den Sacramenten.

Die Lehre von den Sacramenten hat mit der von der Kirche das Analoge, daß hier zweierlei zuſammenkommt: etwas innerlich zu Erfaſſendes, eine göttliche Sache, und ein äußerliches Zeichen. Denn ebenſo mußten wir bei der Kirche das Weſen der innern Gemeinſchaft und die Darſtellung der Kirche in einer beſtimmten Form unterſcheiden. Wir werden alſo auf zweierlei zu achten haben: auf die Art, wie das Bewußtſein von dem Weſen der innerlichen Sache entwickelt wurde, und das Verhältniß des Innerlichen zu dem Aeußerlichen. Das Bewußtſein vom Weſen der Sache konnte ein reines ſein und doch eine Veräußerlichung ſtattfinden, wie wir es bei Irenäus Auffaſſung von der Kirche wahrnahmen. Aehnliches werden wir bei der Lehre von den Sacramenten erwarten müſſen, da hiebei wohl ähnliche Geiſtesrichtungen wirkſam zu denken ſind, wie bei der Lehre von der Kirche. In Bezug auf die Veräußerlichung in dieſem Punkte ſind zwei Formen zu unterſcheiden: 1) indem entweder das Aeußerliche feſtgehalten und das Innere ganz vergeſſen, oder beides mit einander vermiſcht wird, eine abergläubiſche Verwechſelung des Innern und Aeußern, wie ſie leicht dem lebendigen religiöſen Gefühl ſich anſchließt. 2) Dieſer Veräußerlichung ſteht gegenüber eine einſeitige Verinnerlichung, eine falſch ſpiritualiſtiſche und idealiſtiſche Richtung. Dort legt man dem äußerlichen Zeichen zu viel bei, weil man, erfüllt von dem Göttlichen im Sacrament, unfähig iſt, Inneres und Aeußeres zu unterſcheiden; man giebt dem Zeichen eine magiſche Wirkung. Hier reißt man auseinander, was zuſammen gehört; jener Mangel findet ſich auf dem katholiſchen Standpunkte, dieſer beſonders bei dem Gnoſticismus.

1. Die Lehre von der Taufe.

G. J. Vossius, de baptismo disputt. 20. Opp. Amst. 1701. f. t. VI. C. St. Matthies, baptismat. expositio biblica histor. dogmatica. Berol. 1831. J. W. F. Höfling, das Sacram. der Taufe nebſt andern damit zuſammenhängend. Acten der Initiation. Erlg. 1846. 2 Th. W. Wall, histor. of Infant-Baptism. Lond. 1707. lat. vert. J. L. Schlosser, 1748. 1753. 2 t. J. G. Walch, historia paedobaptismi 4. prior saeculor. Jen. 1739. 4.

Da die Taufe die Einweihung in die chriſtliche Gemeinſchaft bildet, ſo übertrug man auf dieſelbe alles, was dieſer angehört, Negatives und Poſitives, Befreiung von der Herrſchaft des Böſen und Wiedergeburt zu einem neuen, göttlichen Leben, Eintritt in die Gemeinſchaft mit Chriſto und Mittheilung des heiligen Geiſtes. Man unterſchied das Empfangen des Göttlichen und die Bedingungen dazu, den Glauben, das Ausſprechen der Verpflichtung zum göttlichen Leben, Heraustreten aus dem ſündigen Leben und Eintreten in die militia Christi. Aber frühe ſchon knüpfte man die Wiedergeburt zu ſehr an das äußere Zeichen. Das liegt ſchon in dem Mythus im Hirten des Hermas, daß die Apoſtel in die Unterwelt hinabgeſtiegen ſeien, um den Frommen des alten Teſtamentes die Taufe zu ertheilen.*)

Den Gnoſtikern mußte die Taufe ſehr wichtig ſein, nach der Bedeutung zu urtheilen, welche ſie der Taufe Chriſti beilegten. Die Taufe diente für die Pneumatiker dazu, um durch den mitgetheilten Geiſt zum Bewußtſein ihrer Natur und zu der höheren Lebensentwicklung zu gelangen, in welcher ſie frei waren von der Macht des Demiurg. In Baſilides Syſtem jedoch war kein Raum für Sündenvergebung bei der Taufe, da er für jede Schuld ohne Erlaß eine Strafe ſetzte. Die Gnoſtiker hatten, was ihrer idealiſtiſchen Richtung nicht widerſpricht, häufig Neigung zu ſinnlichem Gepränge, wie man an den Markoſianern ſieht. Sie begingen das Aeußerliche der Taufe mit vielem Pomp. Nur wenige unter den Gnoſtikern wurden durch den Gegenſatz gegen das Sinnliche dazu vermocht, die äußerliche Taufe wie andere Aeußerlichkeiten des Kultus zu verwerfen als Herabwürdigung der göttlichen Dinge. Von ſolchen berichtet Theodoret. Tertullian redet von einer Partei der Cajaner, welche die äußerliche Taufe verwarf. Man hat dabei an die gnoſtiſchen Kainiten gedacht, aber wir finden nach ſeinen Andeutungen bei ihnen vielmehr manches Antignoſtiſche und am wenigſten das Wilde und Schwär-

*) III, 9, 16.

meriſche der Kainiten. Sie machten im Gegentheil den Glauben zur Hauptſache und erklärten ſich deshalb gegen das Aeußerliche der Taufe. Wir haben in ihnen vielleicht eine durch die Ueberſchätzung des Aeußerlichen hervorgerufene einſeitige Verinnerlichung zu erkennen. Sie führten als Gründe an: Chriſtus habe ſelbſt geſagt, der Glaube ſei die Hauptſache; die Apoſtel ſeien nicht getauft; Abraham ſei durch den Glauben gerecht geworden. Dieß würden Gnoſtiker nicht geſagt haben.

Urſprünglich wurde die Taufe bei den Erwachſenen angewandt; dagegen zeugt nicht, daß die Kindertaufe ſpäterhin allgemein verbreitet war; denn ſelbſt nachdem die Kindertaufe für apoſtoliſche Einſetzung ausgegeben war, geſchah doch die Einführung derſelben in die kirchliche Praxis nur langſam. Wäre ſie von apoſtoliſcher Auctorität abzuleiten, ſo würde nicht zu erklären ſein, daß ſie erſt ſo ſpäte Billigung und noch im dritten Jahrhundert bei einem großen Kirchenlehrer Widerſtand erfuhr. Gegen die apoſtoliſche Einſetzung derſelben ſpricht auch I Cor. 7, 14, wo Paulus darthun will, daß eine Chriſtin die Ehe mit einem Heiden nicht zu fürchten brauche, ſondern vielmehr werde der Ungläubige mitgeheiligt durch die gläubige Frau. Als Beweis dafür fügt er hinzu: denn ſonſt würden die Kinder der Chriſten unrein ſein, nun aber werden ſie ἅγια genannt. Alſo als Kinder chriſtlicher Eltern wegen der Wirkung chriſtlicher Gemeinſchaft werden ſie ſo genannt. Wäre damals Kindertaufe geübt, ſo hätte dieß Argument keine Kraft gehabt; denn ſie wären ja dann ἅγια geweſen durch die chriſtliche Taufe. Die Kindertaufe kann alſo nicht für apoſtoliſche Einſetzung gelten. Aber allerdings liegt in jener Stelle der ideale Grund der Kindertaufe, ſofern nämlich das chriſtliche Leben ſich gleich in das Kind hineinbilden ſoll, welches hineingeboren wird in eine ſchon vorhandene chriſtliche Familie und Kirche. — Die Vermiſchung des Innerlichen und Aeußerlichen bei der Taufe läßt ſich erkennen in der engen Verſchmelzung der Wiedergeburt und äußerlichen Taufe. Sie findet ſich ſchon bei Irenäus. Dieſer ſetzt die Wiedergeburt durch die Taufe entgegen dem aus der erſten Sünde herrührenden Verderben.*) Durch den heiligen Geiſt bei der Taufe empfangen wir die Gemeinſchaft mit Chriſto als Grund eines göttlichen Lebens, die ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν. Der Chriſt kann nicht zur Einheit mit Chriſto kommen ohne den heiligen Geiſt, wie das trockne Holz

*) adv. haer. V, 15, 3.

keine Frucht bringen kann ohne den Regen von oben. Was nun der heilige Geiſt auf die Seele wirkt, das wirkt das Waſſer auf den Leib.*) Er ſetzt alſo eine geiſtig-leibliche Einwirkung, wodurch der Seele und dem Leibe ein göttliches Lebensprinzip eingeflößt wird. Er betrachtet das Waſſer als das Vermittelnde, als reinigend ſchon für die künftige Auferſtehung. Bei Irenäus finden wir die erſte Spur der Kindertaufe. Er ſagt:**) Chriſtus iſt gekommen, um jedes Alter der durch ihn Wiedergeborenen zu erlöſen; den infantibus iſt er ein infans geworden, indem er auch dieß Alter heiligt, den parvulis ein Vorbild chriſtlicher Tugend und Gehorſams werdend. Wenn unter dem renasci in Deum hier die Taufe zu verſtehen iſt, ſo liegt darin ein Beweis der Kindertaufe. Es werden die infantes und parvuli unterſchieden; letztere haben ſchon entwickeltes Bewußtſein, daher er ihnen Vorbild der Frömmigkeit wird, während er den infantes bloß die objective Heiligung giebt. Darunter ſind alſo die ganz kleinen Kinder zu verſtehn. Jedenfalls liegt hierin die Idee ausgeſprochen, woraus die Kindertaufe ſich bilden mußte, daß nämlich die menſchliche Natur von ihrer erſten Entwicklung an durch Chriſtus geheiligt worden ſei. Im Geiſte der Taufe und in der Idee der Wiedergeburt hat ſie guten Grund; aber auch die Veräußerlichung der Auffaſſung begünſtigte ſie, und es iſt zu verwundern, daß dieſe nicht früher ihre Einführung veranlaßt hat.

Tertullian unterſcheidet in der Taufe zwei Momente, erſtens das negative, welches in Vergebung der Schuld und Strafe beſteht; ſie wird empfangen durch den Glauben vermöge der Anrufung der Dreieinigkeit; zweitens das poſitive, die Ertheilung des heiligen Geiſtes, wodurch Gott mit den Menſchen wieder in Verbindung tritt, und was ſich beſonders an die Handauflegung des Biſchofs knüpft. So verbindet er Taufe und Wiedergeburt, wodurch die Seele befreit wird von der Decke des Böſen.***) Nun erſt gelangt die menſchliche Na-

*) adv. haer. III, 17, 2.

**) II, 22, 4: Omnes venit per semet ipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus sanctificans infantes, in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem.

***) de anima 41: proinde quum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae squaleo, totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale

tur zu ihrer freien Wirkſamkeit; die Seele erblickt ihr ganzes Licht, denn mit der Seele verbundenen heiligen Geiſte folgt der Leib und dient nicht mehr der Seele, ſondern ihm zum Organ. Indem er gegen die Cajaner polemiſirt, geräth er in das Aeußerliche und hebt die heiligende Kraft hervor, die dem Waſſer mitgetheilt ſei. Doch bleibt ihm wichtig, die geiſtigen Bedingungen für die rechte Wirkſamkeit der Taufe einzuſchärfen: Glaube, Hingabe des Lebens an Chriſtus, Bekenntniß. Daher ſtreitet er gegen die heidniſch-jüdiſche Auffaſſung, als ob die Taufe eine magiſche Sündentilgung gewähre. Ohne thätige Reue, ſagt er, ſei auf Vergebung nicht zu hoffen. Wer dieß meine, thue, als wolle er eine Waare haben ohne den Preis.*) Hier ſpricht er gegen Solche, welche die Taufe aufſchoben für den Nothfall; er ſpricht aber auch gegen die, welche ſie übereilten, wie er meinte, das iſt, die unmündigen Kinder taufen ließen. Nach ſeinen Aeußerungen über die magiſche Kraft des Waſſers hätte man erwarten können, daß er die Kindertaufe billige; ſein Widerſpruch zeugt um ſo mehr gegen den apoſtoliſchen Urſprung derſelben und geht aus von dem großen Gewicht, welches er auf die geiſtigen Bedingungen legte. Er ſagt:**) die Kinder ſollen erſt Chriſtum kennen lernen, ehe ſie ihm einverleibt werden; warum eilt das unſchuldige Alter zur Vergebung der Sünden? wie kann man dem Alter, dem man das Irdiſche nicht anvertraut, das Himmliſche anvertrauen wollen? Er gedenkt des Einwandes, daß Chriſtus geſagt habe: laſſet die Kindlein zu mir kommen; darin will er nur finden, daß die Kinder durch Unterricht und Lehre zu Chriſto gewieſen werden; die Taufe ſoll ihnen erſt dann ertheilt werden, wann ſie Chriſtum kennen. Man könne ja Niemandem ein Gut anvertrauen, wenn er es nicht kenne. Auch um der sponsores für die Taufe willen ſeien die Kinder nicht zu taufen, da der Ausgang ungewiß ſei und jene leicht mehr verſprechen, als ſie halten könnten. Er fragt auch: wie aber, wenn nun Jemand vor der Taufe ſtirbt? In dieſem Falle, antwortet er, iſt der Glaube des Heils gewiß. Zwar haben Manche behauptet, Tertullian rede nicht gegen die Kindertaufe überhaupt, ſondern meine nur, daß man ſie in der Regel nicht anwenden ſolle, womit denn der Gebrauch im Nothfalle

mancipium, et iam non animae famula, sed spiritus. O beatum connubium, si non admiserit adulterium.

*) de poenit. 6.

**) de bapt. 18.

nicht ausgeſchloſſen wäre; aber dieß ſagt eben Tertullian nicht, ſondern die angeführten Worte nöthigen zu dem Schluß, daß er ein unbedingter Gegner der Kindertaufe war. So erkennen wir demnach bei Tertullian ſowohl die Richtung des fortſchreitenden chriſtlichen Geiſtes, welche auf Einführung der Kindertaufe drang, als auch die ihr entgegenſtehende. In der Theorie erhielt die erſte bald darauf in der occidentaliſchen Kirche den Sieg; die magiſche Betrachtung von der Taufe, die Lehre von der Erbſünde bewirkten ihre Anerkennung in den nordafrikaniſchen Kirchen, und man hielt ſie fortan für apoſtoliſche Stiftung. Dieß bezeugt ſchon Cyprian in ſeinem Brief an den Fidus*), welcher um ſo mehr Gewicht hat, da er von einer Synode von ſechsundſechzig Biſchöfen beſtätigt iſt. Er ſetzt die Kindertaufe als nothwendig voraus, weil keinem Menſchen die Barmherzigkeit und Gnade Gottes verſagt werden ſolle. Wenn die ſchwerſten Sünder durch den Glauben Vergebung erhalten, um wie vielmehr diejenigen, welche nur die Erbſünde und noch nicht eigne Sünden hätten. Hierin liegt alſo ſchon die Anſicht, daß die nichtgetauften Kinder verdammt werden. Er ſetzt die Taufe in Analogie zur Beſchneidung und will ſie acht Tage nach der Geburt vollzogen wiſſen. An einer andern Stelle**) leitet er die Nothwendigkeit der Taufe aus den Worten Chriſti Joh. 3, 5. 6 ab.

Die orientaliſchen Kirchenlehrer. Juſtinus bezeichnet die Taufe als ein λουτρὸν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ***) wegen der damit verbundenen Sinnesänderung und Gotteserkenntniß, und ſetzt ſie in ſofern den jüdiſchen Luſtrationen entgegen. Er ſagt darüber†): da der Menſch zuerſt nach dem Naturgeſetz auf die Welt gekommen und in ſchlechten Sitten aufgewachſen iſt, ſo wird er, damit er nicht Kind der Nothwendigkeit und Unwiſſenheit bleibe, ſondern zu ſittlichem Bewußtſein und Vergebung der Sünden gelange, wenn er nach der Wiedergeburt verlangt, im Namen des Vaters, des Sohnes und heiligen Geiſtes getauft. Es wird aber dieſes Bad φωτισμός genannt, weil es den Sinn der Chriſten erleuchtet.

Clemens nennt die Taufe χάρισμα, λουτρόν als Reinigung von der Sünde, φώτισμα τέλειον. Er ſetzt die in der Taufe er-

*) epist. 64 Goldhorn, 59 Baluz.

**) testim. lib. III, 25.

***) dial. c. Tryph. c. 14.

†) Ap. I, § 61.

langte Gotteserkenntniß der Unwiſſenheit und deren Wirkungen entgegen.*) Das *βάπτισμα λογικόν* bewirkt die Erlöſung. Ungeachtet dieſer Bezeichnung des geiſtigen Weſens der Taufe ſondert er doch die äußere Taufe nicht klar von der Wiedergeburt; daher er auch den Mythus aus dem Hirten des Hermas aufnimmt von dem Herabſteigen der Apoſtel in den Hades.**)

Origenes unterſcheidet wie Tertullian bei der Taufe das negative Moment d. i. die Taufe der Buße, und das poſitive, die Taufe des Feuers, die Mittheilung des göttlichen Lebens, in welches die Buße durch den heiligen Geiſt verklärt wird. Es iſt das Vorbild der allgemeinen Wiedergeburt; in der Taufe beginnt im Räthſel, was dann vollendet wird. Die höchſte Beſtimmung derſelben iſt***), die fortdauernde reinigende Kraft des göttlichen Logos ſymboliſch darzuſtellen, die Läuterung der gefallenen Weſen. Doch iſt mit der äußerlichen Taufe eine beſondere heiligende Einwirkung verbunden, die von der Anrufung der Trinität abgeleitet wird. Indeß iſt ihm wichtig, alles nur im Zuſammenhang mit der Geſinnung zu betrachten: das wahrhaft Heilbringende iſt die Hingabe an Gott, und ohne Buße gereicht die Taufe zu größerer Verdammniß; weil Viele nicht mit der rechten Geſinnung zur Taufe gekommen ſind, ſo ſind ſie noch nicht wiedergeboren, und die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes giebt ſich an ihnen nicht zu erkennen. Er ſtellt die Wirkung der Taufe gegenüber dem *μυστήριον τῆς γεννήσεως*, ſofern Jeder als gefallener Geiſt die Sünde mit auf die Welt bringt.†) Hier konnte auch die Rechtfertigung der Kindertaufe ihre Anſchließung finden; wir haben einige Aeußerungen von ihm darüber††), freilich nur in der Ueberſetzung, und

---

*) *Παιδαγ.* I, 95.

**) Strom. II, p. 379.

***) in Joann. T. VI, § 17: *Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ὥσπερ αἱ κατὰ τὰς γεγενημένας ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος θεραπείας τεράστιοι δυνάμεις, σύμβολα τυγχάνουσαι τῶν ἀεὶ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἀπαλλαττομένων πάσης νόσου καὶ μαλακίας, οὐδὲν ἧττον καὶ σωματικῶς γενόμεναι ὤνησαν, εἰς πίστιν προσκαλεσάμεναι τοὺς εὐεργετηθέντας· οὕτως καὶ τὸ διὰ τοῦ ὕδατος λουτρόν, σύμβολον τυγχάνον καθαρσίου ψυχῆς πάντα ῥύπον ἀπὸ κακίας ἀποπλυνομένης, οὐδὲν ἧττον καὶ κατ' αὐτὸ τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προσκυνητῆς τριάδος ἐπικλήσεών ἐστιν ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή· „διαιρέσεις γὰρ χαρισμάτων εἰσίν.“*

†) in Matth. XV, § 23.

††) in Roman. l. V, in Lucam hom. XIV.

dieſe könnte nach ſpäterer Orthodoxie gemodelt ſein. Indeß da wir ſie nicht nur durch Rufin, ſondern auch durch Hieronymus haben, ſo wird die Auctorität um ſo zuverläſſiger. Er leitet die Kindertaufe von den Apoſteln her.

Auch Mani konnte ſich unter den Perſern auf die Kindertaufe als etwas Gewöhnliches berufen.*) Sie gilt alſo im dritten Jahrhundert in der nordafrikaniſchen, alexandriniſchen und ſyriſch-perſiſchen Kirche für apoſtoliſche Einſetzung. Aber doch ſehn wir, daß ſie bis ins fünfte Jahrhundert nicht herrſchende Praxis war.

Ueber die Frage, was zur Gültigkeit des Taufaktes gehöre, kam es ſchon im zweiten Jahrhundert zu Differenzen; um die Mitte des dritten aber entſpann ſich darüber ein Streit der römiſchen Kirche gegen die nordafrikaniſche und kleinaſiatiſche. Vom Standpunkte der letztern behauptete Cyprian, eine kirchliche Handlung könne nur gültig ſein, wenn ſie innerhalb der katholiſchen Kirche vollzogen würde; daher ſei eine in einer häretiſchen Gemeinde empfangene Taufe ungültig; es müſſen demnach die aus den häretiſchen Sekten zur katholiſchen Kirche Uebertretenden getauft werden.**) Hingegen der römiſche Biſchof Stephanus war mit ſeiner Partei der Anſicht, daß es auf die ſubjective Beſchaffenheit des Taufenden nicht ankomme, ſondern auf das Objective des Taufaktes. Daher habe jede Taufe, wenn ſie nur in der rechten Weiſe mit Anrufung der Trinität oder auch nur im Namen Chriſti vollzogen ſei, darin ihre objective Gültigkeit. Auch im pastor Hermae***) findet ſich die Formel: baptizari in nomine Domini; dieß iſt wohl eine Hinweiſung darauf, daß die Taufformel im Namen Chriſti urſprünglicher im Gebrauche war und erſt ſpäter die andere in Gebrauch kam, in welcher die beiden auch in jener enthaltenen Begriffe entwickelt waren. Stephanus nannte ſeine Gegner rebaptistae, welchen Namen jene aber nicht gelten laſſen wollten, weil ſie die Taufe der Häretiker gar nicht als Taufe anerkannten.

Bei der Taufe haben wir den Keim des Sacramentes der Firmelung zu erwähnen. Die Handauflegung des Biſchofs war urſprünglich Symbol der Mittheilung des heiligen Geiſtes; nun fanden ſich Veranlaſſungen, dieſen urſprünglich mit der Taufe verbundenen

*) August. c. Julian. III, 187.

**) vgl. die Briefe Cyprians 69 ff. (Goldh.), des Firmilian von Cäſarea in Cappad. 75 unter den Briefen Cyprians. Euſebius K.-G. 7, 2—9.

***) I, 3, § 7.

Akt davon zu trennen. Wenn nämlich Häretiker in die Kirche aufgenommen werden wollten, so wurde ihnen, wenn sie nicht wiedergetauft wurden, nur vom Bischof die Hand aufgelegt zur Mittheilung des Geistes. Weiter kam hinzu, daß man den Bischof als eigentlichen Nachfolger der Apostel durch diesen Akt vor den Presbytern auszeichnen wollte; man eignete ihm daher das Vermögen zu, durch die Handauflegung den Geist mitzutheilen. So entstand die Lehre von diesem Akt als dem Siegel der Mittheilung des heiligen Geistes (signaculum, σφραγίς). Der Bischof Cornelius von Rom sagt von Novatian, welcher in der Krankheit die Taufe und nachher nicht jene Confirmation empfangen hatte: wie kann er den heiligen Geist empfangen haben, da er die σφραγίς nicht von dem Bischof bekommen hat?*) So weit ging damals schon die römische Beschränktheit und Anmaßung.

2. Die Lehre vom Abendmahl.

A. Ebrard, das Dogma v. Abendmahl u. s. Geschichte. 1845. 2. F. A. Kahnis, d. Lehre v. Abendmahl. 1851. J. Döllinger, d. Lehre v. d. Eucharistie in den 3 ersten Jahrh. 1826. J. W. F. Höfling, d. Lehre d. ältesten Kirche v. Opfer im Leben u. Kultus der Christen. 1851.

Die Untersuchung dieses Gegenstandes war seit der Reformation von vielen Streitigkeiten bewegt und getrübt; in der neuern Zeit hat sich das Parteiinteresse dabei von neuem geltend gemacht. Wir haben unsrerseits keine Ursache zu einer solchen Befangenheit, können daher auch nicht von der Voraussetzung ausgehn, daß die wahre Auffassung die sei, welche sich bei den ältesten Kirchenlehrern findet. Denn wir erkannten schon bei der Lehre von der Kirche und von der Taufe die Ursachen, welche frühe eine Trübung bewirkten. Wenn man schon bei der Taufe das Wasser als das Mittel für eine geistig-leibliche Gemeinschaft mit Christo betrachtete, um wie viel mehr mußte man in den Zeichen, welche man beim Abendmahl gebrauchte, ein solches erblicken. Es gab eine Geistesrichtung, die von selbst dazu führte, dem äußern Zeichen zu viel beizulegen.

Es finden sich in dieser Periode schon verschiedene Vorstellungen über die Lehre vom Abendmahl; der Kampf mit dem Doketismus gab zuerst Veranlassung, sie zu entwickeln. Wenn von jenem Standpunkte der sinnlichen Erscheinung Christi keine Realität beigelegt

*) Euseb. K.-G. VI, 43.

rde, ſo konnte man auch nicht von einer Mittheilung ſeines Leibes
en, und da die Auferſtehung des menſchlichen Leibes geleugnet
rd, ſo paßte dazu nicht die Vorſtellung von der Mittheilung eines
vergänglichen Lebensprinzipes an die ganze menſchliche Natur. Die
lemik hiegegen finden wir ſchon in den Stellen der ignatiani-
en Briefe, welche mehr den Charakter des Urſprünglichen an ſich
gen. Sie richtet ſich gegen Solche, welche an der Feier des Abend-
hls nicht theilnehmen, weil ſie nicht glauben, daß die *εὐχαριστία*
r Leib des Erlöſers ſei.*) Der Verfaſſer nennt das Abendmahl ein Mit-
zur Unſterblichkeit, ein Gegengift gegen den Tod, ein Mittel zum ewi-
n Leben in der Gemeinſchaft mit Chriſto.**) Wie alſo Irenäus es als
e Wirkung der Taufe darſtellt, daß die Theilnahme am Leibe Chriſti
ſterblich mache, ſo wird hier der Leib Chriſti im Abendmahl als
s Mittel angeſehn, wodurch in den menſchlichen Leib der Same
r Unſterblichkeit gelegt werde. Irenäus***) hält den Gnoſti-
n es als doppelte Inconſequenz vor, wenn ſie das Abendmahl
ern, einmal weil ſie die Identität des Gottes, der ſich in Chriſto
offenbart, und des Schöpfers der Natur nicht anerkennen; und das
bendmahl ſei doch gewiß aus den Gaben der Natur genommen.
ie inconſequent, ſagt er, iſt es, Brod und Wein Gott zu weihen,
enn man die Natur nicht als Werk Gottes anerkennt! Zweitens
rum, weil doch der Leib der Gläubigen im Abendmahle den Leib
hriſti aufnehme und dennoch nicht für das ewige Leben beſtimmt
n ſolle. Conſequent dagegen ſei die Lehre der katholiſchen Kirche;
nn ſie nehme dieſe Gaben aus der Natur, die Gott angehöre, dem
ott, der ſich in Chriſto offenbart habe, und ſie bekenne die Vereini-
ung des Leibes und das Prinzip des unvergänglichen Lebens.†) Der

---

*) ad Smyrn. 7.

**) ad Ephes. c. 20: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*

***) H. Thierſch, d. Lehre des Irenäus v. d. Euchariſtie aufs neue unterſucht in Guericke u. Rudelbach Zeitſchr. f. luth. Theol. 1841. 4.

†) IV, 18, 4. 5: der griechiſche Text hat hier noch *ἔγερσις*, was aber loſſem iſt; *πνεῦμα* bezeichnet nämlich bei dieſem Kirchenlehrer das göttliche beſen und Lebensprinzip.

Vgl. auch d. Ausgabe d. Irenäus v. Stieren, S. 618, welcher den nzen Satz *καὶ ὁμ λογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν*, der in der teiniſchen Ueberſetzung fehlt, für unecht hält, und wie es ſcheint, mit Recht. (J.)

Sinn dieſer Worte wird deutlicher und die gegebene Auffaſſung beſtätigt durch das Folgende:*) wie das irdiſche Brod nach der Conſecration nicht mehr gewöhnliches Brod iſt, ſondern beſteht aus irdiſchem und himmliſchem, ſo ſind auch die Leiber, welche an der Euchariſtie theilnehmen, nicht mehr vergänglich, ſondern von dem Leibe und Blute des Herrn genährt. Denſelben Gedanken ſpricht er früher aus: wie ſollte der Leib der Gläubigen die Gabe Gottes, das ewige Leben, nicht aufnehmen können, da er von dem Leibe des Herrn genährt wird und ſein Glied iſt? Die Vorſtellung dieſes Kirchenlehrers iſt alſo, daß Brod und Wein vermöge des weihenden Gebetes von dem Leibe und Blute Chriſti innerlich durchdrungen werden und durch die wirkliche Mittheilung der letztern dem Genießenden unvergängliches Leben verleihn.

Wichtig iſt der Urſprung der Auffaſſung des Abendmahls als eines Opfers, worin der Keim zu der nachherigen Lehre von dem Meßopfer liegt. Anfänglich wird dieſe Idee nicht auf Chriſti Leib und Blut an ſich bezogen, ſondern auf die natürlichen, im Abendmahl angewendeten Gaben. Da der Vorſteher Brod und Wein gewöhnlich aus den Gaben der Gemeinde nahm, in ihrem Namen ſie emporhob und Gott mit Dankgebet darbrachte, ſo bezeugte er dadurch, wie die Gemeinde alles, was ſie hat, Gott verdankt und bereit iſt, es zu ſeinem Dienſte zu gebrauchen. Alſo im Sinne eines geiſtigen Dankopfers und eines Aktes des allgemeinen chriſtlichen Prieſterthums heißt das Abendmahl ein Opfer. So bei Irenäus, der es als ſymboliſches Dankopfer den Opfern der Juden und Heiden entgegenſetzt. Chriſtus, ſagt er**), hat den Jüngern die Weiſung gegeben, Gott die Erſtlinge ſeiner Geſchöpfe darzubringen als Zeichen ihrer Dankbarkeit, und wie die Kirche dieß von den Apoſteln empfangen hat, weiht ſie Gott die Erſtlinge ſeiner Gaben. Die Juden***), die Gott als ihren Herrn betrachteten, brachten ihm einen beſtimmten Zehnten dar; die Chriſten aber, ſeine Kinder, bringen ihm alles dar. Statt daß ſich

*) l. l. § 5: ... *ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.*

**) IV, 17, 5.

***) IV, 18, 2.

ier die Anwendung eines partikularen Prieſterthums finden ſollte,
nden wir nur den Ausdruck des allgemeinen Prieſterthums; nicht
as Opfer heiligt den Menſchen, ſagt er deshalb*), ſondern die Ge-
nnung des Opfernden macht, daß Gott das Opfer wohlgefällig auf-
immt. Nur Eine Stelle findet ſich, welche der Auffaſſung der ſpä-
ren katholiſchen Theologen günſtig und von dieſen beſonders gebraucht
orden iſt**), wo es nach der einen Lesart heißt: verbum, quod
ffertur Deo, was heißen würde: der Logos, der Gott dargebracht
ird; damit wäre das Opfer ſchon auf die Darbringung Chriſti ſelbſt
:zogen. Jedoch wir können uns ſchwer entſchließen, dieß als eine
leinung des Irenäus gelten zu laſſen, welcher immer ſagt, daß die
hriſten Gott alles weihen müßten in Chriſti Namen, z. B. eccle-
a offert per Jesum Christum. Wir können nicht zweifeln, daß
e andere Lesart: verbum, per quod offertur Deo, die richtige iſt.

Dieſe geiſtige Vorſtellung bei der Bezeichnung des Abendmahls
s eines Opfers finden wir auch bei Juſtinus. Er ſagt:***) Gott
immt die Opfer von ſeinen Prieſtern an; alle Chriſten aber, als
on den Sünden gereinigt, ſind das wahre, prieſterliche Geſchlecht. Er
wähnt einen doppelten Zweck bei der Darbringung des Brodes und
Beines: die dankbare Erinnerung an das heilſame Leiden Chriſti und
e Gaben der Schöpfung. Darin liegt die Beziehung auf die ur-
rüngliche Schöpfung und auf die Erlöſung, durch welche alles, was
m Menſchen gegeben, aber durch die Sünde in ein unrichtiges Ver-
iltniß zu ihm gekommen war, nun ihm wiedergegeben wird. Beides
ſo wird im Dankgebet beim Abendmahl hervorgehoben.†) Demnach
thält auch Juſtins Anſicht nichts, als was mit dem allgemeinen
riſtlichen Prieſterthum zuſammenhängt. Das Opfer im Abendmahl
t ein Akt deſſelben, welchen der Biſchof im Namen der Gemeinde
ollzieht. Es iſt nicht die Einführung einer jüdiſchen Betrachtung,
ndern der Gegenſatz gegen dieſelbe.

---

*) l. l. § 3.

**) Et hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei
im gratiarum actione ex creatura ejus. Judaei autem non offerunt, manus enim
rum sanguine plenae sunt; non enim receperunt verbum, per quod offertur Deo.
– Stieren hat die L.-A. verbum quod aufgenommen, doch mit ſtarken Be-
nken, und deutet verbum nicht vom Logos, ſondern von den mit dem Abend-
ahl verbundenen Gebeten.

***) dial. c. Tryph. § 116.

†) c. 41.

Aber aus der geiſtigen und ſymboliſchen Auffaſſung der Opferidee iſt nicht zu ſchließen, daß Juſtin überhaupt dem Abendmahl allein eine ſymboliſche Idee beigelegt habe. Hievon ſagt er vielmehr:*) wir nennen dieß nicht gewöhnliches Brod, noch gewöhnlichen Trank, ſondern auf welche Weiſe Chriſtus Fleiſch und Blut geworden war durch das Wort Gottes zu unſerm Heil, ſo haben auch wir vernommen, daß die durch das von ihm herrührende Wort des Gebetes geſegnete Nahrung, wodurch unſer Fleiſch und Blut genährt wird, jenes, des fleiſchgewordenen Jeſus, Fleiſch und Blut ſei. Juſtin hat alſo dieſelbe Grundvorſtellung wie Irenäus, daß vermöge der Conſecration Chriſti Fleiſch und Blut ſich wirklich mit Brod und Wein verbinden. Bei Juſtin kommt eine Anſchauungsweiſe hinzu, welche in der folgenden Periode fortwirkt: der λόγος εὐχῆς nämlich, welcher dieß Wunder bewirkt, ſieht zurück auf den Logos, welcher unmittelbar die Menſchwerdung vollbracht hat. Dieſer iſt es, welcher auch hier Fleiſch und Blut Chriſti erzeugt. Die Vorſtellung iſt nicht, daß Chriſtus ſelbſt gegenwärtig ſei mit ſeinem Fleiſche und Blute, ſondern daß durch die Wirkung des Logos, der einſt in Chriſto erſchien, Fleiſch und Blut hervorgebracht werde, eine wiederholte Menſchwerdung und in ſofern Identität des Leibes Chriſti.

Die nordafrikaniſche Lehre thut einen Schritt zu einer mehr geiſtigen Auffaſſung. Tertullian bedient ſich zuweilen ſolcher Ausdrücke, als wären Brod und Wein nur ſymboliſche Zeichen: Chriſtus hat das Brod zu ſeinem Leibe gemacht, d. h. ſeinen Leib genannt, nämlich figura corporis;**) ferner: Chriſtus hat den Wein geweiht zum Andenken an ſein Blut.***) Jedoch auch Ausdrücke entgegengeſetzter Art finden ſich bei ihm, wie: vescitur opimitate dominici corporis†); die Bezeichnungen der erſten Art ſind indeß die häufigeren.

*) Apol. I, 66: *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

**) c. Marc. IV, 40: Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est: corpus meum dicendo i. e. figura corporis mei.

***) de anima 17. — vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit.

†) de pudic. 9.

man nun grade bei Tertullian ſinnlichere Vorſtellungen erwar-
mußte, ſo wird man um ſo mehr veranlaßt, eine Vermittlung
hen beiden Ausdrucksweiſen zu ſuchen. Dazu kommt, daß auch
re Ausſprüche beweiſen, daß er mit dem äußerlichen Zeichen ein
natürliches Element verbunden glaubte. Man pflegte in der nord-
aniſchen Kirche von dem geweihten Brode nach Hauſe zu nehmen
es morgens früh zu genießen. Dieß ging von einer tief chriſtli-
Anſchauung aus: das ganze Leben des Chriſten ſollte durch
Verbindung mit Chriſto geheiligt werden. Aber man blieb bei
geiſtigen Auffaſſung dieſes Gebrauches nicht ſtehn, ſondern glaubte
der Speiſe eine übernatürliche, heiligende Kraft und magiſche Wir-
verbunden. Darin ſtimmt auch Tertullian ein*), indem er
übernatürliche Wirkung beſchreibt, die vom Leibe auf die Seele
gehe. Der Leib, ſagt er, genießt Leib und Blut Chriſti, damit
die Seele von Gott genährt werde. Hier ſcheint er zwei Mo-
te zu ſetzen: die geiſtige Gemeinſchaft mit Chriſto nach ſeinem
en und auch eine heiligende Berührung mit ſeinem Leibe. Dieſe
ärung wird beſtätigt durch die Auslegung des Vaterunſer**):
könne die Bitte um das tägliche Brod auch geiſtig verſtehn, in
n Chriſtus für das geiſtige Leben ſei, was das Brod für den
, und in ſofern der Leib Chriſti in dem Brode bezeichnet werde.
unterſcheidet alſo auch hier von der geiſtigen Gemeinſchaft mit
iſto die durch die Vermittlung ſeines im Brode gegebenen Leibes
eſtellte. Er ſetzt durch das Abendmahl eine unzertrennliche Ver-
ung mit dem Leibe Chriſti in der Kirche. Wir erkennen demnach,
n wir alles zuſammennehmen, daß Tertullian, obgleich er ge-
keine Durchdringung des Brodes und Weines mit dem Leibe und
te Chriſti annahm und Brod und Wein an ſich als Symbole des
es und Blutes Chriſti dachte, doch ein übernatürliches Element im
ndmahl und eine übernatürliche Verbindung mit dem Leibe Chriſti
Heiligung des ganzen Menſchen behauptete.

*) de resurrect. carn. 8: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et
a de Deo saginetur.

**) de orat. 6: Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita
is. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: Panis est sermo Dei vivi,
descendit de coelis. Tum quod et corpus eius in pane censetur: Hoc est
nus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in
isto et individuitatem a corpore eius.

Cyprian redet von dem Blute Christi, das man trinke und das im Weine sei*); aber das Gewicht dieser Ausdrücke wird durch den Zusammenhang geschwächt, indem er gegen diejenigen, welche beim Abendmahl bloß Wasser gebrauchten, nachweisen will, daß die Verbindung von Wasser und Wein nothwendig sei. Das Wasser sei das Symbol der Gemeinde, und es werde durch ihre Verbindung die der Gemeinde mit Christo bezeichnet. Man könnte daraus folgern, daß er auch den Wein nur für ein Symbol des Blutes Christi gehalten habe. Aber bei ihm sind die Vergleichungen nicht zu strenge zu nehmen; er vergleicht auch die Wirkungen des Abendmahls mit den gewöhnlichen des Weins: das Herz des Menschen werde erheitert durch das Abendmahl; nicht mehr durch die Sünde getrübt, gelange es zur Freude an der göttlichen Gnade.**) Cyprian dachte ebenfalls mit dem Abendmahl eine gewisse heiligende Berührung mit dem Leibe Christi verbunden. Christus, sagt er, ist das Brod derer, welche seinen Leib berühren; vom Abendmahl ausgeschlossen sein heißt von der Heiligung Christi und seinem Leibe fern sein.***) Cyprians Ansicht ist daher vermuthlich der des Tertullian ähnlich. Daß er ein übernatürliches Element beim Abendmahlsgenuß annahm, geht auch aus den Legenden hervor von den Folgen des unwürdigen Genusses des Abendmahls.†)

Zugleich mit der Kindertaufe fand auch die Kindercommunion Eingang, worin ebenfalls die Voraussetzung einer heiligenden Einwirkung, die unabhängig von der bewußten Aneignung sei, enthalten war. Wie man die unbedingte Nothwendigkeit der Taufe aus dem Gespräche mit Nikodemus ableitete, so schloß man aus Ev. Joh. 6 nach den Worten von dem Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, daß Niemand am ewigen Leben Theil haben könne ohne den Genuß des Abendmahls, und ertheilte es daher auch den Kindern gleich nach der Taufe. Cyprian theilt diese Vorstellung;††) doch hält er es

*) ep. 63 c. 2. 13: Non quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus, in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei, in quem credidit, copulatur et coniungitur.

**) c. 11.

***) de orat. 18. Auch er deutet die Bitte um das tägliche Brod vom Abendmahl.

†) de lapsis c. 25. 26.

††) testim. III, 25.

noch für nöthig, unmittelbar darauf ſich gegen die ſittliche Trägheit zu verwahren, welche aus der Veräußerlichung der Auffaſſung des Abendmahls entſpringen konnte, und fordert, daß der Glaube ſich in Werken thätig zeige. Bei Cyprian bemerken wir zuerſt den Uebergang von der geiſtigen Opferidee zur ſpäteren katholiſchen. Er bezieht die Opferhandlung beim Abendmahl auf das Opfer Chriſti: Chriſti Leib und Blut werde dargebracht (sanguis Christi offertur). Daher verlangt er*) Correſpondenz der Opferhandlung und des von Chriſto dargebrachten Opfers zur rechten Feier derſelben. Damit verbanden ſich Vorſtellungen von magiſchen Wirkungen. Das chriſtliche Prieſterthum nach Art des altteſtamentlichen gefaßt, ſchien ein Opfer und zwar von höherer Art zu erfordern. Indem die Abendmahlshandlung als Darbringung dieſes Opfers galt, war damit der Keim der katholiſchen Idee vom Meßopfer gegeben. Dazu kam, daß bei dem Dankgebet im Abendmahl derer beſonders gedacht wurde, welche die Gaben gebracht hatten, und ſo auch für die im Glauben an den Herrn Geſtorbenen, für welche die Angehörigen an ihrem Todestage Spenden brachten, das Gebet geſprochen ward; daß man ferner im Andenken an die Gemeinſchaft mit ihnen das Abendmahl genoß. Die Verbindung dieſer Beziehungen mit der Idee des Opfers gab die Anſchließung für die katholiſche Idee von dem Meßopfer für Verſtorbene.

Die alexandriniſche Schule zeigt eine weitere Abſtufung in der Richtung der ſymboliſchen Auffaſſung. Der von ihr beſonders durchgeführte allgemeine Unterſchied des *νοητόν* und *αἰσθητόν*, der Idee und des Symbols, findet auch auf das Abendmahl ſeine Anwendung. Clemens ſagt:**) das Fleiſch und Blut Chriſti eſſen heißt Theil nehmen an dem göttlichen Leben Chriſti durch die geiſtige Gemeinſchaft mit ihm, den alten Wandel ablegen und Chriſti Wandel zu dem ſeinigen machen. So deutet er die Stelle im ſechſten Capitel des Evangelium Johannis; aber obgleich die Alexandriner als den höchſten Zweck der äußerlichen religiöſen Handlung die ſymboliſche Darſtellung des Innerlichen ſetzen, ſo ſchreiben ſie doch dem Symbol an ſich eine Wirkung zu. Clemens ſagt, daß die, welche im Glauben am Abendmahl Theil nehmen, geheiligt werden an Seele und Leib, und ſcheint dabei eine geiſtige Gemeinſchaft mit dem Logos für

*) ep. 63, c. 17.

**) *παιδαγ.* l. I, p. 102. Strom. V, p. 579.

die Seele, aber auch zugleich eine gewiſſe Verbindung des Leibes mit dem Leibe Chriſti anzunehmen.*) Origenes entwickelt ſeine Ideen klarer: es ſei zu unterſcheiden, was Leib Chriſti iſt in leiblicher und ſinnlicher Bedeutung, das Eſſen des Leibes und Blutes im höchſten geiſtigen und in dem untergeordneten ſymboliſchen Sinne, das wahre Eſſen und dasjenige, was nach der gewöhnlichen Anſicht vom Abendmahl darunter verſtanden wird.**) Der höchſte Zweck des Abendmahls iſt nach ihm, die geiſtige Gemeinſchaft mit dem Logos darzuſtellen und den geiſtigen Genuß deſſelben; der Logos wird Speiſe der Seele. Das ſichtbare Abendmahl können Würdige und Unwürdige genießen; anders aber iſt es mit dem Logos, der wahres Brod und wahrer Wein iſt, welches ein ſchlechter Menſch nicht eſſen kann. Dieß iſt die göttliche Verheißung vom Logos der Wahrheit, durch welchen die Seele genährt wird.***) Aehnlich ſagt er:†) wenn Chriſtus das Brod ſeinen Leib nannte, ſo iſt darunter das Wort zu verſtehn, welches die Seele nährt, das Brod, welches vom himmlichen Brode kommt; nicht jenes ſichtbare Brod hat er ſeinen Leib genannt, ſondern das Wort, deſſen Mittheilung dargeſtellt wird durch das Brechen des Brodes und das Ausgießen des Weines. Die Vorſtellung iſt alſo: wie das Brod gebrochen und zur Nahrung gegeben wird, ſo theilt ſich Chriſtus mit durch das Wort der Wahrheit, welches von ihm ausgeht. Die Mittheilung dieſer Elemente iſt Symbol der Mittheilung des Logos durch das Wort der Wahrheit. Dieß iſt die höchſte eſoteriſche und dem Gnoſtiker bekannte Bedeutung des Abendmahls. Daneben aber hat doch auch das äußerliche Abendmahl noch ſeine beſondere Beziehung. Das Brod im Abendmahl, ſagt er, ſei durch das Gebet ein heiliges und heiligender Leib für die, welche mit der rechten Geſinnung ſich

*) *παιδαγ.* 2, p. 151: *ἡ δὲ ἀμφοῖν αὐθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλὴ, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν· τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκεραντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ὠκείωται τῇ ἀὶ αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ· ἡ δὲ σὰρξ, τῷ λόγῳ· δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σάρξ.*

**) in Matth. XI, § 14 gegen das Ende.

***) in Joann. XXXII, § 16: *νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις, κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐνδοχὴν· τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσι, κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν.*

†) opp. III, p. 898 Ru.

ſeiner bedienen. Er leitet alſo die heiligende Einwirkung von der Conſecration ab, ſetzt aber, wie bei der Taufe, als nothwendige Bedingung die empfängliche Richtung des Gemüthes und polemiſirt deshalb *) gegen diejenigen, welche dem äußern Elemente an und für ſich heiligende Einwirkung zuſchrieben. Wie nicht das, was in den Mund kommt, den Menſchen verunreinige, ſo könne auch der Menſch nicht geheiligt werden durch das, was in den Mund kommt, wenn auch die Einfältigen das ſogenannte Brod des Herrn für etwas Heiligendes halten. Die Urſache des Mehrhabens iſt die gute Geſinnung eines Jeden, das ausgeſprochene Gebet allein iſt es, welches dem nützt, welcher das Abendmahl würdig genießt.

Faſſen wir das Reſultat zuſammen, ſo erkennen wir in dieſer Periode eine dreifache Abſtufung mit vielfachen Uebergängen von der mehr ſinnlich realiſtiſchen zur geiſtigeren Auffaſſung. Auf der erſten Stufe eine eigentliche Durchdringung der Subſtanz des Brodes und Weines mit dem auf übernatürliche Weiſe hervorgebrachten Leibe und Blute Chriſti deſſen Genuß die Bereitung des Leibes der Gläubigen für die Auferſtehung vermittelt; dieß in der eigenthümlichen Faſſung, daß nicht der verklärte Chriſtus ſelbſt gegenwärtig ſei, ſondern eine gleichſam wiederholte Menſchwerdung des Logos ſtatt finde, der mittelbar Leib und Blut erzeugt, wie zuvor unmittelbar den Körper Chriſti. Dieß konnte zuſammenhangen mit der Anſicht von der Menſchwerdung Chriſti, wonach eine Verbindung des Logos bloß mit einem menſchlichen Körper ohne menſchliche Seele angenommen ward. Auf der zweiten Stufe ſetzte man keine ſolche Durchdringung der Subſtanzen mit Chriſti Leib und Blut, aber bei der geiſtigen Gemeinſchaft mit Chriſto, die das Abendmahl vermittle, eine gewiſſe übernatürliche, heiligende Berührung mit dem Leibe Chriſti und zwar als etwas dem äußern Zeichen Inhärirendes. Die dritte Stufe, welche Origenes einnimmt, hält Symbol und Bedeutung auseinander und verwirft jede Vorſtellung von einem übernatürlichen Elemente, welches dem Brode und Weine inhärire.

*) in Matth. XI, 14: *καὶ ἐπὶ τοῦ ἄρτου τοίνυν τοῦ κυρίου ἡ ὠφέλεια τῷ χρωμένῳ ἐστὶν, ἐπὰν ἀμιάντῳ τῷ νῷ καὶ καθαρᾷ τῇ συνειδήσει μεταλαμβάνῃ τοῦ ἄρτου. Οὕτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου, ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα· καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα.*

Der allgemeine Begriff des Sacramentes war weder im neuen Teſtament, noch in der mündlichen Ueberlieferung der Apoſtel gegeben. Wäre man mit wiſſenſchaftlichem Bewußtſein an ſeine Bildung gegangen, ſo hätte man die beiden einzigen, von Chriſto herrührenden Zeichen dieſer Art vergleichen und etwas Gemeinſames darin ſuchen können; aber der Begriff bildete ſich mit viel weniger Reflexion, mehr unbewußt und aus der kirchlichen Praxis, und wurde ebenſo nicht mit klarem Bewußtſein, ſondern in willkürlicher Ausdehnung angewendet. Sacramentum iſt Ueberſetzung von *μυστήριον* und iſt ſehr vieldeutig; omnis res sacra kann damit bezeichnet ſein. Man nennt daher ſo ſehr verſchiedenartige Dinge: die heilige Lehre und das heilige Zeichen, das ganze Chriſtenthum als heilige Stiftung, die Verpflichtung, die bei der Taufe eingegangen wird, als sacramentum militiae christianae. Man reflectirte nicht über die Zahl der heiligen Zeichen, die in der Gemeinde als Sacramente galten. Wir ſahen, wie zu den beiden neuteſtamentlichen Zeichen durch beſondere, in der kirchlichen Praxis gegebene Veranlaſſungen ein anderes, die Confirmation, hinzukam. Durch ſolche beſondere Bedingungen wurden noch zwei andere ſpätere katholiſche Sacramente eingeführt, deren Keime wir in dieſer Periode finden: die Ordination der Biſchöfe, welche nach der Lehre vom Prieſterthum beſondere Bedeutung erhalten mußte, da die Weihe zu dem Prieſterthum das Vermögen mittheilte, den heiligen Geiſt zu übertragen; ferner finden ſich die erſten Spuren von dem Sacrament der Buße. Da man Wiedergeburt und Taufe nicht auseinander hielt und die Sündenvergebung an dem Taufact haften ließ, ohne zu erkennen, wie das Objective der Sündenvergebung nicht mit einem Acte, ſondern von dem Subjectiven des Glaubens durch das ganze Leben hin angeeignet wird, ſo entſtand die Meinung, daß die Sündenvergebung, welche durch Chriſtum erworben ſei, ſich nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehe. Da fragte es ſich nun, was geſchehen ſolle, wenn der Taufbund durch ſchwere Sünden verletzt ſei. Man glaubte, für die Sünden nach der Taufe eine andere Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit zu bedürfen, nämlich gute Werke und freiwillige Bußübungen; die fortgeſetzte Leiſtung der guten Werke erwerbe die Vergebung der peccata venialia. So redet Cyprian**) von der fortgeſetzten Vollbringung guter Werke als von

*) de op. et eleem. 2: Et quia semel in baptismo remissa peccatorum

ner gleichsam wiederholten Taufe, wodurch die göttliche Gnade erlangt erde. Der Ausdruck von einer durch das ganze Leben hindurchgenden Taufe könnte mit den evangelischen Vorstellungen in Einklang hn; aber in seinem Sinne bedeutet er: die guten Werke sollen ersen, was die Taufe geleistet hat, und immerfort Genugthuung geben. ebei liegt andrerseits die falsche Auffassung der guten Werke zu runde, indem sie nicht im Zusammenhang mit dem Glauben verden werden. Für die peccata mortalia sollten aber gute Werke ein keine Genugthuung bieten, sondern es bedurfte der weiteren durch iwillig übernommene Strafen; eine juridische Ansicht von der Buße d dem geistlichen Gerichte, welches sie auferlegte, deren Spuren sich on bei Tertullian finden.*) Denen, welche die Buße recht verhtet hatten, wurde die Absolution gewährt, denn hier knüpfte die rstellung von der Absolution als priesterlicher Handlung an, sofern n Bischöfen die den Aposteln übertragene Schlüsselgewalt zustehe d ihnen die Macht gebe, die Bußfertigen freizusprechen. Mit diesen rthümern in Betreff der Buße und Absolution hangen Streitigkeiten dieser Periode zusammen; es gab eine strenge Partei, welche natlich durch den Montanismus und den Novatianismus fixirt rde, und welche im Gegensatz zu einer lazeren behauptete: da die n Christo verliehene Sündenvergebung sich nur auf Sünden vor der ufe beziehe, so sei die Kirche nicht ermächtigt, denjenigen, welche die rgebung durch peccata mortalia verscherzt haben, sie von neuem zukündigen. Sie könnten wohl zur Buße ermahnt, dürften aber ht von den Bischöfen absolvirt werden; daher der in dem novatiachen Streit geltend gemachte Grundsatz: wenn die Kirche Solche noch aufnehme, so verliere sie das Prädicat der reinen, katholischen che.

g. Von der Eschatologie.

Dieseler, Dogmengeschichte herausg. von Redepenning. 1855. S. 225 flg.

In dieser Lehre ist zu unterscheiden, was sich auf die Entwickg der Kirche im Ganzen bis zu ihrer Vollendung und auf die twicklung der einzelnen Gläubigen nach dem Tode bezieht. Das e Testament gab nur Fragmente des Dogma und ließ desto größen Raum für die individuelle Auffassung. Um so leichter konnte

ir, assidua et ingis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam itur.

**) de poenit. z. B. c. 5: per delictorum poenitentiam Domino satisfacere.

man irren, wenn man sich der Schranken menschlicher Erkenntniß nicht bewußt blieb und zu viel bestimmen wollte. Die Worte Christi haben vor den Worten jedes anderen Lehrers das voraus, daß sie über die Entwicklung der Jahrhunderte hinausgehn, ihnen vorgreifen. Man kann von ihrem Inhalt nicht sagen, daß er in den ersten Zeiten der Kirche am besten verstanden werden mußte, sondern der Gang der Entwicklung sollte selbst dazu beitragen, die unerschöpfliche Wahrheit dieser Worte zu erkennen. Dieß gilt auch von dem Vergleiche des Reiches Gottes mit einem Sauerteig. Was darin liegt, daß das Christenthum von innen heraus alle Zweige des menschlichen Lebens durchdringen und verklären sollte, das vermochte die erste Zeit nicht so ganz zu fassen; die ganze Entwicklung der christlichen Sittenlehre ist ja eben nichts weiter, als die Entfaltung dessen, was mit diesem Worte gesagt ist. Damit hängt nun genau zusammen, was Christus gesprochen hat von seiner Zukunft in der Menschheit als dem Schlußpunkt für alles, was durch das Christenthum als Sauerteig für ihre Entwicklung gewirkt werden soll. In den ersten Zeiten war der Blick nur auf jenes letzte Kommen Christi gerichtet; man übersah das Dazwischenliegende, die Krümmen des Weges. Dieß Vorwegnehmen des Zieles war etwas für die damalige Zeit Nothwendiges, wie denn die eschatologischen Irrthümer überhaupt etwas für sie Naturgemäßes haben. Auch das gehört dahin, daß man den Kampf der Kirche auf Erden sich nur als einen Kampf gegen die heidnische Welt vorstellte; man glaubte den Gegensatz des heidnischen Staates fortdauernd und war der Vorstellung fern, daß er sich der Herrschaft der Kirche vermöge deren innerer Entwicklung willfährig unterordnen würde. Erst Origenes faßt die Idee, daß endlich selbst die weltliche Macht durch die dem Christenthum einwohnende Kraft genöthigt werden würde, sich ihm zu beugen. Von dem Standpunkt der Andern war es die Wiederkunft Christi, welche durch sein übernatürliches und unmittelbares Eingreifen diese Aufgabe verwirklichen sollte. Es wurde die Idee ausgebildet, welche eine große Wahrheit enthält, daß der Kampf mit der Welt immer stärker werden und das Böse im Antichrist seinen Culminationspunkt erreichen, dann aber das Wunder Christi den Triumph der Kirche bewirken werde. Die erste Verfolgung der Christen durch Nero hatte auf sie großen Eindruck gemacht, und auch unter den Heiden erhielt sich die Vorstellung, daß er nicht gestorben sei. Diese Sage erscheint in christlicher Gestalt, sofern man glaubt, daß er als Anti-

riſt wiederkommen werde; dieß z. B. in den pſeudoſibylliniſchen Bü-
ern. An die Idee vom Kampf und Sieg der Kirche in Chriſtus
üpfte die andere an, daß die Kirche auf Erden eine Zwiſchenperiode
s Triumphes und der Herrſchaft feiern werde bis zum vollkomm-
n Eintritt der himmliſchen Ordnung. Es war die vom Judenthum
sgehende Annahme eines tauſendjährigen Reiches;*) denn dort
lt die Vorſtellung, daß der Meſſias tauſend Jahre auf Erden regie-
n und damit den Beſchluß der gegenwärtigen irdiſchen Weltordnung
achen werde. Zu der Zahlbeſtimmung gelangte man durch die buch-
ibliche Deutung von Pſalm 90, 4: tauſend Jahre ſind in deinen
ugen wie der geſtrige Tag. Man ſchloß weiter: wie die Welt in ſechs
agen geſchaffen worden, ſo werde ſie ſechstauſend Jahre dauern; das
ebente Jahrtauſend werde ein Reich der Ruhe, ein Sabbath auf Er-
n ſein und ihm der Untergang der Welt folgen. Die Lehre von
m tauſendjährigen Reich oder der Chiliasmus findet ſich nicht
berall in der gleichen Form. Bei Manchen iſt er geiſtiger gehalten,
eitet nicht mit dem chriſtlichen Geiſte und den Lehren der Schrift
on dem ſeligen Leben, wenn man nämlich die Seligkeit des tauſend-
hrigen Reiches nur in die Herrſchaft des Guten und in die Vereini-
ung aller Frommen ſetzte. So in dem dem Barnabas zugeſchriebe-
n Briefe.**) Aber eine ſinnlich rohe Phantaſie machte ſich rohe
ilder von dieſem Reich; ſolche Erzeugniſſe der jüdiſchen Einbildungs-
aft gingen zu den Chriſten über. In Phrygien ſcheinen Vorſtellun-
en dieſer Art, begünſtigt durch den zu Schwärmerei und Aberglau-
en geneigten Nationalcharakter, ſich beſonders verbreitet zu haben.
afür zeugt Papias, Biſchof von Hierapolis in der erſten Hälfte des
weiten Jahrhunderts. Er beſchäftigte ſich damit, Reden Chriſti aus der
eberlieferung zu ſammeln, und ſtellte ſie zuſammen in ſeiner Schrift:
*κυριακῶν λογίων ἐξηγήσεις.****) Hierin faßte er ſymboliſche
usſprüche Chriſti in kraſſer Buchſtäblichkeit auf und hegte die aben-
euerlichſten Vorſtellungen vom Wiederaufbau Jeruſalems und den
oloſſalen Weinſtöcken und Trauben des tauſendjährigen Reiches. Ein
licher Chiliasmus beförderte einen fleiſchlichen Eudämonismus und

*) Corrodi, kritiſche Geſchichte des Chiliasmus. 3 Th. 1781—94.
). Münſcher, Entwicklung der Lehre vom tauſendjährigen Reich in den 3
ſten Jahrhunderten, in Henkes Magazin IV, 233 flg.

**) c. XV.

***) Euseb. h. e. III, 39. cf. Iren. adv. haer. V, 33, 3.

trug dazu bei, das Chriſtenthum den gebildeten Heiden in einem falſchen Lichte darzuſtellen. Das eine Extrem rief das andre, den gnoſtiſchen Spiritualismus, hervor, durch welchen dann wiederum der Chiliasmus gekräftigt wurde. Indeß muß man ſich doch hüten, den religiöſen Standpunkt, bei welchem wir ſolche Vorſtellungen ausgeſprochen finden, ganz nach ihnen zu beurtheilen. Auch hier muß das in der Tiefe des Gemüthes Gegründete und das von einer anderen Bildung Herrührende der unadäquaten Form unterſchieden werden, der edle Wein des Chriſtenthums und der rohe Schlauch. Einzelne kraſſe Vorſtellungen konnten mit tiefem chriſtlichen Leben beſtehn und berechtigen nicht, auf einen durchaus fleiſchlichen, endämoniſtiſchen Sinn zu ſchließen. Wie ungerecht dieß ſein würde, ſehn wir an Irenäus, der ja ein Mann von wahrhaft chriſtlichem Geiſte war und dieß auch in ſeinem Denken zu erkennen giebt. Er hatte durchaus würdige Ideen von dem Weſen der Seligkeit; er ſetzte ſie in die vollkommne Gemeinſchaft mit Gott und Entwicklung des göttlichen Lebens und war fern davon, die Liebe zu Gott dem Sinnlichen dienſtbar zu machen; er betrachtete das tauſendjährige Reich als eine Vorbildungsſtufe für höhere Entwicklung. Freilich gingen die Ueberlieferungen des Papias, z. B. die abenteuerliche von den Weinſtöcken*), auf ihn über, und es zeigt ſich hier der nachtheilige Einfluß unkritiſcher Benutzung der Tradition. Wir ſehn den Chiliasmus durch Papias, Irenäus, Juſtinus**) ſich beſonders von Kleinaſien her ausbreiten, aber unſere Kenntniß der Zeit iſt zu lückenhaft, um zu behaupten, daß er zu irgend einer Zeit allgemein verbreitet geweſen ſei. Irenäus***) bietet eine Spur dar von Gegnern des Chiliasmus, welche von den Gnoſtikern verſchieden waren. Er vertheidigt gegen ſie die buchſtäbliche Auffaſſung bibliſcher Stellen, welche ſie geiſtig deuteten. Der Montanismus begünſtigte den Chiliasmus; er war ſeine Lieblingsidee. Seinem ſchroffen Supranaturalismus, welcher keine Harmonie zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem zuließ, ſondern nur den Gegenſatz hervorhob, entſprach es, den Triumph des Reiches Chriſti als von außen kommend, mit der plötzlich eintretenden Wiederkunft Chriſti und der Aufrichtung eines tauſendjährigen Reiches hergeſtellt zu denken. Die Form aber, in welcher der Montanismus die chiliaſtiſchen Vor-

*) Iren. adv. haer. V, 33, 3.

**) dialog. c. Tr. § 80. 81.

***) adv. haer. V, 32.

ellungen hegte, ſcheint anderen Urſprungs, als vom Judenthum her
a ſein; denn die von dort her ſtammende und gewöhnliche Meinung
ar, daß Jeruſalem Sitz dieſes Reiches ſein werde; die Montaniſten
ber erwarteten, daß eine prächtige Stadt von ungeheurer Größe, das
immliſche Jeruſalem, ſich auf die Erde herniederlaſſen werde. Nicht
lle Montaniſten hatten kraß ſinnliche Vorſtellungen davon; Tertul-
ian wenigſtens ſetzt die Glückſeligkeit in den Genuß geiſtlicher Güter
ller Art und bekämpft die fleiſchlichen Hoffnungen der Juden. Der
Gegenſatz gegen den Montanismus war die eine Haupturſache zur
Verbannung des ſinnlichen Chiliasmus. Die eifrigen Gegner des
Montanismus waren auch die des Chiliasmus, und ſo ſehn wir in
er römiſchen Kirche mit dem Gegenſatz gegen jenen auch den Kampf
egen dieſen hervortreten; vielleicht hatte ſich dieſe Richtung ſchon von
üher her hier fortgepflanzt und machte ſich erſt jetzt als offener Ge-
enſatz bemerklich. Der Presbyter Cajus bekämpfte in ſeiner Schrift
egen den Montaniſten Proculus*) vorzüglich auch den Chiliasmus,
elchen er, um ihn verhaßt zu machen, von Cerinth ableitete; er be-
chuldigte dieſen, ſinnliche Vorſtellungen vom Glück des tauſendjähri-
en Reiches gehabt und unter dem Namen eines großen Apoſtels eine
Offenbarung, die ihm von Engeln mitgetheilt ſei, untergeſchoben zu
aben. Es fragt ſich, ob Cajus an ein unbekanntes Buch oder an
ie Apokalypſe unter dem Namen des Johannes gedacht habe. Da
ie Anhänger des Chiliasmus ihn aus der Apokalypſe begründeten,
o wurden die Gegner leicht auch gegen das Buch eingenommen.
Beide ſtimmten darin überein, daß ſie alles in dem Buche mit kraſſer
Buchſtäblichkeit auffaßten. Die zweite Oppoſition gegen den Chilias-
nus ging von der alexandriniſchen Schule aus. Sie findet ſich
chon bei Clemens, weiter durchgeführt bei Origenes, welcher der
leiſchlichen Bibelerklärung der Chiliaſten ſeine gnoſtiſch-allegoriſche
ntgegenſtellte; er fürchtet das Vorurtheil, welches dieſe Anſichten bei
en Heiden gegen das Chriſtenthum erwecken mußten. Beſonders in
en Theilen von Aegypten, wo die helleniſche Coloniſation nicht ein-
edrungen war, unter der koptiſchen Bevölkerung, hielt ſich ein ſtarker
Gegenſatz gegen Origenes. An der Spitze dieſer Partei ſtand nach
einem Tode ein Biſchof Nepos in dem arſenoitiſchen Nomos, wel-
her in einer Schrift: Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν den Chiliasmus

*) Euseb. h. e. 6, 20. 3, 28; cf. 7, 26.

mit Erklärungen und Berechnungen aus der Apokalypſe vertheidigte, und ſeine Auslegungen galten wie Orakelſprüche. Weiterhin war der Presbyter Korakion Führer dieſer Partei, und es drohten große Spaltungen in der Kirche auszubrechen. Aber der freie Geiſt des Biſchofs Dionyſius und ſeine Mäßigung, worin er ſich ſeines Lehrers Origenes würdig zeigte, überwand den Gegenſatz. Er verfuhr nicht mit Gewalt, ſondern begab ſich zu den Pfarrern und Gemeinden, welche die alexandriniſche Kirche verketzert hatten, berief eine Conferenz, hörte ihre Gründe ruhig an, ließ ſich auf die Widerlegung ein, und nach dreitägiger Verhandlung erklärten ſich jene überwunden und traten von ihren Meinungen ab. In Folge deſſen ſchrieb er eine Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν.*) Durch das Zuſammenwirken dieſer Haupturſachen wurde der Chiliasmus immer mehr verdrängt; am Ende dieſer Periode ſind Lactanz und Victorinus, Biſchof von Petavium, in ſeiner Schrift: de fabrica mundi die einzigen Repräſentanten. Einiges ging auch von dieſen Ideen auf die römiſche Kirche über.

Wie man das tauſendjährige Reich als einen Mittelzuſtand der geſammten Entwicklung der Gläubigen betrachtete, ſo betrachtete man für die Einzelnen den Aufenthalt im Hades als Mittelzuſtand**) zwiſchen dem irdiſchen Daſein und dem Auferſtehungsleben. Die Gnoſtiker waren Gegner dieſer Lehre, wie ſie auch mit Ausnahme des Marcion den descensus Christi ad inferos nicht gelten ließen. Sie verſtanden unter inferi das Reich des Demiurgos und meinten, daß Chriſtus den Gläubigen die Macht verſchafft habe, gleich nach dem Tode in den Himmel einzugehn. In ſofern ſtimmte auch Marcion mit ihnen überein, als er gleichfalls behauptete, daß die mit Chriſto in Gemeinſchaft Stehenden durch ſein Hinabſteigen in den Hades von der Macht des Demiurgos befreit ſeien.

Irenäus vertheidigt***) die Lehre von dem Mittelzuſtande im Hades gegen die Gnoſtiker, aber, wie es ſcheint, nicht gegen ſie allein; er ſpricht von Leuten, welche ſonſt zwar rechtgläubig wären, die Lehre aber nicht billigten, ſo daß dieſelbe eine Reaction erfahren zu haben

*) Euseb. h. e. VII, 24; dort ein Fragment der Schrift.

**) J. F. Baumgarten, historia doctrinae de statu animarum a corpore separat. Hal. 1754. 4. J. A. Ernesti, de veter. Patr. opinione de statu medio animar. a corpore sejunctar. Excurs. in lection. academ. in epist. ad Hebr. Lips. 1795.

***) V, 31.

heint, vielleicht im Zuſammenhange mit dem Chiliasmus, der ſich icht damit verbinden konnte. Auch Tertullian kämpft gegen olche, welche meinten, daß die Gläubigen gleich nach dem Tode zum himmel erhoben würden;*) er ſchrieb ein Buch darüber, welches verlo- en iſt. Nur für die Patriarchen, Propheten und Märtyrer, da der aptismus sanguinis die zweite Taufe vertritt, ſetzt er die Ausnah- e, daß ſie gleich in das Paradies gelangen, weil ſie nicht wie die ebrigen der Läuterung bedürften. Dieſer Zuſtand iſt nach ihm aber och nicht eigentlich das Himmelreich, in welches ſie erſt nach der Wiederkunft Chriſti eintreten, ſondern er entſpricht dem Zuſtande der Seligkeit der erſten Menſchen. In dieſem Vorzuge der Märtyrer er- ennt man die übertriebene Werthſchätzung des Märtyrerthums, woge- en beſonders Cyprian zu ſtreiten hatte. In Bezug auf die Uebri- en nahm Tertullian an, daß ſie in dem Mittelzuſtande eine Vor- mpfindung entweder der Seligkeit oder der bevorſtehenden Strafen hätten.

An die Vorſtellung von einem Zwiſchenaufenthalt im Hades chloß ſich leicht die Annahme einer fortgehenden Büßung und Läute- ung der Gläubigen nach dem Tode. Die Quelle derſelben iſt wohl m Orient zu ſuchen, nämlich in der altperſiſchen Lehre von einem äuternden Weltfeuer, welches dem Siege des Ormuz vorangehn und odurch alles Unreine ausgebrannt werden ſolle. Sie ging zu den Juden und von da zu den Chriſten über. Die Annahme eines ſol- hen Feuers findet ſich in den pſeudo-ſibylliniſchen Büchern und den lementiniſchen Homilien. Hier wirkt die Vorausſetzung, daß er Materie das Böſe inwohne und herausgeläutert werden müſſe. Zugleich ergiebt ſich ein praktiſcher Nachtheil aus der Verbindung mit em äußerlichen Begriff des Monotheismus und des Glaubens in en Homilien. Sie machen es zu einem Privilegium Aller, die an en wahren Gott glauben, wenn ſie auch ſchlecht gelebt haben, daß ie durch den Läuterungsprozeß hindurch zur Seligkeit gelangen. Die Occidentalen nun brachten die Lehre von einer Läuterung mit der om Hades in Verbindung. Tertullian deutet Matth. 5, 25 flg. avon, daß auch die geringſte Sünde durch eine Verzögerung der

*) de anim. c. 55: habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo contituimus, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.

Auferſtehung im Hades abzubüßen ſei.*) Unter den Occidentalen findet ſich bei Cyprian**) die erſte Spur von der Annahme eines läuternden Feuers. Doch kann die Ausdeutung ſtreitig ſein, indem die Worte auf eine Läuterung durch die Buße in dieſem Leben gehn könnten, obgleich wahrſcheinlicher iſt, daß ſie von dem Zuſtand nach dem Tode handeln. Allerdings giebt es für die Worte: purgari diu igne die andere Lesart: purgari diutine. In der orientaliſchen Kirche finden wir die Idee auf das läuternde Feuer bezogen, welches der Vollendung des Reiches Gottes vorangehn ſollte. Clemens von Alexandria redet***) von einer Reinigung der Schlechten durch das Feuer. Origenes erklärt ſich†) gegen die ſinnliche Auffaſſung; man müſſe den Ausdruck von einem ignis purgatorius bildlich verſtehn; es ſei ein Feuer, welches ſich Jeder durch ſeine eignen Sünden zuziehe. Gott verſetze die Seelen in ſolche Lagen, durch welche der Schmerz über ihre Sünden lebendiger erregt wird. Auch die Worte I Cor. 3, 13, von Manchen auf das Läuterungsfeuer bezogen, faßte er ſymboliſch.††) Er führt als Grund an, daß, wenn man dieſe Stelle buchſtäblich verſtehn wolle, lauter Widerſprüche herauskommen würden.

---

*) de anim. c. 58: In summa, quum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligamus et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur, nemo dubitabit, animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque.

**) ep. 55, Baluz. 52, c. 17: Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem iudicii ad sententiam Domini, alind statim a Domino coronari.

***) Strom. V, p. 549: *οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων.*

†) hom. in Jerem. II, 3. Vgl. Guericke, de schola alexandrina II, 294.

††) *περὶ ἀρχῶν* l. II, c. 10, § 4. contra Cels. IV, 13: *Εἰ τροποποιεῖται τὰ τοῦ φαύλου ἔργα λεγόμενα εἶναι ξύλα ἢ χόρτος ἢ καλάμη, πῶς οὐκ αὐτόθεν προσπίπτει ποδαπὸν πῦρ παραλαμβάνεται, ἵνα τὰ τοιαῦτα ξύλα ἀναλωθῇ; — Οὐκοῦν ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ κατανάλισκων ἐστὶν, ὡς ἐπεδεδώκαμεν; καὶ οὕτως εἰςπορεύεται, ὡς πῦρ χωνευτηρίου, χωνεύσων τὴν λογικὴν φύσιν, πεπληρωμένην τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας μολύβδου, καὶ τῶν ἄλλων ἀκαθάρτων ὑλῶν, τὴν τοῦ χρυσοῦ (ἵν' οὕτως ὀνομάσω) φύσιν τῆς ψυχῆς, ἢ τὴν ἀργύρου, δολωσάντων.*

Den Chriſten dieſer Zeit, welche aus der Mitte des Heidenthums kehrt waren, lag es nahe, beſondere Theilnahme für das Schickſal r Heiden zu empfinden. Es mußte ihnen die Frage entgegentreten, as für ein Loos diejenigen Heiden erwarte, welche die Erſcheinung hriſti nicht erlebten. Im Ganzen herrſcht die Anſicht von einer un-dingten Verdammung der Heiden gemäß dem ſchroffen Gegenſatz ge-n das Heidenthum und mit buchſtäblicher Auffaſſung und Verein-lung der Stellen über die Verdammniß der Ungläubigen. Mar-on gehört zu den Wenigen, welche anders urtheilen, indem er den descensus ad inferos den erlöſungsbedürftigen Heiden zu Gute mmen ließ. Vielleicht liegt in dem Mythus vom Herabſteigen der poſtel in den Hades gleichfalls eine Ahnung von der Fortentwick-ng derjenigen nach dem Tode, welche im Leben Chriſtum nicht ken-n gelernt haben. Die alexandriniſchen Kirchenlehrer drücken eſe Annahme mit Beſtimmtheit aus.*) Da nach ihnen die Strafe ir zur Erziehung und Beſſerung dient, ſo iſt ſie nicht ewig dauernd; as letzte Ziel iſt die ἀποκατάστασις, die gänzliche Befreiung vom öſen. Clemens ſagt daher: wenn es in dieſem Leben ſo viele ege zur Läuterung und Buße gebe, wie viel mehr nach dem Tode! ie Läuterung der vom Leibe geſonderten Seelen werde leichter ſein; ir können uns keine Schranken in der Wirkſamkeit des Erlöſers nken; erlöſen, retten, erziehn iſt ſein Werk, und ſo wird er auch nach eſem Leben fortwirken.**) Sich ausführlicher über dieſe Lehre zu klären, hielt Clemens nicht für zweckmäßig, weil er ſie zu dem nhalt der Gnoſis rechnete. Daher ſagt er: das Uebrige verſchweige) und preiſe den Herrn.***) Origenes ſchließt aus der Mannig-ltigkeit der Wege und Fügungen, wodurch die Menſchen in dieſem eben zum Glauben geführt werden, auf eine Mannigfaltigkeit der ittlichen Erziehungsmittel nach dem Tode; er hält es aber deſſen geachtet für äußerſt wichtig, daß Jemand ſchon in dieſem Leben m Glauben gelange. Wer es verſäumt oder nach der Taufe ſchwere ünden begeht, wird durch um ſo größere Leiden nach dem Tode er-gen werden.†) Die allgemeine Wiederbringung fand er beſonders I Cor. 15, 28. Auch er rechnet dieſe Lehre zu den gnoſtiſchen,

*) J. F. Cotta, historia succincta dogmatis de poenalium infernalium ratione. Tub. 1774. J. A. Dietelmaier, commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων historia antiquior. Altorf. 1769. 8.

) Strom. VI, p. 638. *) VII, p. 706.

†) in Joann. VI, § 37, p. 267. Lomm.

Auferstehung im Hades abzub[illegible] sein für Alle, wenn sie diese
det sich bei Cyprian**) [illegible] wenn wenigstens die Furcht vor
ternden Feuers. [illegible] Sünde zurückhielte.**)
Worte auf eine [illegible] Auferstehung und persönlichen Fort-
könnten, obgl[illegible] nicht vereinzelt im Christenthum da, sondern hängt
dem Tode h[illegible] christlichen Anschauungsweise zusammen. Die Per-
igne die [illegible] ganzen Umfange soll in höherer Form wieder er-
Kirche f[illegible] in ihrem ganzen Umfange soll in höherer Form wieder er-
der V[illegible] werden. Das Christenthum, welches nicht vernichten, sondern
Alex[illegible] will, bezieht dieses auf alle Theile, in denen sich die mensch-
Fe[illegible] Persönlichkeit darstellt, also auch auf den Leib, seine Verklärung,
n[illegible] welche in diesem irdischen Dasein beginnt und bei der Auferstehung
sich vollendet. Die Auffassungsform der Unsterblichkeit, wonach man
diese auch auf den irdischen Leib ausdehnte, war wichtig in dieser Zeit,
um die Realität der Unsterblichkeit überhaupt im Kampf gegen spiri-
tualistische Verflüchtigung festzuhalten. Diesen Gegensatz hatte man in
den Gnostikern zu bekämpfen, erschwerte sich aber die Sache und regte
den Gegensatz der Gnostiker aufs neue an durch die roh-fleischliche
Form, mit welcher man die Identität des Leibes behauptete, ohne sich
durch I Cor. 15 zu geistigeren Vorstellungen vermögen zu lassen.
Dieß beweisen die Schriften des Justin, Athanasius, Tertullian.
Der Letztere war tief durchdrungen von der Bedeutung dieser Lehre
im Zusammenhang des Christenthums; in seiner Schrift de resur-
rectione carnis vertheidigt er sie gegen die Gnostiker und giebt
manche gute hermeneutische Bemerkungen gegen die gnostischen Schrift-
verdrehungen. Sein Realismus aber macht sich hier in der sinnlichen
Vorstellungsweise geltend. Das Verdienst einer geistigeren Auffassung
hat Origenes, welcher auch an dieser Stelle zwischen den Ansichten
der häretischen Gnosis und der sinnlichen Beschränktheit der gewöhnli-
chen kirchlichen Betrachtungsweise durchzufinden suchte. Er unterschei-
det daher zwischen dem Wesen und der besonderen, dem irdischen Da-
sein angehörenden Form, zwischen dem Materiellen, wie es in dieser
Welt sich darstellt, und dem, was das Grundwesen des Leibes als
eines Organs der Seele ausmacht. Er sagt: †) auch in diesem Le-

---

*) in Jerem. hom. XIX.

**) Ueber die Lehre des Basilides von der Apokatastasis s. S. 219. N.

***) Ch. W. Flügge, Geschichte d. Lehre v. Zustande des Menschen nach d. Tode. 1799. 1800.

†) Selecta in psalmos P. XI, p. 388 Lomm.: *Οὐ κακῶς ποταμὸς ὠνό-*

n sei in materieller Hinsicht der Leib nicht immer derselbe, aber
s sein eigenthümliches Wesen als Organ der Seele ausmache, sei
εἶδος χαρακτηρίζον, worin sich die Eigenthümlichkeit der Seele
arstelle, so daß ein solcher Leib einer solchen Seele entspreche; also
ur dieß eigenthümliche Gepräge und Wesen des Organs müsse wieder
ergestellt werden und zwar in höherer Form, angemessen dem höhern
Standpunkt, zu welchem das Dasein der Seele fortgeschritten ist. Die
ehre steht in Verbindung mit seiner Annahme, daß die *ὕλη* nichts
Bestimmtes sei, sondern in verschiedenen Formen, sei es in höheren
der niederen, sich darstellen könne je nach dem verschiedenen Stande
er vernünftigen Wesen. Wir haben schon früher bemerkt, daß er auf
inem Concil in Arabien die Meinung widerlegte, daß die Seele mit
em Leibe sterbe. So ging auch in diesen Gegenden ein Umschwung
er Anschauung von ihm aus, obgleich seine Auffassung der Auferste-
ung bald auch neue Gegner von einer sinnlicheren Denkungsweise,
ie den Methodius, hervorrief.

Zweite Periode.

Von Constantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen,
(vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.)

Die dogmatisch-polemische und systematisirende Periode.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Diese Periode macht mit der ersten zusammengenommen die Grundlage der ganzen folgenden Entwicklung des christlichen Dogmas aus. Beide umfassen die Entwicklung in der römischen und griechischen Volkseigenthümlichkeit. Aber die erste war apologetisch und diente dazu, das Eigenthümliche des Christenthums in der Glaubenslehre überhaupt und in den einzelnen Lehren im Gegensatz zu den Religionen der früheren Welt zum Bewußtsein zu bringen. In dem Kampf gegen Judenthum und Heidenthum und gegen die Häresien, welche jüdische und heidnische Elemente einmischten, waren die Hauptlehren desselben schärfer bestimmt worden, aber auch verschiedene Auffassungen

---

μαται τὸ σῶμα, διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς τάχα οὐδὲ δύο ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταὐτόν ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν. — Ὅπερ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.

Auferſtehung im Hades abzubüßen ſei.*) Unter den Occidentalen findet ſich bei Cyprian**) die erſte Spur von der Annahme eines läuternden Feuers. Doch kann die Ausdeutung ſtreitig ſein, indem die Worte auf eine Läuterung durch die Buße in dieſem Leben gehn könnten, obgleich wahrſcheinlicher iſt, daß ſie von dem Zuſtand nach dem Tode handeln. Allerdings giebt es für die Worte: purgari diu igne die andere Lesart: purgari diutine. In der orientaliſchen Kirche finden wir die Idee auf das läuternde Feuer bezogen, welches der Vollendung des Reiches Gottes vorangehn ſollte. Clemens von Alexandria redet***) von einer Reinigung der Schlechten durch das Feuer. Origenes erklärt ſich†) gegen die ſinnliche Auffaſſung; man müſſe den Ausdruck von einem ignis purgatorius bildlich verſtehn; es ſei ein Feuer, welches ſich Jeder durch ſeine eignen Sünden zuziehe. Gott verſetze die Seelen in ſolche Lagen, durch welche der Schmerz über ihre Sünden lebendiger erregt wird. Auch die Worte I Cor. 3, 13, von Manchen auf das Läuterungsfeuer bezogen, faßte er ſymboliſch.††) Er führt als Grund an, daß, wenn man dieſe Stelle buchſtäblich verſtehn wolle, lauter Widerſprüche herauskommen würden.

---

*) de anim. c. 58: In summa, quum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligamus et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur, nemo dubitabit, animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque.

**) ep. 55, Baluz. 52, c. 17: Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem iudicii ad sententiam Domini, alind statim a Domino coronari.

***) Strom. V, p. 549: *οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων.*

†) hom. in Jerem. II, 3. Vgl. Guericke, de schola alexandrina II, 294.

††) *περὶ ἀρχῶν* l. II, c. 10, § 4. contra Cels. IV, 13: *Εἰ τροπολογεῖται τὰ τοῦ φαύλου ἔργα λεγόμενα εἶναι ξύλα ἢ χόρτος ἢ καλάμη, πῶς οὐκ αὐτόθεν προσπίπτει ποδαπὸν πῦρ παραλαμβάνεται, ἵνα τὰ τοιαῦτα ξύλα ἀναλωθῇ; — Οὐκοῦν ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ κατανάλισκων ἐστὶν, ὡς ἐπεδεδώκαμεν; καὶ οὕτως εἰςπορεύεται, ὡς πῦρ χωνευτηρίου, χωνεύσων τὴν λογικὴν φύσιν, πεπληρωμένην τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας μολύβδου, καὶ τῶν ἄλλων ἀκαθάρτων ὑλῶν, τὴν τοῦ χρυσοῦ (ἵν' οὕτως ὀνομάσω) φύσιν τῆς ψυχῆς, ἢ τὴν ἀργύρου, δολωσάντων.*

Den Christen dieser Zeit, welche aus der Mitte des Heidenthums bekehrt waren, lag es nahe, besondere Theilnahme für das Schicksal der Heiden zu empfinden. Es mußte ihnen die Frage entgegentreten, was für ein Loos diejenigen Heiden erwarte, welche die Erscheinung Christi nicht erlebten. Im Ganzen herrscht die Ansicht von einer unbedingten Verdammung der Heiden gemäß dem schroffen Gegensatz gegen das Heidenthum und mit buchstäblicher Auffassung und Vereinzelung der Stellen über die Verdammniß der Ungläubigen. Marcion gehört zu den Wenigen, welche anders urtheilen, indem er den descensus ad inferos den erlösungsbedürftigen Heiden zu Gute kommen ließ. Vielleicht liegt in dem Mythus vom Herabsteigen der Apostel in den Hades gleichfalls eine Ahnung von der Fortentwicklung derjenigen nach dem Tode, welche im Leben Christum nicht kennen gelernt haben. Die alexandrinischen Kirchenlehrer drücken diese Annahme mit Bestimmtheit aus.*) Da nach ihnen die Strafe nur zur Erziehung und Besserung dient, so ist sie nicht ewig dauernd; das letzte Ziel ist die ἀποκατάστασις, die gänzliche Befreiung vom Bösen. Clemens sagt daher: wenn es in diesem Leben so viele Wege zur Läuterung und Buße gebe, wie viel mehr nach dem Tode! Die Läuterung der vom Leibe gesonderten Seelen werde leichter sein; wir können uns keine Schranken in der Wirksamkeit des Erlösers denken; erlösen, retten, erziehn ist sein Werk, und so wird er auch nach diesem Leben fortwirken.**) Sich ausführlicher über diese Lehre zu erklären, hielt Clemens nicht für zweckmäßig, weil er sie zu dem Inhalt der Gnosis rechnete. Daher sagt er: das Uebrige verschweige ich und preise den Herrn.***) Origenes schließt aus der Mannigfaltigkeit der Wege und Fügungen, wodurch die Menschen in diesem Leben zum Glauben geführt werden, auf eine Mannigfaltigkeit der göttlichen Erziehungsmittel nach dem Tode; er hält es aber dessen ungeachtet für äußerst wichtig, daß Jemand schon in diesem Leben zum Glauben gelange. Wer es versäumt oder nach der Taufe schwere Sünden begeht, wird durch um so größere Leiden nach dem Tode erzogen werden.†) Die allgemeine Wiederbringung fand er besonders in I Cor. 15, 28. Auch er rechnet diese Lehre zu den gnostischen,

*) J. F. Cotta, historia succincta dogmatis de poenalium infernalium lustratione. Tub. 1774. J. A. Dietelmaier, commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων historia antiquior. Altorf. 1769. 8.

) Strom. VI, p. 638. *) VII, p. 706.

†) in Joann. VI, § 37, p. 267. Lomm.

indem er ſagt:*) es würde nicht nützlich ſein für Alle, wenn ſie dieſe Erkenntniß hätten, ſondern es ſei gut, wenn wenigſtens die Furcht vor einer ſinnlichen Hölle von der Sünde zurückhielte.**)

Die Lehre von der Auferſtehung und perſönlichen Fortdauer***) ſteht nicht vereinzelt im Chriſtenthum da, ſondern hängt mit der ganzen chriſtlichen Anſchauungsweiſe zuſammen. Die Perſönlichkeit in ihrem ganzen Umfange ſoll in höherer Form wieder erweckt werden. Das Chriſtenthum, welches nicht vernichten, ſondern verklären will, bezieht dieſes auf alle Theile, in denen ſich die menſchliche Perſönlichkeit darſtellt, alſo auch auf den Leib, ſeine Verklärung, welche in dieſem irdiſchen Daſein beginnt und bei der Auferſtehung ſich vollendet. Die Auffaſſungsform der Unſterblichkeit, wonach man dieſe auch auf den irdiſchen Leib ausdehnte, war wichtig in dieſer Zeit, um die Realität der Unſterblichkeit überhaupt im Kampf gegen ſpiritualiſtiſche Verflüchtigung feſtzuhalten. Dieſen Gegenſatz hatte man in den Gnoſtikern zu bekämpfen, erſchwerte ſich aber die Sache und regte den Gegenſatz der Gnoſtiker aufs neue an durch die roh-fleiſchliche Form, mit welcher man die Identität des Leibes behauptete, ohne ſich durch I Cor. 15 zu geiſtigeren Vorſtellungen vermögen zu laſſen. Dieß beweiſen die Schriften des Juſtin, Athanaſius, Tertullian. Der Letztere war tief durchdrungen von der Bedeutung dieſer Lehre im Zuſammenhang des Chriſtenthums; in ſeiner Schrift de resurrectione carnis vertheidigt er ſie gegen die Gnoſtiker und giebt manche gute hermeneutiſche Bemerkungen gegen die gnoſtiſchen Schriftverdrehungen. Sein Realismus aber macht ſich hier in der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe geltend. Das Verdienſt einer geiſtigeren Auffaſſung hat Origenes, welcher auch an dieſer Stelle zwiſchen den Anſichten der häretiſchen Gnoſis und der ſinnlichen Beſchränktheit der gewöhnlichen kirchlichen Betrachtungsweiſe durchzufinden ſuchte. Er unterſcheidet daher zwiſchen dem Weſen und der beſonderen, dem irdiſchen Daſein angehörenden Form, zwiſchen dem Materiellen, wie es in dieſer Welt ſich darſtellt, und dem, was das Grundweſen des Leibes als eines Organs der Seele ausmacht. Er ſagt:†) auch in dieſem Le-

*) in Jerem. hom. XIX.

**) Ueber die Lehre des Baſilides von der Apokataſtaſis ſ. S. 219. A.

***) Ch. W. Flügge, Geſchichte d. Lehre v. Zuſtande des Menſchen nach d. Tode. 1799. 1800.

†) Selecta in psalmos P. XI, p. 388 Lomm.: Οὐ κακῶς ποταμὸς ἀνό-

den ſei in materieller Hinſicht der Leib nicht immer derſelbe, aber was ſein eigenthümliches Weſen als Organ der Seele ausmache, ſei ein *εἶδος χαρακτηριζον*, worin ſich die Eigenthümlichkeit der Seele darſtelle, ſo daß ein ſolcher Leib einer ſolchen Seele entſpreche; alſo nur dieß eigenthümliche Gepräge und Weſen des Organs müſſe wieder hergeſtellt werden und zwar in höherer Form, angemeſſen dem höhern Standpunkt, zu welchem das Daſein der Seele fortgeſchritten iſt. Die Lehre ſteht in Verbindung mit ſeiner Annahme, daß die ὕλη nichts Beſtimmtes ſei, ſondern in verſchiedenen Formen, ſei es in höheren oder niederen, ſich darſtellen könne je nach dem verſchiedenen Stande der vernünftigen Weſen. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß er auf einem Concil in Arabien die Meinung widerlegte, daß die Seele mit dem Leibe ſterbe. So ging auch in dieſen Gegenden ein Umſchwung der Anſchauung von ihm aus, obgleich ſeine Auffaſſung der Auferſtehung bald auch neue Gegner von einer ſinnlicheren Denkungsweiſe, wie den Methodius, hervorrief.

Zweite Periode.

Von Conſtantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen,

(vom Anfang des vierten bis zum Ende des ſechſten Jahrhunderts.)

Die dogmatiſch-polemiſche und ſyſtematiſirende Periode.

Allgemeine Dogmengeſchichte.

Dieſe Periode macht mit der erſten zuſammengenommen die Grundlage der ganzen folgenden Entwicklung des chriſtlichen Dogmas aus. Beide umfaſſen die Entwicklung in der römiſchen und griechiſchen Volkseigenthümlichkeit. Aber die erſte war apologetiſch und diente dazu, das Eigenthümliche des Chriſtenthums in der Glaubenslehre überhaupt und in den einzelnen Lehren im Gegenſatz zu den Religionen der früheren Welt zum Bewußtſein zu bringen. In dem Kampf gegen Judenthum und Heidenthum und gegen die Häreſien, welche jüdiſche und heidniſche Elemente einmiſchten, waren die Hauptlehren deſſelben ſchärfer beſtimmt worden, aber auch verſchiedene Auffaſſungen

---

μαστικὸ τὸ σῶμα, διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς τάχα οὐδὲ δύο ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταὐτόν ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν. — Ὅπερ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκὶ, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.

derſelben entſtanden. Es bildeten ſich divergirende Richtungen, welche bei der Uebereinſtimmung in dem Gegenſatz gegen das Antichriſtliche doch mehr das eine oder das andere Moment hervorhoben. Von dieſen verſchiedenen, aber dieſelbe Grundlage des allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeins vorausſetzenden Richtungen mußte der fernere Entwicklungsgang der Glaubenslehre ausgehn. Wie von dem vierten Jahrhundert an die Kirche aus dem Kampf mit der heidniſchen Macht des Staates mehr heraustrat, die Herrſchaft im Reiche erhielt und ſich ſelbſt überlaſſen blieb, ſo mußten dieſe Gegenſätze, die nicht mehr zu gemeinſamem Kampf verbunden waren, unter einander in Streit gerathen. Aus dem Kampf der Gegenſätze ſollte ſich einſt eine höhere Einheit herausbilden; es entſtand alſo das Hinſtreben nach Ausgleichung und nach Bildung einer dogmatiſchen Grundlage. Das Eigenthümliche der Periode iſt demnach, daß ſie dogmatiſch-polemiſch und ſyſtematiſirend iſt. Origenes, der den Schlußpunkt der apologetiſchen Periode macht, bildet zugleich unter Vorherrſchen des apologetiſchen Intereſſes den Uebergang zu der ſyſtematiſirenden Zeit. Die Gegenſätze in dieſer afficiren nicht bloß das chriſtliche Bewußtſein im Allgemeinen, ſondern es handelt ſich beſtimmter um die einzelnen Lehren. Wie daher jene die wichtigſte iſt für die Entwicklung des charakteriſtiſch Chriſtlichen, ſo dieſe für die ſyſtematiſche Grundlage. Daß die dogmatiſchen Gegenſätze in Kampf traten, war unvermeidlich und an ſich nicht nachtheilig. Bei der urſprünglichen apoſtoliſchen Einfalt konnte man nicht ſtehn bleiben; es würde ſich nichts Lebendiges, Eigenthümliches haben entfalten können; der Prozeß der geſchichtlichen Entwicklung wäre abgeſchnitten und nur todte Ueberlieferung geblieben. Das Nachtheilige aber war die dogmatiſche Einſeitigkeit und Beſchränktheit, womit man unter den Gegenſätzen die zu Grunde liegende Einheit des Bewußtſeins leugnete, nur die Polemik verfolgte, ohne auf den gemeinſamen Grund der Einheit hinzuwirken. So entfernte man ſich, je mehr man ſtritt, um ſo weiter von einander. Nachtheilig ferner, daß man die Momente des Gegenſatzes im Verhältniß zum Grundweſen des Chriſtenthums nicht abſchätzte, ſondern alles, was Gegenſtand des Streites war, für gleich wichtig nahm; nachtheilig, daß man zwiſchen Dogma und Glauben, zwiſchen den Verſchiedenheiten dogmatiſcher Auffaſſung und dem chriſtlichen Leben nicht hinlänglich unterſchied, namentlich nicht in der orientaliſchen Kirche; daher denn die einſeitig dogmatiſche Richtung zum Verderben des chriſtlichen Le-

ens. Nur einzelne Männer traten auf, welche wenigstens den Uebertreibungen dieſes Dogmatismus ſich entgegenſtellten, wenn ſie gleich ſelbſt den rechten Maßſtab zur Schätzung der Streitfrage nicht fanden. Im vierten und fünften Jahrhundert finden wir ſogar den Keim eines anderen Extrems in einer Partei, welche das Gewicht der dogmatiſchen Fragen für das chriſtliche Leben zu gering ſchätzte, eine einſeitig praktiſche Richtung, die demnach auch das eigenthümliche Weſen des Praktiſchen im Chriſtenthum verkennen mußte. Solche meinten, es komme auf das Dogma überhaupt nicht an, das Weſentliche des Chriſtenthums ſei die Moral, als ob dieſe nicht ihren Inhalt aus dem Dogma ableiten müßte. Sie benutzten für ſich die Stelle im Briefe an die Philipper: wenn nur Chriſtus verkündigt werde, gleichviel wie es geſchehe. Die Partei kommt anfänglich unter dem Namen der Rheorianer,*) ſpäter unter dem der Gnoſimachen**) vor.

Aber vieles Nachtheilige iſt nicht aus dem innern Verhältniß der Gegenſätze abzuleiten, ſondern aus einem fremdartigen Einfluß, nämlich der Vermiſchung des Staates und ſeiner Politik mit der Kirche. Die freie Entwicklung derſelben von innen heraus wurde gefährdet; kaiſerliche Decrete ſollten den Streit entſcheiden. So miſchten ſich mannigfache Leidenſchaften ein und trübten das dogmatiſche Intereſſe. Daher konnten aus den dogmatiſchen Streitigkeiten Reſultate hervorgehn, die nicht aus der Entwicklung der Gegenſätze abzuleiten ſind. Ehe die Gegenſätze ſich ganz ausgeſprochen hatten, wurde die eine oder die andere Partei durch äußern Einfluß unterdrückt. Der Streit blieb wohl bei einem einzelnen Wort ſtehn, worauf man durch beſondere Umſtände geführt ward, und ehe die Conſequenzen ausgeſprochen waren, wurde dabei die Frage entſchieden. Uebertreibung aber iſt es, wenn man aus dieſen Vorgängen geſchloſſen hat, daß alle dieſe Streitigkeiten nicht auf dogmatiſchem Intereſſe, ſondern auf dem Einfluß der Hofpartei und fremdartiger Leidenſchaften beruhten, und daß nur die Macht des Staates gewiſſe Dogmen eingeführt habe. Wenn Streit über Worte entſtand, ſo war es darum nicht bloßer Wortſtreit; wäre nicht ein religiöſes Intereſſe dabei geweſen, ſo hätte der Streit

*) Athan. c. Apollin. § 6. Philastrius haer. 91. Praedestinatus haer. 72.

**) Joh. Damasc. haer. 88: *Οἱ πάσῃ γνώσει τοῦ χριστιανισμοῦ ἀντιπίπτοντες, ἐν τῷ λέγειν αὐτοὺς, ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ζητεῖ ὁ θεὸς παρὰ χριστιανοῦ, εἰ μὴ πράξεις καλάς.*

über das Wort nicht ſo viel Theilnahme finden können. Weltliche Leidenſchaften miſchen ſich ſpäter ein, aber auch dieſe erklären nicht das allgemeine Intereſſe. Das Wort wurde eben nur das Merkmal, an welchem längſt vorhandene dogmatiſche Gegenſätze zum Vorſchein kamen. Die genetiſche Entwicklung dieſer Streitigkeiten giebt das rechte Verſtändniß derſelben und lehrt, daß in ihnen wichtige Gegenſätze theologiſcher Richtungen zur Erſcheinung kommen, die ſich noch jetzt wiederholen. Ferner konnte durch die Willkür eines Hofes eine dogmatiſche Richtung zwar für eine gewiſſe Zeit den Sieg erhalten, aber man darf nicht glauben, daß äußerliche Willkür auf immer die Geiſter der Menſchen zu beherrſchen vermag. Der Geiſt der Kirche reagirt in gewaltſamen Bewegungen gegen das Aufgedrungene. Es iſt die Aufgabe der Dogmengeſchichte, alles in Zuſammenhang mit der naturgemäßen Entwicklung der dogmatiſchen Geiſtesrichtungen aufzufaſſen; aber ſie darf andrerſeits nicht überſehn, daß, weil die dogmatiſchen Schulen durch äußerliche Gewalt gehindert wurden, ſich ganz frei auszuſprechen, auch die wahre Ausgleichung aus den Gegenſätzen nicht hervorgehn konnte. Eben deshalb müſſen wir ſuchen, ſchon in den Keimen die oft unbewußt zu Grunde liegende Differenz zu erkennen. Dieß gilt am meiſten von der orientaliſchen Kirche; denn die occidentaliſche war ſelbſtändiger, leiſtete der Staatsmacht mehr Gegengewicht; die Streitigkeiten und der Gehalt der dogmatiſchen Entwicklung ſind daher hier weniger getrübt.

Die Hauptgegenſätze des dogmatiſchen Geiſtes in dieſer Periode ſind durch den Einfluß der Nationalitäten, welcher ſich in die Entwicklung des Chriſtenthums einmiſchte, beſtimmt. Wir bemerken die Verſchiedenheit des griechiſchen und römiſchen Geiſtes, welche ſich von Anfang an dargeſtellt hatte: bei den Griechen eine mehr bewegliche Geiſtesart, wiſſenſchaftliche Productivität, bei den Römern Starrheit, eine mehr praktiſche Richtung, der das wiſſenſchaftliche Element urſprünglich etwas Fremdes war. Es war ähnlich wie das Verhältniß des römiſchen Geiſtes zur Philoſophie, die von den Griechen zu ihm kam. Der Vortheil auf Seiten der griechiſchen Kirche iſt das wiſſenſchaftliche Nachdenken, die fortſchreitende Entwicklung; der Nachtheil das Ueberwiegen des Dialektiſchen und Begrifflichen mit Zurückſetzung des Praktiſchen. Daher war man geneigt, über der dogmatiſchen Differenz das Intereſſe der chriſtlichen Grundwahrheit nach ihrem praktiſchen Gehalt zu vergeſſen. Eine zügelloſe Neuerungsſucht

führte zu der Gefahr, daß die christliche Glaubenslehre sich in ein Gewebe dialektischer Sophistik verlor. In der römischen Kirche fehlte die Beweglichkeit, das Fortschreitende, Wissenschaftliche; bei einseitigem Festhalten des Buchstabens war man geneigt, freiere Vorstellungen zu verketzern, neue zurückzuweisen. Die wissenschaftliche Entwicklung der Theologie wurde daher aus der griechischen Kirche aufgenommen, bis Augustins großer, schöpferischer Geist der Glaubenslehre eine eigenthümlich neue wissenschaftliche Gestaltung gab. Der Vortheil aber war treues Festhalten an dem Ueberlieferten, die Einfalt in der Auffassung der christlichen Wahrheit, der mehr praktische Charakter im Gegensatz gegen die dogmatische Willkür der Griechen. Daher die merkwürdige Erscheinung, daß, während die griechische Kirche, von Streitigkeiten erschüttert, eine Glaubensformel nach der andern aufstellt, die occidentalische dagegen die einmal überlieferte Form festhält und schon zu einer gewissen Einheit gelangt ist. Die dortigen Kirchenlehrer sind zu einer Auffassung der Wahrheit gekommen, zu welcher die griechischen erst durch den Kampf hindurchgeführt werden. So geschieht es, daß die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit innerhalb der griechischen Kirche eine Stütze an der occidentalischen finden. Jene dogmatische Einheit gewinnt nachher den Sieg auch in der orientalischen, und man benutzt jetzt nur die Resultate der Lehrstreitigkeiten zu einer bestimmteren Darstellung der Einheit. Die Eigenthümlichkeit beider Theile giebt sich auch in den Gegenständen der Streitigkeiten zu erkennen. In der griechischen Kirche beschäftigt man sich mehr mit den Fragen, welche besonders die speculativen Religionslehren angehn, über die Trinität, die beiden Naturen in Christo; hingegen nach dem mehr praktisch christlichen Interesse der abendländischen Kirche ging der Streit aus von dem eigentlichen Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins, von der christlichen Anthropologie im Zusammenhang mit der Erlösungslehre. Diese Richtung war von wichtigen Folgen für das Dogma und das Leben auch der spätern abendländischen Kirche, indem sich in ihr der eigenthümlich praktische Geist des Christenthums erhielt, das Bewußtsein des Zusammenhangs von Dogmatischem und Ethischem. So ging denn auch von dieser eigenthümlichen dogmatischen Richtung, welche im Anfang des fünften Jahrhunderts stärker hervortritt, die Reaction gegen die fremdartigen Elemente der katholischen Glaubenslehre in der Reformation aus. Wir betrachten nun jede der beiden Kirchen in ihrer besondern Entwicklung.

Die orientalische Kirche. Im vierten Jahrhundert ragt Athanasius*), Bischof von Alexandria, hervor, ein Mann von christlicher Innigkeit und Tiefe, dem Origenes noch überlegen in der Schärfe der Dialektik und in der Systematik, doch gegen ihn zurückstehend in der freien historischen Entwicklung. Sein Einfluß war auf die orientalische Kirche sehr bedeutend, und besonders unter seinen Anregungen geschah es, daß in den arianischen Streitigkeiten die tiefere christliche Auffassung und die dialektische Consequenz den Sieg gewann. Dieser Kampf trug überhaupt viel zum weiteren Uebergewicht des Dogmatischen und Dialektischen bei. In Athanasius, wie in seinem Gegner Arius**), läßt sich die Einwirkung des Origenes wahrnehmen; Arius nahm das Eine Element des Origenes auf, Athanasius wollte sich ebenfalls an ihn anschließen und ihn nicht als den Vorläufer jenes gelten lassen. Unter dem Einfluß des Origenes bildeten sich besonders die großen kappadocischen Kirchenlehrer: Basilius von Cäsarea***), sein Bruder Gregor von Nyssa†) und Gregor von Nazianz.††) Er regte sie zu dem Studium des klassischen Alterthums an, zur Benutzung der klassischen Bildung für die Entwicklung der christlichen Lehre und führte sie zu dem freieren Geiste und der Mäßigung unter den Streitigkeiten. Gregor von Nyssa, der tiefsinnigste unter diesen drei Dogmatikern, hat die

*) st. 373. Opp. ed. Bened. (Montfaucon) 1689—98. 2 t. fol. 1777. opp. dogmatica selecta ed. Thilo. 1852. Die Festbriefe d. h. Athanasius (syrisch durch Cureton) deutsch v. Larsow. 1852; vergl. Jacobi, deutsche Zeitschr. 1852. Nr. 40. — Tillemont, Memoires etc. T. VIII. Möhler, Athanasius d. Gr. u. d. Kirche sr. Zeit. 1827. 2 Bd. 1844.

**) Fragmente aus den Schriften des Arius bei Athanasius; besonders aus der *Thalia* in den Oratt. contra Arian. u. de synodis Arimin. et Seleucens. hier c. 16 auch sein Brief an Alexander v. Alexandria. S. Br. an Eusebius v. Nicomed. bei Epiphanius h. 69, 7. Theodoret. h. e. I, 4.

***) st. 379. Opp. ed. Fronto Ducaeus et Morellius. Par. 1618. 38. 3 t. fol. ed. Bened. 1688. 3 t. fol. Garnier, 1721—30. 3 t. de Sinner, Par. 1839. 3 t. — J. E. Feisser, de vita Basilii dissert. hist. theol. Gron. 1828. L. A. W. Klose, Basilius d. Gr. nach s. Leb. u. s. Lehre. 1835. A. Jahnius, Basilius M. platonizans. Bern. 1838. 4. Animadverss. in Basil. opp. Bern. 1842. fasc. I.

†) st. 394. Opp. ed. Morellius. Par. 1615. 2 t. fol. Appdx v. Gretser. 1618. Ed. Bened. d. erste B. 1780. A. Maji. Scptor. vett. nov. collectio. Rom. 1834. T. VIII. J. Rupp, Greg. v. Nyssa Leb. u. Meinungen. 1834.

††) st. 390. Opp. ed. Morellius. Par. 1630. (Lips. 1690) 2 t. fol. ed. Caillau. Par. 1840. 2 t. Ullmann, Greg. v. Naz., der Theologe. 1825.

Ideen des Origenes auf eigenthümliche Weiſe entwickelt. Auch die vermittelnde Stellung, welche Euſebius von Cäſarea*) in dem Streit einnahm, iſt von Origenes abzuleiten. Er war weniger Dogmatiker, ſtimmte aber in ſeiner apologetiſch gelehrten Richtung am meiſten mit Origenes überein. Entſchiedene Gegner des Origenes in dieſer Periode pflegen faſt nur diejenigen zu ſein, welche Feinde freierer, wiſſenſchaftlicher Entwicklung oder geiſtigerer Auffaſſung ſind. Sie halten nur am traditionellen Buchſtaben feſt, wie Epiphanius von Salamis**) auf Cypern, oder ſind Vertheidiger des rohen Anthropomorphismus, der unter den Mönchen noch Freunde hatte. Ein gebildeterer Gegner iſt Marcellus, Biſchof von Ancyra***) in Galatien, ein Mann von mehr bibliſcher Richtung, und der Vermiſchung von Philoſophie und Theologie bei Origenes abgeneigt. Die platoniſche Philoſophie, deren Einfluß auf die Kirche Origenes ebenfalls vorzüglich vermittelt hatte, war unter den philoſophiſch gebildeten Kirchenlehrern noch immer das Vorherrſchende. Doch hatte ſich ſeitdem das chriſtliche Prinzip die platoniſchen Elemente mehr untergeordnet; wo die Formen platoniſch waren, war doch der materielle Einfluß des Chriſtenthums das Ueberwiegende. Nur hin und wieder noch kommen einzelne Vermiſchungen platoniſcher und chriſtlicher Elemente vor in einem gewiſſen religiöſen Idealismus, welcher für Manche ein Uebergang zum Chriſtenthum wurde. Dieß zeigt ſich in Syneſius†), welchem das Chriſtenthum zuerſt als eine Symbolik für die Ideen ſeines platoniſchen Standpunktes ſich darſtellte. In den untergeſchobenen Schriften Dionyſius des Areopagiten††) ging von

*) ſt. 340. *Προπαρασκευὴ εὐαγγελική* l. XV. ed. Heinichen. 1842. 2 t. Gaisford. 1843. 4 t. *Ἀπόδειξις εὐαγγ.*, l. XX. *πρὸς Μάρκελλον* libb. 2., *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας.* libb. 3. ed. R. Montacutius. Par. 1628. fol. 1688.

**) ſt. 404. Opp. ed. Dion. Petavius. Par. 1622. l.pz. 1682. 2 t. fol.

***) *περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς.* Frgmte in Euſebius v. Cäſar. Gegenſchriften *πρ. Μάρκελλον* u. *περὶ τῆς ἐκκλ. θεολογ.*, cf. Marcelliana ed. H. G. Rettberg. Gottg. 1794. Athanasius de synodis § 26. Apolog. contr. Arian. § 24—35. Cyrill. Hieros. Catech. XV, 27—33. Epiphan. haer. 72. — L. R. W. Kloſe, Geſch. u. Lehre des Marcellus u. Photinus. 1837. Baur, Geſch. d. Lehre v. d. Dreieinigkeit I, 525.

†) ſt. 431. Opp. ed. Petavius. 1612. 1640. C. Thilo, Commentatio in Synesii hymn. II. Hal. 1842. 4. Oratt. et homill. frgmt. ed. Krabinger. Landish. 1851. A. Th. Clausen, de Synesio philosopho. Havn. 1831. B. Kolbe, Syneſius v. Cyrene. Berl. 1850.

††) *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρ-*

der Vermiſchung des platoniſchen und chriſtlichen Geiſtes eine myſtiſche Theologie aus, welche die ganze Kirchenverfaſſung, den Kultus, die Dogmen zu einer Symbolik ihrer Ideen machte. Gegen das platoniſche Element trat aber allmälig auch das ariſtoteliſche hervor, deſſen eigenthümlichen Einfluß wir bereits bei den Artemoniten bemerkten. Vom Platonismus ging die Richtung einer tieferen chriſtlichen Anſchauung aus; die Rechte des Glaubens wurden geachtet, und man war fern von einem Dogmatismus, der alles begreifen wollte. Nunmehr aber entwickelte ſich eine beſchränkte Verſtandesrichtung, die dem intuitiven Element in der Theologie fremd war. Schon bei Arius findet nicht bloß in der Lehre von Chriſto, ſondern in allgemeinerer Beziehung ein Gegenſatz gegen das herrſchende Dogma ſtatt, welcher ſich kenntlich macht in dem Beſtreben, die Trinitätslehre der Auffaſſung des Verſtandes näher zu bringen. Der hauptſächlichſte Repräſentant dieſer Geiſtesrichtung iſt aber ſein conſequenterer Nachfolger Eunomius.*) Ein Gegner des Unbegreiflichen, Ueberſchwenglichen verfolgte er eine einſeitige Richtung des Erkennens, nicht aber eines tiefer ſpeculativen, ſondern eines vom empiriſchen Verſtande ausgehenden; es war das Hauptintereſſe, daß dieſem alles klar gemacht werde: ein verſtändiger Supranaturalismus, in welchen eine rationaliſtiſche Richtung eingehüllt iſt, ähnlich wie es ſich in Socinus findet. Dieſer Richtung eines äußerlichen Dogmatismus trat Gregor von Nyſſa beſonders entgegen. Ueber Dogmen disputiren, ſagt er, können auch Heiden; die Genauigkeit der Dogmen macht noch nicht den Chriſten. Das Chriſtenthum iſt vielmehr begründet in dem kirchlichen Leben. Hier

---

χίας. περὶ μυστικῆς θεολογίας. περὶ θείων ὀνομάτων. ἐπιστολαί. Opp. ed. Corderius. Antv. 1634. Par. 1644. 2 t. fol. ed. Venet. 1755. 2. t. fol. Ueberſ. mit Abhandl. v. Engelhardt. Sulzb. 1823. J. Dallaeus, de scriptis quae sub Ignat. et Dionysii nominib. circumferuntur. Genev. 1666. 4. Engelhardt, de Dionysio plotinizante. Erl. 1820. de origine scriptor. Areopag. 1822. Baumgarten-Crusius, opp. theol. Jen. 1836. p. 265. Ritter, Geſch. d. chriſtl. Philoſophie II, 519. — Nach Niedner, Kirchengeſchichte S. 330 iſt in den pſeudodionyſiſchen Schriften das Hervortreten einer angeblich atheniſchen, aber vielmehr antiocheniſchen Gnoſis, welche ſchrift- und traditionsgetreuer, als die ältere, rein helleniſchen Neoplatonismus und kirchliche Lehrfaſſung vereinbart.

*) ἔκθεσις τῆς πίστεως in Socrates V, 10. ed. Valesius. ἀπολογητικός ed. Fabricius biblioth. graec. VIII, 262. Fragm. aus d. B. περὶ τοῦ υἱοῦ in Maji Collect. VII, I, 202. Philostorg. h. e. lib. VI. Epiph. h. 76. Die Gegenſchriften des Gregor v. Nyſſa u. Baſilius. — C. R. W. Kloſe, Geſchichte u. Lehre des Eunomius. 1833.

haben wir das, worin der Unterſchied zwiſchen dem Heiden und Chriſten wurzelt. Von ihm und den andern großen Kappadociern*) und von Chryſoſtomus**) wurde gegen Eunomius der Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen, die Rechte des unabhängigen Glaubens, die Unbegreiflichkeit Gottes, das Verhältniß von Glauben und Schauen und die praktiſche Grundlage des religiöſen Erkennens erörtert.

Wenngleich ſich der Einfluß des Origenes über die ganze orientaliſche Kirche verbreitete, ſo bewahrte doch die origeniſtiſche Schule in Alexandria nicht ihre Eigenthümlichkeit.***) Ihr letzter Repräſentant im vierten Jahrhundert war Didymus†), obgleich von Kindheit an blind, doch der gelehrteſte Mann ſeiner Zeit. Nachher wurde die Schule nach Sida in Pamphylien verlegt und ging unter. In der alexandriniſchen Kirche erhielt ſich nur das Eine Element des origeniſtiſchen Geiſtes, das ſpeculativ-myſtiſche, wie es Athanaſius im Gegenſatz zum Arianismus ausſprach; aber die andere Seite, die hiſtoriſch-freie Richtung des Origenes, fand in Alexandria keinen Raum. Um ſo mehr bildete ſich nun allmälig ein Gegenſatz gegen die alexandriniſche Richtung hervor, von einer neuen dogmatiſch bedeutenden Schule ausgehend, der antiocheniſchen††), welche ebenfalls in ihren Grundelementen auf Origenes zurückzuleiten iſt; denn die Anregungen zu gelehrten Studien und der Eifer für gründliches Bibelſtudium, wofür er gewirkt, verpflanzten ſich nach Antiochia. Die erſte Grundlage dieſer Schule war exegetiſch und ging aus von Dorotheus†††), Lucianus*†), im vierten Jahrhundert von Euſebius

*) Greg. Naz. orat. 33. de theologia I. 34 initium. Greg. Nyss., de anima et resurrectione. t. III, p. 238. ed. Mor. 1638.

**) Predigten über die Unbegreiflichkeit Gottes, opp. I. pag. 544. ed. Montf. in I Cor. homil. 34, 1. 2. Bd. X. pag. 310 ff.

***) Zur Charakteriſtik der verſchiedenen theologiſchen Schulen dieſer Zeit vrgl. Riedner, Kirchengeſchichte S. 317 flg.

†) ſt. 395. de spiritu s. latein. durch Hieronymus; de trinitate libb. III. ed. Mingarelli. Bonon. 1769. fol.; adv. Manichaeos in Combefisii Auctuar. gr. P. II. Expositio VII canonicar. epistolar., deren Fragmente in Lücke, Quaestiones ac vindiciae Didymianae. Gottg. 1829—32. 4 T. v. Cölln, Hall. Encyclop. B. 24. Art. Didymus.

††) Ueber die antiocheniſche Schule ſ. Neander, der heilige Chryſoſtomus u. die Kirche beſonders des Orients in deſſen Zeitalter. 2 Th. 1821. 1832. 1848. Vgl. auch Neanders Kirchengeſchichte II, 2. S. 667 flg.

†††) Euseb. h. e. VII, 32.

*†) Euseb. h. e. VIII, 13. IX, 6. Hieronym. catal. scriptorr. illustr. c. 77.

von Emiſa*), und beſonders von Diodorus von Tarſus**) und Theodorus von Mopſueſtia.***) Für die Eigenthümlichkeit dieſer Schule bleibt die exegetiſche Richtung bezeichnend, wonach man das Dogma, unabhängiger von der Ueberlieferung, aus der heiligen Schrift ableiten will. Die Allegorie war das Mittel, die Bibel mit jeder Tradition in Einklang zu bringen; hier aber bildete ſich mit unbefangener, grammatiſch-logiſcher Methode die Auslegung der Schrift aus ihr ſelber. Wenn früher der allegoriſirenden nur die fleiſchlich-buchſtäbliche Auffaſſung entgegenſtand, ſo war die antiocheniſche Auslegungsweiſe dazu die rechte Mitte. Damit war eine freiere Richtung in der Kritik des Kanon und in der Betrachtung des hiſtoriſchen Verhältniſſes zwiſchen dem alten und neuen Teſtament und

*) Hieronym. catal. 91. 119. Socrat. h. e. II, 9. Sozom. III, 6. Thilo, üb. d. Schriften des Euſebius von Alexandria u. Euſebius v. Emiſa. Halle 1832.

**) ſt. gegen 394. Hieronym. cat. 119. Socrat. VI, 3. Suidas. s. v. *Διόδωρος*. Assemanni, biblioth. orientat. III, I, 28. Im Spicileg. Solesm. I, 269 seq. ſind Fragmente aus einem Werke des Victor v. Capua mitgetheilt, die einem Commentar des Diodor zum zweiten Buch Moſis entnommen ſein ſollen. Es iſt in den Bruchſtücken ſelbſt kein Gegengrund zu finden. Vgl. Jacobi, deutſche Zeitſchr. für chr. Wiſſ. u. ſ. w. 1854. Nr. 31. Andere Fragmente bei Marius Mercator u. Photius. cod. 122. (J)

***) ſt. 429. Comment. in Proph. XII minores in Theod. Mops. quae supers. ed. Wegnern. T. I. A. Maji Collect. VI, I. Commentar. in epist. ad Roman. in A. Maji Spicileg. IV. Dieß große Fragment nebſt kleineren aus Commentaren zu andern pauliniſchen Briefen in Th. Episc. Mops. in N. T. commentarior. quae reperiri potuer. colleg. O. F. Fritzsche. Turic. 1847. Im Spicileg. Solesmens. I, 49 seq. ſind lateiniſche Commentare zu den Briefen an die Galater u. ſ. w. bis zu dem an Philemon bekannt gemacht: die zum Br. an d. Galater, Epheſer, Philemon vollſtändig; die übrigen nur ſo weit der Text abweicht von den Commentaren des Rabanus Maurus, welcher dieſe Commentare mit aufgenommen hat. Pitra, der Herausgeber des Spicileg., ſchreibt dieſe Werke dem Hilarius von Poitiers zu. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß ſie Ueberſetzungen der Commentare des Theodorus ſind. Vgl. Jacobi, deutſche Zeitſchr. 1854. Nr. 32. und deſſen Programm. Hal. 1855. 1856, worin die Commentare zu den Briefen an d. Philipp. bis Koloſſ. c. II. Andere Fragmente bei Facundus Hermian. pro defens. trium capitul. libb. XII. in Bibl. Patr. Lugdun. XII. Galland. XI. Verzeichniß der Schriften: J. A. Assemanni, Bibl. orient. III, I, 30. — Ernesti, opusc. theolog. p. 502 seq. Münter, Stäudlin u. Tzſchirner, Archiv f. Kirchengeſch. I, 1. R. E. Kleiner, symbolae litterariae ad Theodor. Antiochen. Mops. episc. pertinentes. Gottg. 1836. O. F. Fritzsche, de Theodori Mops. vita et scptis. Hal. 1836. F. L. Sieffert. Theodorus Mops. vet. Tti sobr. interpretandi vindex. Regiom. 1827. (J.)

das Beſtreben verbunden, Chriſtum in ſeiner Erſcheinung nicht nach einem gewiſſen ſchon feſtſtehenden dogmatiſchen Schema allein zu betrachten, ſondern ihn ſo zu erkennen, wie man ihn in den Evangelien vorfand. Ueberhaupt herrſchte das Streben nach Klarheit, vernunftgemäßer Entwicklung, nach Erkenntniß des Göttlichen in ſeinem Zuſammenhang mit dem Natürlichen vor. In dem Gegenſatz dieſer und der alexandriniſchen Schule bemerken wir die am meiſten divergirenden Grundrichtungen des theologiſchen Geiſtes: das ſupranaturale und das rationale Element, nur daß beides noch nicht einen excluſiven Charakter hatte. In Alexandria legt man den Nachdruck auf das Uebernatürliche im Dogma, liebt die Formeln, worin dieſes beſonders ausgeſprochen war, und weiſt alle Erklärungsverſuche ab. Die Antiochener leugneten nicht das Uebernatürliche; es gab Männer hier von tiefem chriſtlichen Geiſte, wie Chryſoſtomus*), Theodoret**); aber man bemühte ſich, die Auffaſſung des Göttlichen möglichſt anſchaulich und im Einklang mit der Vernunft zu geben. Aus dieſen Richtungen mußte der durchgreifendſte Gegenſatz hervorgehn. Er hätte in der Anthropologie zur Sprache kommen können; gemäß dem Charakter der griechiſchen Kirche aber war es die ſpeculative Chriſtologie, wo er ſich beſonders geltend machte.

Die occidentaliſche Kirche. Nach den erſten Zeiten wiſſenſchaftlicher Abhängigkeit von der orientaliſchen Kirche war es Hilarius von Poitiers***), welcher in der abendländiſchen als ein eigenthümlicherer Dogmatiker auftrat. Schon ehe er in die Streitigkeiten des Orients verwickelt wurde, war er auf eignem Wege zu ſeinem Dogma über die Trias gelangt. Hieronymus†), welcher

---

*) ſt. 407. Opp. ed. Montfaucon. Par. 1718—38. 13 t. fol. Par. 1834—39. 13 t. A. Neander, d. h. Chryſoſtomus u. d. Kirche beſonders des Orients in deſſen Zeitalter. 2 Bd.

**) ſt. 457. ἐρανιστὴς ἦται πολύμορφος libb. IV. ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων disputatt. XII. Haereticar. fabular. comp. libb. V. Opp. ed. Sirmond. Par. 1649. 4 t. fol., t. 5. add. Jo. Garnier. Par. 1684. ed. Schulze et Noesselt. Hal. 1769—74. 5 t. 8. J. F. Chr. Richter, de Theodoreto epist. Paulin. interpret. Lips. 1822

***) ſt. 368. De trinitate libb. XII. de synodis. de synodis Arimin. et Seleucens. Comm. in Psalm. Matth. Opp. ed. Bened. (Constant.) Par. 1693. Maffei, Veron. 1730. 2 t fol. Oberthür Wirceb. 1785 seq. 4 t.

†) ſt. 420. Opp. ed. Erasmus Bas. 1516. ed. Bened. (Martianay) Par. 1693—1706. 5 t. fol. Vallarsi, Veron. 1734—42. 11 t. f. Venet. 1766—72. 4 t.

lange zu Bethlehem lebte, hat als Vermittler zwiſchen der morgen- und abendländiſchen Kirche, welche er mit der Gelehrſamkeit des Orients bereicherte, eine Bedeutung. Er iſt ausgezeichnet als gelehrter Sammler und durch einzelne geiſtreiche Ideen, hat aber weniger Gabe für die Bildung eines dogmatiſchen Syſtems. Auch Ambroſius*) von Mailand, deſſen Eigenthümlichkeit in der ethiſch-praktiſchen Richtung liegt, ſchöpfte viel aus den Griechen.

Bereits in der vorigen Periode hatte die afrikaniſche Kirche den abendländiſchen Geiſt wiſſenſchaftlich zu entwickeln begonnen. Auch in dieſer Zeit ging die wiſſenſchaftliche Productivität von Nordafrika aus. Auguſtin**) begründet eine neue Schöpfung innerhalb der wiſſenſchaftlichen Entwicklung. Man kann ſeinen Einfluß mit dem des Origenes auf den Orient vergleichen; aber er iſt noch weit allgemeiner und dauernder im Abendlande geworden. Er gehört zu den großen, welthiſtoriſchen Männern, deren Wirkſamkeit nicht mit ihrer Zeit geſchloſſen war, ſondern ſich in verſchiedenen Epochen im Lauf der Jahrhunderte erneut hat. Er hat eine ähnliche Stellung in Bezug auf die Theologie, wie Plato und Ariſtoteles auf dem Gebiete der Philoſophie. Einerſeits nun geht von ihm die Entwicklung des katholiſchen Dogma, welche ſich in der Scholaſtik zeigt, aus, andrerſeits eine Reaction des reineren chriſtlichen Bewußtſeins gegen die fremden Elemente des katholiſchen Dogma. Innerhalb der katholiſchen Kirche ſchloſſen ſich diejenigen Richtungen, von welchen neue chriſtliche Belebung ausging, an ihn an. Auch die mehr durchgeführte Reaction in der Reformation that es, und bei verſchiedenen Erneuerungen, welche die evangeliſche Kirche erfuhr, ſehn wir, wie man zu ihm zurückkehrte. Er iſt dem Origenes ähnlich an ſpeculativem Geiſte, übertrifft ihn aber an origineller Tiefe und Schärfe. Beide gingen in ihrem Bildungsgang durch den Platonismus hindurch; aber er vermiſchte nicht, wie Origenes, chriſtliche und platoniſche Elemente, ſondern entwickelte das chriſtliche Prinzip in ſeiner Selbſtändigkeit gegenüber dem Plato-

*) ſt. 398. Hexaemeron. de incarnationis dominicae sacramento. de fide libb. V. de Spiritu s. libb. III. ed. Bened. Par. 1686—90. 2 t. f. Böhringer, die Kirche u. ihre Zeugen. I, Abth. 3.

**) ſt. 430. Opp. ed. Erasmus, Bas. 1529. Bened. Par. 1679—1701. XI t. Antwp. 1700—1703. XI t. mit Appdx v. Clericus. 1703. Bindemann, d. h. Auguſtin. Th. 1. Berl. 1841. Poujoulat, Geſchichte d. h. Auguſtin. deutſch v. Hurter, Schafft. 1847. 2 Th. Böhringer, I, 3.

nismus. Aber Origenes hat vor ihm voraus größere Geistesfreiheit und historisch-gelehrte Bildung, während Augustin eingeengt wurde von einem bestimmten kirchlichen Systeme. Die Verbindung dieser beiden Geisteselemente würde ohne Zweifel den vollkommensten Kirchenlehrer ausmachen. Es vereinte sich aber in Augustin dennoch vieles, was man sonst in einzelnen Richtungen der theologischen Entwicklung zerstreut findet, und wir sehen daher in seinem Bildungsgange die verschiedenen Perioden der Kirche vorgezeichnet. Er war geboren*) zu Tagaste in Numidien von einer Mutter Monica, deren Frömmigkeit den ersten Samen des Christenthums tief seinem Gemüthe einpflanzte. Seine großen Kräfte, sein feuriger Geist und mächtiger Naturtrieb mußten erst durch das Evangelium gemildert und verklärt werden. Daher wurde er durch mannigfache, heftige Stürme gezogen, durch Krümmungen geführt, um zur Ruhe und stetigen Entwicklung zu gelangen. Als Jüngling kam er nach Karthago, um die Rhetorik zu studiren, und machte hier genauere Bekanntschaft mit der klassischen lateinischen Litteratur, was für seine Bildung von Wichtigkeit wurde. Er versuchte sich auch am Griechischen, fand indessen wenig Geschmack am Sprachstudium. Daher las er die Bibel nur in lateinischer Uebersetzung. Hätte er sie und die orientalischen Kirchenlehrer in der Ursprache kennen gelernt, so würde sich vielleicht Manches anders gestaltet haben. Von der Sittenverderbniß der großen Stadt umgeben, wurde er von der tieferen christlichen Richtung abgekehrt; rohe Leidenschaften wurden angefacht; weltliches Treiben, lärmende Vergnügungen und Wollust unterdrückten in ihm die göttlichen Keime; aber die Macht des Samenkorns göttlichen Lebens, welches in ihn gelegt war, zeigte sich doch immer auch in einer Gegenwirkung gegen das sündhafte Treiben. So geschah es, daß, als er einst zufällig im Hortensius des Cicero eine Stelle über das Lob der Weisheit las, die Herrlichkeit eines solchen Lebens ihm vor die Seele trat und ihn so mächtig ergriff, daß er sich der Erforschung der Wahrheit weihte. Das Ideal war ihm aufgegangen, aber es fehlte viel, daß er fähig gewesen wäre, zu überwinden, was ihn davon trennte. Diese Sehnsucht nach dem Göttlichen mahnte ihn an seine christliche Erziehung, und er griff zur Bibel. Aber er hatte noch nicht den Sinn, um ihre Tiefe und Einfalt zu verstehn. Seinem durch die klassische

*) cf. Confession. libb. XIII. c. praefat. A. Neandri. Berol. 1823.

Litteratur gebildeten Geſchmack ſagte ſie nicht zu, und es mißfiel ihm, wenn man in der Kirche zum Glauben aufforderte. Deſto lockender erſchienen ihm die großen Verheißungen der Manichäer, welche nicht Glauben forderten, ſondern Erforſchung und alles umfaſſende Erkenntniß verſprachen. Ueberdieß traf die Richtung ihres Denkens mit der ſeinigen in einem Punkt zuſammen, der ihn von Anfang an beſchäftigt hatte: wie er einerſeits die Gewalt der ſündhaften Begierden empfand, andrerſeits das Ideal höheren Lebens ihn anzog, ſo drängte ſich ihm wohl früh die Frage auf: woher dieſer Zwieſpalt im Menſchen? woher das Böſe? Dafür nun verhieß der Manichäismus die Erklärung. So wurde Auguſtin eifriger Manichäer und kannte kein höheres Ziel, als den Grad eines electus zu erreichen. Der ſkeptiſche Bayle, welcher die Schwierigkeiten, die eine Theodicee dem Dualismus gegenüber hat, in dem Artikel ſeines Lexicons über den Manichäismus, geltend macht, ſagt: die Sache des Manichäismus hätte viel gewinnen können, wenn ein ſo ſcharfſinniger Mann wie Auguſtin länger dabei geblieben wäre. Er habe Vieles auffinden können, um den Dualismus zu rechtfertigen, und in dem Buche: de apto et pulchro (von dem wir jedoch nichts wiſſen, als den Titel) habe er einen Verſuch dazu gemacht. Aber Auguſtin war zu klar und zu wahrheitsliebend, um ſich für immer von dem Manichäismus gefangen nehmen zu laſſen. Nachdem er zehn Jahre in der Sekte geweſen war, erkannte er, daß er getäuſcht worden, und blieb nur noch in äußerer Verbindung mit ihr. Er wäre nach dieſer Enttäuſchung in gänzliche Zweifelſucht verfallen, hätte ihn nicht der Ueberreſt des allgemeinen religiöſen Glaubens zurückgehalten. Auf dieſem Standpunkte wurde er mit einer lateiniſchen Ueberſetzung neoplatoniſcher Schriften bekannt. Er fand ſich angezogen durch die Aſſonanz an chriſtliche Ideen, welche von ſeiner Kindheit her noch etwas bei ihm galten. So wurde der Platonismus ein wichtiger Uebergangspunkt in ſeiner philoſophiſchen und religiöſen Entwicklung. Hier war die Reaction eines unmittelbaren Gottesbewußtſeins gegen den Skepticismus, des Monismus gegen den Dualismus. Die Auffaſſung des Böſen als etwas nicht Poſitiven ward ein Uebergang zu ſeiner ſpäteren Anſicht von demſelben. Wichtig war überhaupt die Vergeiſtigung ſeiner Denkweiſe, nachdem ſie durch den Manichäismus zum Phantaſtiſchen verleitet war. Der Platonismus ſetzte die geiſtige Anſchauung der Ideen den Vorſtellungen der Phantaſie entgegen; die Sehnſucht nach jenem Ideal wurde

on neuem angeregt. Er ſtiftete mit einigen Freunden eine edle Ge-
einſchaft zur Erforſchung der Wahrheit; er mußte aber auch der
indernisse in ſeinem Gemüth beim Streben nach dieſem Ziele inne
erden. Durch die mit dem Chriſtenthum verwandten platoniſchen
deen wurde er veranlaßt, aufs neue ſich mit den chriſtlichen und der
ibel zu beſchäftigen, für deren Verſtändniß er jetzt ſchon mehr durch
mere Erfahrungen vorbereitet war. Dabei war es von großem Ein-
uß, daß er die pauliniſchen Briefe ſtudirte; die Entwicklung des
aulus war ſeinem eignen Lebensgang verwandt; aus dieſem ſelbſt
rſtand er den Gegenſatz zwiſchen Fleiſch und Geiſt. Indeß war er
s begeiſterter Platoniker nicht der Meinung, im neuen Teſtament die
öchſte Quelle der religiöſen Wahrheit zu erhalten, ſondern nur eine
eſtätigung für die platoniſchen Lehren zu finden. Die Bedeutung
hriſti ſetzte er darin, daß er dieſe Wahrheiten, welche bisher Eigen-
um der Philoſophen waren, zu einem Gemeingut der Menſchheit ge-
acht habe. Der Glaube der Kirche ſollte eine Vorſchule für das
öhere, philoſophiſche Erkennen ſein. Beide verhalten ſich wie der
latoniſche Gegenſatz von δόξα und ἐπιστήμη, das eine die exoteri-
he, das andere die eſoteriſche Lehre. Er war im Begriff, ſich einen
enthümlichen religiöſen Idealismus zu bilden und ihn in das Chri-
enthum hineinzulegen. Aber der Geiſt der Schrift, beſonders des
aulus bewältigte ihn; die chriſtlichen Wahrheiten wurden ihm mehr,
s er erwartet hatte; der religiöſe Glaube, das chriſtliche Bewußtſein
s das Gemeinſame unter allen Chriſten, ſiegte nach und nach über
ine individuelle philoſophiſche Bildung. Er ward aus einem plato-
iſchen Religionsphiloſophen ein gläubiger Chriſt, welcher auf dem
runde des Glaubens ein Gebäude der Erkenntniß aufzuführen ſuchte.
azu kam, daß er zu Mailand die Predigten des Ambroſius beſuchte,
s denen er die Kirchenlehre beſſer erkannte, als aus den Carrica-
ren des Manichäismus. Aber noch war er in heftigem inneren
wieſpalt, als ihm einſt Jemand von einem Manne der Welt, der
les verlaſſen habe, um ſich ganz der Religion zu weihn, erzählte.
ieß beſchämte ihn tief und brachte ihn zu der höchſten Steigerung
s Kampfes mit ſich ſelbſt; in dieſem Zuſtande hörte er die Worte:
ölle! lege! Er ſchlug die Bibel auf und fand die Worte Röm. 13,
3. 14. Dieß gab die Entſcheidung; er weihte nun ſeine ganze Thä-
gkeit dem Chriſtenthum. In ſeiner weiteren Entwicklung gewahrt
an nun zuerſt, wie ſich der chriſtliche Geiſt aus dem Manichäismus

und Platonismus herausarbeitet. Dafür sind die Schriften: de vera religione und de utilitate credendi wichtig. Wenn er früher die Erkenntniß dem Autoritätsglauben entgegengesetzt hatte, so wurde es nun Prinzip seiner Glaubenslehre, daß die christliche Erkenntniß nur vom Glauben ausgehn könne. So lange der Mensch im Gegensatz der Gesinnung gegen die göttlichen Dinge beharre, müssen sie ihm fremd und unverständlich bleiben; verkehrt sei es daher, wenn die Manichäer sagen, man solle zuerst erkennen und dann glauben. Zuerst müsse man vielmehr durch die Hingabe des Gemüthes in die göttliche Wahrheit eingehn; dann erst erkenne die erleuchtete Vernunft den Inhalt der christlichen Wahrheit. Die wahre Erkenntniß müsse also ausgehn von der Erfahrung des Lebens, welches im Glauben begründet ist. Also der Grundsatz: fides praecedit intellectum. Damit hat Augustin eine selbständige, wissenschaftliche Dogmatik begründet, welche den christlichen Glauben und die christliche Erfahrung, also das christliche Bewußtsein, zu ihrer Voraussetzung hat, und in welcher die erleuchtete Vernunft die Aufgabe hat, den Inhalt des Christenthums zu entwickeln. Demnach sind es zwei Hauptpunkte, auf welche er sich richtet: erstens die Selbständigkeit und Würde des Glaubens gegen eine profane Speculation zu behaupten, zweitens ein vernunftmäßiges Erkennen in der Religion, der Nachweis der Zusammenstimmung des Glaubens mit der Vernunft. Es ist von ihm nicht nur eine praktische, sondern auch eine eigenthümlich speculative Entwicklung ausgegangen, eine solche, welche im Boden des christlichen Bewußtseins und der Lebenserfahrung wurzelt. An diese Seite seiner Ideen schloß sich der Scholasticismus an. Die Versöhnung der vernünftigen und wissenschaftlichen Erkenntniß mit dem Wesen des Glaubens bildete ein Gegengewicht gegen den in der occidentalischen Kirche bisher herrschenden einseitigen Autoritätsglauben, welcher jede freiere Auffassung verketzerte. Er selbst freilich war anfänglich, so lange der Einfluß des Platonismus herrschte, in der Zeit, wo er sich besonders mit der Polemik gegen den Manichäismus beschäftigte, von manchen Seiten freier und empfänglicher, als späterhin, wo er zwar das Christenthum im Gegensatz zum Platonismus selbständiger ausgebildet hatte, aber in der systematischen und kirchlichen Richtung auch schroffer geworden war. Seine Schule erhielt sich unter den Zerstörungen der Vandalen bis ins sechste Jahrhundert. Es gingen aus ihr Männer hervor, welche den dogmatischen Standpunkt des Augustin mit Kraft gegen Will-

von außen her vertheidigten: Facundus, Bischof von Hermiane Numidien*), und Fulgentius**), Bischof von Ruspe ebendort. : ausgebreitete Einwirkung des augustinischen wissenschaftlich-dogtischen Geistes erkennen wir auch bei den römischen Bischöfen Leo m Großen***) und Gregor dem Großen.†) Gregor, wel- : als der letzte klassische Lehrer des Occidents diese Periode schließt, ;t neben dem stark sinnlichen Element des religiösen Geistes, wel- s den Katholicismus charakterisirt, eine tiefe, innerliche Frömmig- , die sich an die augustinische Auffassung des Christenthums anießt, und in beiden Beziehungen hat er auf die Folgezeit eingekt.

Specielle Dogmengeschichte.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen.

a. Von den Erkenntnißquellen der Religion.

1. Vernunft und Offenbarung.

Die Frage, ob die höchste Erkenntnißquelle der Religion die Verast oder eine übernatürliche Offenbarung sei, ist in dieser Periode eine m entschiedene. Am stärksten erscheint der Rationalismus in dem anichäismus. Jedoch dieser wirkte nur noch als Reaction gegen herrschende Kirche. In der antiochenischen und alexandrischen Schule ist der Unterschied einer rationalen und supranatuen Richtung. Aber beide halten die Bibel für die höchste Erkennt-

*) ft. gegen 570. Pro defensione trium capitulorum. libb. XII. — contra cianum. Opp. ed. Sirmond. Par. 1629. 8. Biblioth. PP. Gallandii. T. XI.

**) ft. 533. de veritate praedestinationis et gratiae. libb. 3. Bibl. Patr. d. IX.

***) ft. 461. Opp. ed. Quesnel. Par. 1675. 2 t. 4. Ballerini. Venet. 5 — 57. 3 t. fol. Arendt, Leo d. Gr. u. f. Zeit. Mainz 1835. Perthel, . u. Lehren des Papstes Leo. Jen. 1843.

†) ft. 604. Exposit. in Job s. Moralium. libb. 35. Liber pastoralis cu- . Dialogor. de vita et miracul. Patr. libb 4. Epp. libb. 14. Opp. ed. Bened. . 1705. 4 t. f. Gallicciolli. Venet. 1768. 17 t. 4. Pauli Warnefridi (775) de S. Gregorii Papae. libb. 4. Joannis Diaconi eccles. Rom. (875) de vita S. gorii. libb. 4. Beide in ed. Bened. abgedruckt. G. F. Wiggers, de Gregorio ejusque placitis anthropologicis. Rost. 1838. S. auch dess. Abhandlung in Zeitschr. f. histor. Theol. 1858. Lau, Gregor I. nach s. Leb. u. s. Lehre. 45. Pfahler, Gregor d. Gr. u. s. Zeit. Fkf. 1853.

nißquelle des Glaubens. Auguſtin ſuchte im Gegenſatz gegen ſeinen früheren Manichäismus und gegen den Platonismus die Rechte des Glaubens ins Licht zu ſetzen, andrerſeits aber auch die Uebereinſtimmung der ratio und fides darzuthun. Dem Conſentius, welcher behauptete, man müſſe nicht der Vernunft, ſondern der Auctorität der Heiligen folgen, ſagt er, er möge ſeine Anklagen gegen die Vernunft zurücknehmen und das, was er mit dem Glauben behaupte, auch mit dem Licht der Vernunft zu erkennen ſuchen. Fern ſei es, daß Gott in uns dasjenige haſſen ſollte, wodurch er uns vor allen übrigen Weſen ausgezeichnet habe. Wir könnten ja nicht glauben, wenn wir nicht eine vernunftbegabte Seele hätten. *)

2. Schrift und Ueberlieferung.

Wir erkannten, wie in der vorigen Periode in der abendländiſchen Kirche Tertullian die Tradition als übergeordnetes Prinzip geltend und die Auslegung davon abhängig gemacht hatte, wie hingegen bei den Alexandrinern, den Repräſentanten des griechiſchen Standpunktes, die heilige Schrift mehr in ihrer Selbſtändigkeit und die freie Erklärung derſelben hervorgehoben wurde. Dieſelbe Verſchiedenheit gewahren wir hindurchgehend durch dieſe Periode. Was die Lehre von dem normativen Werth der heiligen Schrift betrifft, ſo ſind unter den orientaliſchen Lehrern manche, welche nachdrückliche Erklärungen über die ihr allein zukommende Auctorität abgeben, wie Cyrillus von Jeruſalem, welcher das Glaubensſymbol dadurch empfiehlt**), daß es aus der Bibel genommen ſei. Da nicht Alle im Stande ſeien, ſie zu leſen, ſo ſei die ganze Glaubenslehre in wenige Worte zuſammengefaßt; das Symbol ſei durch die ganze Schrift be-

*) Ep. ad. Consentium 119. 120: Vide ergo secundum haec verba tua, ut potius debeas, maxime de hac re, in qua praecipue fides nostra consistit, solam sanctorum auctoritatem sequi, nec ejus intelligentiae a me quaerere rationem. — Corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. 3. Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est.

**) Catech. 5, 12.

tätigt. Ueber die Glaubenslehre, ſagt er ferner*), müſſe man nicht das Geringſte ohne Beweis aus der heiligen Schrift glauben. Beſonders Chryſoſtomus und die übrigen antiocheniſchen Lehrer heben die Auctorität der Schrift hervor. Jener ſtellt ſie häufig als die höchſte Erkenntnißquelle auf, aus welcher ſich Alle unterrichten ſollen. So ſagt er:**) geſetzt es kommt ein Heide zu mir und ſagt: ich will Chriſt werden, weiß aber nicht, an wen ich mich halten ſoll, da ſo viele Sekten unter euch Chriſten ſind und da ich nichts von der Schrift weiß. Grade dieß, erwidert er, iſt für uns; wenn wir von dir forderen, unſerm Raiſonnement zu folgen, ſo könnte dich dieß beunruhigen; nun aber ſagen wir, daß wir an die heilige Schrift glauben. Wenn nun jener entgegnet, der Eine behaupte, es ſtehe dieß, der Andere, es ehe jenes in der Schrift, ſo verweiſt ihn Chryſoſtomus nicht auf en Gehorſam gegen die Auctorität der Kirche, ſondern er fragt: haſt u keine Vernunft? thue, was du nach der Stimme deines Gewiſens thun ſollſt; ſuche mit der Vernunft von Gott die Wahrheit, und r wird ſie dir ſicher offenbaren. Wir finden eine ſolche Auctorität er heiligen Schrift auch wohl bei den Abendländern hin und wieder merkannt, wie bei Auguſtin: die Schriften der Propheten und Apoel ſind die einzigen, über welche wir nicht zu urtheilen wagen, ſonern nach welchen wir alle übrigen beurtheilen.***) Ferner: allein er heiligen Schrift erweiſen wir die Ehre, daß wir keine Möglichkeit ines Irrthums bei ihr zulaſſen, und finden wir ſcheinbar etwas Irriges, ſo hat entweder der Codex einen Fehler, oder wir verſtehen die Stelle nicht; anderen Schriftſtellern glauben wir, weil ſie es aus der eiligen Schrift oder der Vernunft beweiſen.†) Indeß würde man u viel ſchließen, wenn man daraus folgerte, er habe keine andere Er-

*) Catech. 4, 17.

**) hom. in acta 33, 4. pag. 258 ff.

***) Contr. Cresconium Donatist. II, 39.

†) ad Hieron. ep. 82 cap. III tom. II pag. 144: Ego enim fateor caritati meae solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in iis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non secutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt.

kenntnißquelle der chriſtlichen Lehre als die Bibel angenommen und in ihr den einzigen Halt gefunden. Im Occident überhaupt iſt Ueberlieferung und Auctorität der Kirche von beſonderem Gewicht, und Auguſtin ſelbſt wurde durch ſeinen Bildungsgang dazu geführt, ſich dieſer Anerkennung anzuſchließen. Durch den Skepticismus hin und hergezogen, war ihm der Gedanke entgegengetreten: ſollte Gott nicht für die Irrenden geſorgt, ihnen eine ſichere, äußere Auctorität gegeben haben, von welcher ſie die zuverläſſige Erkenntniß der Wahrheit ableiten könnten? Schon dachte er in der Kirche eine ſolche Auctorität zu finden; nun war ihm überdieß, als er nach der Wahrheit ſuchte, nicht dieß zweifelhaft, ob Chriſtus wirklich als Lehrer der Wahrheit anzuerkennen ſei; dieß gaben auch die Manichäer zu; nur darüber war Streit, wo die wahre Lehre Chriſti zu finden ſei. Jene behaupteten, die Lehre ſei früh und ſchon in allen Schriften der Apoſtel durch jüdiſche Elemente und Interpolationen gefälſcht. Daher geſtaltete ſich für Auguſtin die Frage ſo: wo finde ich die echten Urkunden der chriſtlichen Lehre? Ihm fehlten die kritiſchen Hülfsmittel und Grundſätze, um dieſelben unabhängig von der Ueberlieferung zu ermitteln; es blieb ihm alſo nichts übrig, als in der Ueberlieferung der Kirche die Bürgſchaft für die wahre Geſtalt des Kanon zu finden. Die Verbreitung des Chriſtenthums, der Sieg der Kirche über alle Verfolgungen und Häreſien, die Art, wie durch ſie die höchſten Wahrheiten Gemeingut des Volks geworden waren, alle die Merkmale, worin man Beweiſe für den göttlichen Urſprung des Evangeliums finden kann, waren ihm Argumente für die Göttlichkeit der Kirche. Dieß beſtimmt ihn, ſich der Auctorität der Kirche ganz hinzugeben und von ihr den Kanon und die Glaubenslehre zu empfangen, und zwar iſt es beſonders die afrikaniſche Kirche, welcher er in dieſer Weiſe ſich unterordnet. Auch für die Bedeutung der Tradition iſt er epochemachend geworden. Der Grundſatz: fides praecedit intellectum erhält bei ihm die Anwendung: zuerſt muß man demüthig von der Auctorität der Kirche die Glaubenslehre empfangen und durchleben, um dann erſt fähig zu werden, durch Schrift und Vernunft das echte Chriſtenthum zu entwickeln.*) Dieß iſt das Prinzip der katholiſchen Glaubenslehre bis

*) cf. de utilit. cred. cap. 21: Nam vera religio nisi credantur ea quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. — cap 22.

zur Reformation geblieben. Aus jenem Verhältniß erklärt ſich alſo auch der folgenreiche Satz:*) ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Proteſtantiſche Theologen haben zwar dieſe Stelle auslegen wollen: durch die Ueberlieferung der Kirche werde ich zuerſt zur Bibel hingeführt; aber ohne Zweifel hat ſie vielmehr den Sinn: das Anſehn der Kirche iſt das Zeugniß für die Göttlichkeit der heiligen Schrift; wie ſoll ich den Ungläubigen überzeugen, wenn ich mich nicht auf das Anſehn der Kirche berufen darf? Ich muß ihr darin glauben, was der Kanon der heiligen Schrift und deren rechte Auslegung ſei. Merkwürdig iſt dabei der Zirkel, in welchem er ſich bewegt, indem er gegen die Donatiſten die Auctorität der Kirche wiederum aus der heiligen Schrift beweiſt. Wenn dieſe nach ihrer ſubjectiveren Richtung ſich für die Auctorität ihrer Kirche auf die Wunder, die in derſelben geſchähen, beriefen, ſo will er kein anderes Argument, als das objective aus der heiligen Schrift gelten laſſen. Auch wir, ſagt er, nehmen den Glauben in Anſpruch; nicht deshalb behaupten wir, daß wir die Kirche Chriſti bilden, weil unſere Kirche durch einen Ambroſius und Andere empfohlen, oder weil ſie durch die Concilien der Biſchöfe verherrlicht wird; nicht auf die Wunder berufen wir uns, die in der ganzen Welt verrichtet werden, ſondern auf das Zeugniß der heiligen Schrift. — Chriſtus, der nach ſeiner Auferſtehung ſeinen Leib von den Jüngern berühren ließ, berief ſich dennoch auf das Zeugniß des Geſetzes und der Propheten dafür.**)

In der vorigen Periode konnte man ſich an die allgemeine Tradition der Kirche nur als an eine mehr private halten; in dieſer Zeit kam ein beſonderes Organ hinzu: die allgemeinen Concilien, in deren Ausſprüchen das allgemeine kirchliche Bewußtſein als Zeugniſſen der Wahrheit ſich darſtellen ſollte. Denn waren die Biſchöfe als Nachfolger der Apoſtel die Organe des heiligen Geiſtes und ihre Verſammlung Repräſentation der Kirche, ſo ſchien man auch rechnen zu dürfen auf die Leitung dieſer Organe durch den heiligen Geiſt. Die Entſcheidungen der allgemeinen Concilien galten alſo als die höchſten Ausſprüche des heiligen Geiſtes. Es konnte daher eine gewiſſe ſubjective Anſicht in einer früheren Zeit ohne Vorwurf des Häretiſchen

*) contr. ep. Manich. cap. 6.

**) de unitate eccles. 50.

bestehn, welche, nachdem ein allgemeines Concil entschieden hatte, zur Häresie wurde, weil es die Pflicht eines Jeden zu sein schien, sich diesem Urtheil, in welchem die Stimme des heiligen Geistes sich kund gegeben hatte, zu unterwerfen. Die Meinung des Einzelnen, die sich gegen solchen allgemeinen Ausspruch geltend machen wollte, wurde als subjective Willkür verdammt. Diesen Grundsatz finden wir bei Augustin entwickelt; seine Ansicht ist nicht, daß dem Concil durch eine neue Eingebung des heiligen Geistes das Wahre geoffenbart werde, sondern daß durch die fortschreitende theologische Untersuchung unter der Leitung des heiligen Geistes das Resultat zum Bewußtsein gebracht werde, und die Concilien seien nur die von Gott geordneten Organe, um dieß Resultat auszusprechen. Er schreibt den allgemeinen Concilien die Befugniß zu, die Aussprüche einzelner angesehener Kirchenlehrer zu berichtigen. Doch sagt er auch: die allgemeinen Concilien werden durch spätere verbessert, wenn die Wahrheit durch die Untersuchung ans Licht kommt.*) Er hält sie also für die relativ vollkommensten Aussprüche des christlichen Bewußtseins für jeden Zeitpunkt. Worin aber setzt er die Verbesserung? meint er etwa nur, daß Zusätze gegeben werden, oder nimmt er auch Irrthümer an, welche in den früheren Aussprüchen sich finden und später berichtigt werden?

An Augustin schließt sich in dieser Beziehung ein für die Lehre der katholischen Kirche von der Tradition epochemachender Schriftsteller an, Vincentius Lirinensis, welcher kurz nach des Augustin Tode um 435 sein commonitorium oder: tractatus pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas novitates schrieb, worin er Augustins Prinzipien systematisch durchführte. Er setzt den Häretikern das Ansehn des göttlichen Wortes und die Ueberlieferung der katholischen Kirche entgegen. Dabei wirft er die Frage auf: wenn die Bibel allein hinreichende Quelle der Erkenntniß ist, wozu bedarf es noch der Autorität der Kirche? darum, weil die heilige Schrift wegen ihres höhern Sinnes sich auf so viele Weisen erklären läßt. Es bedarf einer Norm zu ihrer Erklärung, und er nennt diese den sensus catholicus et ecclesiasticus. Er sucht sie außerhalb der Schrift, weil er sie in der Bibel selbst nicht erkennt. Der sensus catholicus müsse in allen Zeiten, in allen Theilen der Kirche und bei Allen zu erkennen sein. Es ergeben sich ihm also das

*) de baptismo c. Donatist. II, 3.

Alterthum, antiquitas, die Allgemeinheit, universalitas, und die Uebereinſtimmung, consensus, d. h. vornehmlich die Uebereinſtimmung der allgemeinen Concilien und großen Lehrer der Kirche, als die Kriterien, welche immer zuſammenſtimmen müſſen, um die Echtheit der wahren Ueberlieferung zu bezeichnen. Dieſer allgemeinen und objectiven Wahrheit gegenüber könne das, was jeder noch ſo heilige Kirchenlehrer für ſich allein behaupte, nur als ſeine beſondere Meinung Geltung haben. Vincentius nimmt eine fortſchreitende Entwicklung der Kirche an; es kommt nur darauf an, daß es das geſunde Wachsthum ſei. Dieß erfordert bei jedem Weſen, daß es unverändert in ſeiner Eigenthümlichkeit beharre und ſich nur innerhalb derſelben entwickele. Demnach muß die Kirche immer dieſelben Grundlehren feſthalten, durch welche ihre Geſundheit bedingt iſt; ſie ſoll aber ſtufenweiſe fortſchreiten in der Erkenntniß und klaren Entwicklung dieſer Wahrheiten. Die himmliſche Wahrheit kann nicht verändert, wohl aber genauer beſtimmt werden. So ſollen dieſelben chriſtlichen Lehren immer mehr zur Klarheit, zum Licht und zur Beſtimmtheit unter Bewahrung ihrer Vollſtändigkeit, Unverſehrtheit und Eigenthümlichkeit gebracht werden. Dieſe fortſchreitende Entwicklung iſt an die beſtimmten Organe der allgemeinen Concilien geknüpft, welche die Einfalt des Glaubens im Gegenſatz gegen die Irrthümer allmälig immer ſchärfer beſtimmt haben.

Bei Facundus von Hermiane findet ſich eine geiſtvolle Auseinanderſetzung über das Verhältniß des allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeins zu den einzelnen nach und nach feſtgeſetzten Lehrbeſtimmungen. Er vergleicht es mit dem allgemeinen ſittlichen Bewußtſein, mit dem innern Geſetz des Gewiſſens, und die Lehrbeſtimmungen mit den einzelnen Geſetzen. Er geht davon aus, daß das Sittengeſetz als ein eines und ganzes dem Herzen eingepflanzt ſei; dieſes innere Geſetz iſt mächtiger, als jeder äußerliche Buchſtabe, und alle einzelnen Geſetze zuſammen können über das Maß jener innern Regel nicht hinausgehn; weil aber der Menſch von dem Sittengeſetz im Herzen abwich, ſo wurde deshalb den Verächtern deſſelben ein Zeugniß der äußeren, einzelnen, geſchriebenen Worte entgegengeſtellt. Ebenſo giebt es nun nichts Mächtigeres, als den Ausdruck des allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeins; aber gegen die, welche das Verſtändniß und die Kraft des Symbols verfälſcht haben, mußten daher ſchriftliche Zeugniſſe gegeben werden, welche dem allgemeinen chriſtlichen Bewußtſein dienen und über

daſſelbe nicht hinausgehn können.*) In Bezug auf die Geltung der allgemeinen Concilien ſtimmt er mit Vincentius überein; den in ſeinem Namen verſammelten Prieſtern könne Chriſtus nicht fehlen.**) Die allgemeinen Concilien haben den Nutzen, daß, was nicht mit dem Verſtande begriffen werden könne, der Auctorität geglaubt werde. Aus den bisherigen Streitigkeiten gehe nur die Uebereinſtimmung dieſer Concilien hervor.***)

In der orientaliſchen Kirche war die Lehre von der Auctorität der Kirche zwar nicht ſo ſyſtematiſch und ſo ſchroff hingeſtellt, aber in der Praxis herrſchte bei der Schrifterklärung doch die Auctorität der Tradition gleichfalls vor. Marcellus von Ancyra kämpfte dagegen an. Wenn man ihm die Dogmen der Väter entgegen hielt, ſo erwiderte er, das Wort δόγμα bezeichne eine menſchliche Meinung; er wollte nichts gelten laſſen, als die göttlichen Ausſprüche der heiligen Schrift.†) In der griechiſchen Kirche beförderte die Anſicht der myſtiſchen Theologie von der Heiligkeit gewiſſer Dinge, die nicht ausgeſprochen, von gewiſſen höheren Wahrheiten, die nicht allgemein verſtanden werden könnten, von den myſtiſchen Stellen der heiligen Schrift, die Annahme von der Dunkelheit derſelben und die Vorſtellung, daß es einer beſonderen, nicht Jedem zugänglichen Ueberlieferung der Auslegung bedürfe, um ſie zu verſtehn. Wie früher von einer gnoſtiſchen geheimen Ueberlieferung die Rede war, ſo wurden nun höhere dogmatiſche Wahrheiten, die nicht im Buchſtaben niedergelegt, ſondern nur ſtillſchweigend fortgepflanzt werden ſollten, von den öffentlich verkündigten unterſchieden: der Gegenſatz von δόγμα und κήρυγμα.††) So ſollten manche eſoteriſche, tiefere Wahrheiten, welche in der heiligen Schrift nicht entwickelt wären, in den heiligen Gebräuchen der Kirche und ihren Symbolen ihren Ausdruck gefunden haben und fortgepflanzt ſein. Man benutzte daher ſolche Gebräuche zu Beweiſen für dogmatiſche Lehren, weil dieſe durch ſie vorausgeſetzt ſeien. Richtig war allerdings, daß gewiſſe Kirchengebräuche als Zeugniſſe von dem Inhalt des allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeins dienen konnten; aber wie ſich

*) pro defensione trium capp. l. VIII. c. 7.

**) ibid.

***) l. V, c. 5.

†) S. S. 2.

††) Euseb. demonstr. evgel. ἄγραφοι θεσμοί. Basil. M. de Spir. S. c. 27. cf. Suicer thesaur. s. v. δόγμα.

in der Entwicklung deſſelben überhaupt echte und fremdartige Elemente miſchen konnten, ſo war dieß auch in dem Ausdruck möglich, welchen es in den Kirchengebräuchen fand.

3. Die Lehre von der Inſpiration.

Weder in der vorigen Periode, noch in dieſer kam es zu einer genaueren Beſtimmung des Begriffes der Inſpiration und der damit zuſammenhangenden. Doch wurde die Faſſung derſelben ſehr bedingt, bewußt oder unbewußt, durch die Verſchiedenheit der exegetiſchen Richtungen. Bei der allegoriſchen Auslegung konnten nicht leicht Gegenſätze in der Bibel aufſtoßen; jeder Anſtoß wurde leicht dadurch beſeitigt. Sie hing gut zuſammen mit einem Inſpirationsbegriff, welcher auf alles gleichmäßig ausgedehnt wurde, da er in allem in gleicher Weiſe Göttliches und Myſteriöſes ſuchte. Hingegen die grammatiſch-logiſche Exegeſe wurde veranlaßt, Göttliches und Menſchliches zu unterſcheiden; ſie bemerkte die Schwierigkeiten, welche ſich jenem überſpannten Inſpirationsbegriff entgegenſtellten. Dieſe geſundere Auslegung aber, welche auf Zuſammenhang, hiſtoriſche Beziehung, Eigenthümlichkeit der Schriftſteller mehr Rückſicht nimmt und die göttlichen von den menſchlichen Urſachen mehr unterſcheidet, vermag auch Schwierigkeiten zu löſen, welche bei der erſten Auffaſſung nicht beſeitigt werden können. Es iſt vornehmlich die antiocheniſche Schule, welche dieſen Weg zwiſchen äußerlicher Buchſtäblichkeit und Allegorie eingeſchlagen hat. Sie hat zwar keine ſyſtematiſche Entwicklung des Inſpirationsbegriffes, wohl aber einzelne merkwürdige Aeußerungen gegeben, die zu Modificationen der bisherigen Auffaſſung führen mußten.

Chryſoſtomus*) erwähnt den Einwand gegen die Göttlichkeit der Evangelien, welchen man aus den Widerſprüchen derſelben

*) Chrys. in Matth. hom. 1, § 2, op. VII, pag. 5: *αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο μέγιστον δεῖγμα τῆς ἀληθείας ἐστὶν· εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ ἀκριβείας, καὶ μέχρι καιροῦ, καὶ μέχρι τόπου, καὶ μέχρι ῥημάτων αὐτῶν, οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν, ὅτι μὴ συνελθόντες ἀπὸ συνθήκης τινὸς ἀνθρωπίνης ἔγραψαν ἅπερ ἔγραψαν· οὐ γὰρ εἶναι τῆς ἁπλότητος τὴν τοσαύτην συμφωνίαν· νυνὶ δὲ καὶ ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία, πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας, καὶ λαμπρῶς τοῦ τρόπου τῶν γραψάντων ἀπολογεῖται· εἰ δέ τι περὶ καιρῶν ἢ τόπων διαφόρως ἐπήγγειλαν, τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν, ὡς ἂν ὁ νοὸς παρέχῃ, πειρασόμεθα προϊόντες ἀποδεῖξαι· ἐκεῖνοι μετὰ τῶν εἰρημένων ἀξιοῦντες ὑμᾶς παρατηρεῖν, ὅτι ἐν τοῖς κεφαλαίοις καὶ συνέχουσιν*

entnahm. Er iſt zu unbefangen, um ſie ganz zu leugnen, und ſagt: eben ſie ſind der größte Beweis der Wahrheit; denn wenn alles genau übereinſtimmte, ſo könnten die Widerſacher darin den Beweis einer Verabredung der Schriftſteller finden. Nun aber befreien dieſe Widerſprüche in unbedeutenden Dingen die Schriftſteller von allem Verdacht. Er leitet dieſe Differenzen von der menſchlichen Geſchichtſchreibung und ihrer Eigenthümlichkeit ab. Daher fügt er hinzu: indem die Wahrheit durchdringen konnte ungeachtet dieſer Differenzen, iſt dies gerade ein Beweis ihrer Macht. Wenn ein bedeutender Widerſpruch ſich fände, ſo wäre das Chriſtenthum längſt aufgelöſt; denn jedes Reich, das mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſteht, geht zu Grunde. In den unweſentlichen Differenzen aber zeigt ſich die Macht des göttlichen Geiſtes, ſofern er die Menſchen antrieb, ſich an die Uebereinſtimmung im Weſentlichen und Nothwendigen zu halten und ſich nicht durch die Differenzen in einzelnen untergeordneten Dingen zum Unglauben verleiten zu laſſen. Dieſer Auffaſſung liegt zu Grunde eine ſolche Vorſtellung von der Inſpiration als der Beſeelung im Allgemeinen durch den göttlichen Geiſt, wodurch die Einheit erhalten wird, wobei aber das Menſchliche und Gebrechliche in einzelnen Dingen hervortritt. Freilich kann man nicht ſagen, daß Chryſoſtomus das Prinzip, was in dieſem merkwürdigen Ausſpruch liegt, immer conſequent befolge.

Hieronymus konnte bei ſeiner genauern Forſchung nicht umhin, Manches zu bemerken, was nicht aus der göttlichen Cauſalität, ſondern nur aus der Eigenthümlichkeit der menſchlichen Organe zu verſtehen war. Von dieſer leitet er z. B. die Mängel der helleniſtiſchen Sprachweiſe der Apoſtel ab; er bemerkt*) bei Paulus Solöcis-

---

ἡμῶν τὴν ζωὴν καὶ τὸ κήρυγμα συγχροτοῦσιν, οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδὲ μικρὸν διαφωνήσας εὑρίσκεται.

*) comm. in ep. ad Ephes. c. 3. init.: puto autem, quod et vitiosa in hoc loco elocutio sit. Si vero quis potest etiam inxta sermonis et eloquii contextum docere apostolum fuisse perfectum et in artis grammaticae vitia non incurrisse, ille potius auscultandus est; nos quotiescunque soloecismos aut tale quid annotamus, non apostolum pulsamus, ut malevoli criminentur, sed magis apostoli assertores sumus, quod Hebraeus ex Hebraeis absque rhetorici nitore sermonis et verborum compositione et eloquii venustate nunquam ad fidem Christi totum mundum transducere valuisset, nisi evangelizasset eum non in sapientia verbi, sed in virtute Dei. — Iste igitur, qui soloecismos in verbis facit, qui non potest hyperbaton reddere sententiamque concludere, audacter sibi vindicat sapientiam et dicit etc.

men, Hyperbata, abgebrochene Perioden. Dieſe Ausſage bleibt merkwürdig, obgleich das, was er im pauliniſchen Stil mangelhaft findet, vom höhern Standpunkt nur als das Gewand eines mächtigen Geiſtes erkannt werden ſollte. Weiter noch geht er in ſeinen Bemerkungen zu Gal. c. 5, 12; er glaubt in dieſem Ausdruck des Apoſtels die Beimiſchung eines nicht ganz reinen, menſchlichen Affectes zu finden. Wir können uns nicht wundern, ſagt er, wenn der Apoſtel, als ein Menſch, noch gefangen in einem ſchwachen Gefäß, einmal zu einem ſolchen Ausdruck ſich hat verleiten laſſen, wie wir ſonſt heilige Menſchen häufig in ſolche Dinge gerathen ſehn.*) Er hat demnach die Anſicht, daß, weil auch Paulus noch nicht vollkommen heilig geweſen, die Reaction der Sünde noch in ſeinen Schriften hervortreten konnte; er dehnt alſo den Inſpirationsbegriff nicht ſo weit aus, daß er dieſes durch den heiligen Geiſt verhindert denkt.

Merkwürdig iſt ein Streit über den Brief an den Philemon, welcher Manchen wegen des übertriebenen Inſpirationsbegriffes, der keine Rückſicht auf Mitwirkung des Menſchlichen nahm, nicht den Charakter einer inſpirirten Schrift zu tragen ſchien, weil darin ganz gewöhnliche Lebensverhältniſſe vorkämen. Ohne ſeine Echtheit zu leugnen, wollten ſie daher doch den Brief aus dem Kanon verbannen. Sie ſagten zur Begründung, Paulus habe nicht alles ſo geſprochen, daß Chriſtus in ihm ſprach; die menſchliche Schwäche hätte ein ſolches Continuum der Wirkung des heiligen Geiſtes nicht ertragen können. Sie betrachteten dieſe Gleichmäßigkeit alſo als den Vorzug Chriſti, den er vor allen Uebrigen voraus hatte. Auch im Leben des Paulus finden ſich Momente, auf welche ſich das, was er ſagte: nicht ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir, nicht anwenden laſſe; dieß gelte von allem, was ſich auf die Befriedigung der leiblichen Bedürfniſſe beziehe. Was ſei das für ein Merkmal des Inwohnens Chriſti, wenn er dem Timotheus auftrage, ihm ſeinen Mantel mitzubringen! Dagegen ſagt nun Hieronymus:**) nach demſelben Prinzipe, wonach man dieſen Brief verwirft, müßte man auch andere des Apoſtels verwerfen. Er ſelbſt unterſcheidet I Cor. c. 7, was er von ſeinem Standpunkt, und

*) Nec mirum esse, si apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus infirmo videnesque aliam legem in corpore suo captivantem se et ducentem in lege peccati, semel fuerit hoc locutus: in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus.

**) in epist. ad Philem. prooem.

was Chriſtus ſagt. Wenn Jemand auch dem körperlichen Bedürfniſſe für einige Momente dienen muß, ſo wird dadurch noch nicht die Wirkung des heiligen Geiſtes geleugnet. Er fügt hinzu, daß die, welche Großes und Geringes nicht zu vereinigen wüßten, conſequenter Weiſe auch gleich den Gnoſtikern einen andern Schöpfer der Ameiſen und Mücken, einen andern des Himmels, der Erde und der Engel annehmen müßten. Deutlicher noch, als Hieronymus entwickelt Chryſoſtomus in der Vertheidigung deſſelben Briefes die Zuſammengehörigkeit des Göttlichen und Menſchlichen. Er ſagt:*) wenn Jemand auf geiſtliche Weiſe lebt, ſo trägt auch die Art ſeiner Erſcheinung, ſein Gang, ſein Wort das Gepräge des Geiſtlichen und kann zur Lehre dienen.**)

Theodorus von Mopſueſtia würde uns die Eigenthümlichkeit der antiocheniſchen Schule in dieſer Beziehung noch deutlicher erkennen laſſen, wenn wir von den Commentaren dieſes freiſinnigen Mannes mehr übrig hätten.***) Während die gewöhnliche Hermeneutik geneigt

*) hom. in Philem. T. XI, p. 773: *Ὅταν τις πνευματικῶς ζῇ καὶ σχήματα καὶ βαδίσματα καὶ ῥήματα καὶ πράγματα τοῦ τοιούτου καὶ πάντα ἁπλῶς τοὺς ἀκούοντας ὠφέλει.*

**) Vgl. auch die vortreffliche Vertheidigung des Br. an Philemon von Theodor von Mopſueſtia, welcher grade ihn als ein Zeugniß apoſtoliſcher Demuth und Weisheit darzuſtellen weiß. S. d. Commentar Spicileg. Solesm. I, 149 flg. (Z.)

***) Dieſe Vermuthung Neanders beſtätigt ſich, nachdem die oben erwähnten Commentare entdeckt ſind. Die geſammte Methode iſt lehrreich für den Standpunkt des Theodorus. An Bemerkungen allgemeineren Inhalts heben wir folgende heraus. Gegen die Beſeitigung des hiſtoriſchen Inhalts und auch der beabſichtigten Idee der bibliſchen Schriftſteller durch allegoriſche Interpretation erklärt er ſich in Galat. cap. IV, 24 seq. S. 81 flg.: Qui studium multum habent intervertere sensus divinarum scripturarum, et omnia quae illuc posita sunt intercipere, fabulas vero quasdam ineptas ex se confingere, et allegoriae nomen suae ponere desipientiae; hac voce apostoli abutentes, quasi hinc videntur sumsisse potestatem, ut et omnes intellectus divinae exterminent scripturae, eo quod secundum apostolum per allegoriam dicere nituntur. Et ipsi non intelligentes, quantum differt, quod et ab illis et ab apostolo hoc in loco dictum sit. Apostolus enim non interimit historiam, neque evolvit res dudum factas, sed sic posuit illa, ut tunc fuerant facta, et historia illorum quae fuerant facta, ad suum usus est intellectum. — Isti vero omnia e contrario faciunt, omnem divinae scripturae historiam somniorum nocturnorum nihil differre volentes. Nec enim Adam Adam esse dicunt, quando maxime eos divina spiritaliter enarrare acciderit.

Für ſeine Anſicht von der Inſpiration der neuteſtamentlichen Schriftſteller ſind beachtenswerth die Ausſprüche über Paulus Stil und Affecte in Galat. V,

war, das neue Teſtament in das alte Teſtament hineinzulegen, was durch die allegoriſche Exegeſe leicht war, ſo machte beſonders auch Theodorus den Unterſchied des altteſtamentlichen und chriſtlichen Standpunktes geltend. Er entwickelte Ideen, welche bei den Gnoſtikern verbreitet waren, aber in einer weit beſonneneren und wiſſenſchaftlicheren Weiſe. Er beſtritt die willkürliche allegoriſche Auslegung des alten Teſtamentes, hielt auch hier die hiſtoriſch-grammatiſche feſt und bemühte ſich, dem religiöſen und wiſſenſchaftlichen Bedürfniß zugleich entgegenzukommen. So gelangte er zu einem merkwürdigen Inſpirationsbegriff vom alten Teſtament: er unterſchied, was die Autoren mit Bewußtſein unter dieſen beſtimmten Beziehungen geſagt haben, und den höhern Sinn, den wir vom chriſtlichen Standpunkt darin finden können. Viele Ausſagen ſeien für die Gegenſtände, worauf ſie angewandt ſind, hyperboliſch;*) ſie finden ihre Wahrheit erſt in Chriſto. Theodorus faßt daher die Inſpiration ſo auf, daß der göttliche Geiſt jenen Autoren höhere Ideen mittheile, deren ſie ſich noch nicht klar bewußt ſeien und welche eine höhere Anwendung zulaſſen, als ſie davon machen. Er bekämpfte diejenigen, welche die Trinitätslehre im alten Teſtamente klar ausgeſprochen ſahen, und behauptete dagegen**),

---

12 p. 88: Et ad plenum quis considerans illa, quae in hac sunt epistola, tum quae extra probationem sunt, sive ad Galatas dicta, sive ad adversarios, inveniet densam eam esse et sensus varietate illustratam, nunc quidem ista, nunc vero illa dicentem, quod proprium est illorum qui irascuntur. Ita ut et multa contineant, et omnia frequenter et compendiose dicant, nullo in loco sensum dilatantes.

In Philemon. v. 16. p. 158: Est quidem obscurum quod dictum est ob nimium compendium, eo quod apostolus saepe cupiens aliqua compendiose explicare, obscuritate dicta sua involvit. (J.)

*) comment. in Zachar. IX, v. 9. 10. Wegnern p. 618.

**) in Joel. II, 28 f. Wegn. p. 154 f. *Τοῦτο γὰρ λέγει τὸ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, τῶν ἐπὶ τῆς παλαιᾶς διαθήκης πνεῦμα μὲν ἅγιον οὐκ ἀδικὸν ἐν ὑποστάσει κεχωρισμένως τῶν λοιπῶν θεοῦ τε ὂν καὶ ἐκ θεοῦ οὐκ ἐπισταμένων, πνεῦμα δὲ θεοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον καὶ πᾶν, ὅ, τι ἦποτε τοιοῦτο τὴν χάριν αὐτοῦ καὶ τὴν κηδεμονίαν καὶ τὴν διάθεσιν πλούντων*, cet. — In Sachar. I, 7 ff. Wegn. 589: *δηλοῦ ὄντος, ὅτι τῶν ἀπὸ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας οὐδεὶς ἠπίστατο πατέρα καὶ υἱὸν οὐ πατέρα θεὸν υἱοῦ θεοῦ πατέρα, οὐχ υἱὸν θεὸν υἱὸν πατρὸς θεοῦ τοῦτο ὄντα ὅπερ ἐστὶν ὁ πατήρ, ἅτε καὶ ὄντα ἐξ αὐτοῦ· ἐπειδὴ πατρὸς ἐν ὀνόματι καὶ υἱοῦ ἐπὶ παλαιᾶς ἦν διαθήκης, πατρὸς μὲν κοινῶς κατὰ κηδεμονίαν τοῦ θεοῦ λεγομένου τῶν τῆς ἐκεῖθεν ἐπιμελείας ἀξιουμένων*

daß ſie und die Lehre vom Meſſias als Sohn Gottes darin noch nicht offenbart ſei. Die Apoſtel ſeien in der Auslegung des alten Teſtamentes dem Buchſtaben nach nicht immer unfehlbar geweſen; der heilige Geiſt habe ſie nur in dem Verſtändniß des höheren Sinnes geleitet. Er wendet daher auch die altteſtamentlichen Citate nicht in der gewöhnlichen Gleichſtellung mit den neuteſtamentlichen an. Auf dieſem geſchichtlicheren Standpunkt verfolgt er eine hiſtoriſch-genetiſche Entwicklung der Offenbarung, welche ſich zuerſt der Idee einer bibliſchen Dogmatik nähert. Ferner iſt ihm eigenthümlich die Art, in welcher er die Ekſtaſen, die in der heiligen Schrift vorkommen, als etwas für gewiſſe Zuſtände Nothwendiges erklärt.*) Wie wir den Unterricht dann genau faſſen, wenn wir unſern Sinn ganz auf den Gegenſtand richten, ſo mußte der Blick der heiligen Schriftſteller ganz an das Anſchauen des Göttlichen hingegeben ſein, der äußere Sinn, das Weltbewußtſein hingegen vor dem innern zurücktreten. Damit hängt zuſammen, daß er die Viſionen in der heiligen Schrift nicht für etwas Sinnliches, ſondern für Wahrnehmungen eines innern Sinnes, in denen der Unterricht des heiligen Geiſtes ertheilt wird, hält. Hierin liegen viele wichtige Keime ſpäterer Entwicklung.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Lehre von Gott.

In dieſer Periode erhält die ganze Lehre von Gott durch die Streitigkeiten über die Trinität eine Umgeſtaltung; deshalb werden wir abweichend von der in der erſten Periode befolgten Ordnung mit der Geſchichte der Trinitätslehre beginnen.

ἀνθρώπων, υἱῶν δὲ τῶν ἐχόντων τι πλέον κατὰ οἰκείωσιν θεοῦ· πατέρα δὲ θεὸν, ὥσπερ οὐν ἔφην ἤδη, υἱοῦ θεοῦ καὶ υἱὸν θεὸν θεοῦ πατρὸς ἠπίστατο τῶν τότε καθάπαξ οὐδείς.

*) in Nahum. c. I. Wegn. p. 897: *Οὕτω τὸν μακάριον Πέτρον λέγει ἐν ἐκστάσει γεγονότα τὴν σινδόνα ἰδεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταφερομένην, ἐπειδὴ ἡ τοῦ πνεύματος χάρις πρότερον αὐτοῦ τὴν διάνοιαν ἀποσπάσασα τῶν παρόντων τότε προσανέχειν τῇ θεωρίᾳ παρεσκεύασε τῶν δεικνυμένων, ἵν' ὥσπερ ἔξω τῆς παρούσης γινόμενοι καταστάσεως καθ' ὕπνους τῶν ἀποκαλυπτομένων δεχώμεθα τὴν θεωρίαν, οὕτω πως τῇ μετασάσει τῆς διανοίας ὑπὸ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος καθιστάμενοι χάριτος τῶν δεικνυμένων ὑποδέχοιντο τὴν θεωρίαν.*

Die Lehre von der Trinität.

1. Die Lehre vom Sohne Gottes.

Die Einheit des chriſtlichen Gottesbewußtſeins hatte ſich im Kampf mit dem alten Subordinationsſyſtem in der Trias entwickelt. Im Orient beſtand das unter dem Einfluß des Origenes ausgebildete Subordinationsſyſtem fort; im Occident die Lehre von Einem göttlichen Weſen in dem Vater und in dem Sohne: una substantia, μία οὐσία, ὁμοούσιον. Wir ſahen den Streit zwiſchen der römiſchen und alexandriniſchen Kirche ausbrechen, und wie er beigelegt wurde durch die Mäßigung des Dionyſius von Alexandria. Vielleicht wäre es auch jetzt noch nicht zu einem offenen Zwieſpalt gekommen, wenn nicht eine ſchroffe Partei aufgetreten wäre, welche von dem occidentaliſchen Einheitsſyſtem ſich noch weiter entfernte, als die herrſchende Anſicht der orientaliſchen Kirche. Ihre Spuren bemerkten wir ſchon in der vorigen Periode in dem Gegenſatz gegen die Monarchianer, welcher den Unterſchied zwiſchen dem Weſen des Vaters und dem des Sohnes beſonders hervortreten ließ. Es iſt die Bedeutung des Auftretens des Arius, daß er durch das ſchroffe Ausſprechen einer ähnlichen Anſicht die Loſung zum Streite gab.

Arius, Presbyter einer Filialgemeinde der alexandriniſchen Kirche, war gewiß nicht der Mann, der ein neues Dogma ſtiften wollte. Er hatte nicht die Gaben, um der Theologie eine neue Richtung zu geben, und glaubte ohne Zweifel nichts Anderes, als die alte Lehre der Kirche zu behaupten und gegen Irrthümer zu vertheidigen. Es war in ihm ein redlicher Eifer für das, was er als wahr erkannt hatte, dabei vorherrſchend ein Streben nach Faßlichkeit und logiſcher Klarheit, aber auch eine gewiſſe Beſchränktheit des Geiſtes, der Mangel eines ſpeculativen Elementes; er beſaß kein tieferes religiöſes Anſchauungsvermögen und Verſtändniß chriſtlicher Dinge, daher der Sinn für manche Dogmen ihm abging. Auf ſeinen Bildungsgang hatte einerſeits die Schule des Origenes, andrerſeits die antiocheniſche, an deren Spitze zu ſeiner Zeit der Presbyter Lucianus ſtand, eingewirkt. Aber die Richtung des Arius war dem Syſtem des Origenes zu fremd, um tiefer als in einzelnen Beziehungen von demſelben afficirt zu werden; aus der antiocheniſchen Schule nahm er die eigenthümliche exegetiſche Richtung an; aber da das höhere Anſchauungsvermögen nicht entwickelt war und das tiefere Verſtändniß der bibli-

ſchen Begriffe fehlte, ſo veranlaßte ſie ihn, ſich an einzelne Ausdrücke zu halten. Dieß zeigt ſich in dem Syſtem ſeiner Lehre von Chriſto, wenn er die Abhängigkeitsbezeichnungen deſſelben im neuen Teſtamente vereinzelt aufnahm und einſeitig anwandte; ebenſo in ſeiner Anſicht von der Zuſammenſetzung der Perſon Chriſti. Er trat in ſcharfem Gegenſatz gegen die Sabellianer auf, worin er ebenfalls durch die antiochenniſche Schule, in welcher die Polemik gegen die Monarchianer eifrig geübt ward, beſtärkt worden war. Auch in der Lehre vom Homouſion ſah er nichts Anderes: der Begriff des Sohnes Gottes müſſe entweder roh anthropopathiſch verſtanden werden, oder man könne ſich in Chriſto nur ein Geſchöpf denken.*) Die tiefe Idee, welche Origenes ausgeſprochen, von einer ewigen, anfangsloſen Zeugung des Sohnes, blieb ſeinem hausbackenen Verſtande unfaßlich. Ueberhaupt könne eine Hervorbringung durch Gott nichts Anderes bezeichnen, als daß er ein Weſen durch ſeinen Willen aus nichts geſchaffen habe. Der Logos wird daher in Eine Klaſſe mit der Creatur geſetzt: auch er iſt aus nichts geſchaffen, hat einen Anfang des Daſeins; es war ein Moment, da er noch nicht war. Würde man ihm ein anfangsloſes Daſein zuſchreiben, ſo müßte man zwei urſprungsloſe Weſen, zwei Götter neben einander annehmen. Nun ſetzte er freilich Zeit und Welt als Correlatbegriffe, den Sohn Gottes zwar als Creatur, jedoch weit erhaben über alles Andere: Gott hat ſich ſeiner bedient, um alles Uebrige durch ihn zu erſchaffen;**) er iſt alſo von Gott vor der Zeit und Welt gezeugt, geſchaffen, gegründet. Auf dieſe Weiſe meint er mit der Schrift über-

---

*) Arii ep. ad Euseb. Nicom. in Theodor. h. e. 1, 5: *διδάσκομεν, ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ, ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν· διωκόμεθα ὅτι εἴπαμεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱὸς, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι.. καὶ ὅτι εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν· οὕτω δὲ εἴπαμεν καθότι οὐδὲ μέρος θεοῦ οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός.* — *Θαλεία* b. Athan. c. Ar. Or. 1, 9: *οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ· οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτὸς οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας.*

**) Exordium Thaliae bei Athan. c. Arian. 1, 5: *ἦν γάρ, φησι, μόνος ὁ θεὸς καὶ οὔπω ἦν ὁ λόγος καὶ ἡ σοφία· εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.*

einzuſtimmen. Ungeachtet dieſer geſchöpflichen Merkmale trägt er kein Bedenken, ihn Gott zu nennen, und findet keinen Widerſpruch darin, daß er zugleich Gott und Geſchöpf ſein ſolle; er faßte dieſe Bezeichnung im uneigentlichen Sinne und berief ſich auf die Stellen der Bibel, wo Elohim auf dieſe Weiſe gebraucht wird. Es entging ihm nicht, daß im Begriff des Geſchöpfes der der Wandelbarkeit liege, und er ſchloß dieſen vom Sohne Gottes nicht aus; denn wenn er ihn unwandelbaren Gott nennt (ἀναλλοίωτος θεὸς), ſo bezieht er dieß nicht auf ſein Weſen, ſondern auf die ſittliche Unwandelbarkeit ſeiner Willensrichtung. In dieſer Hervorhebung des freien Willens erkennt man den Einfluß des Origenes. Darauf beruhte die göttliche Würde, welche ihm vor allen übrigen Geſchöpfen beigelegt wurde; denn Gott, welcher vermöge ſeiner Präſcienz ſein Verhalten vorausſah, legte ihm dieſe Würde bei, wie er jedem Geſchöpf die ſeinige giebt. Arius deutete Phil. c. 2, 8 von der Erhöhung Chriſti in Folge des unwandelbaren Gehorſams gegen den Willen des Vaters. Origenes hatte, was er von der Bedingtheit durch den Willen ſagte, nicht auf den Logos, ſondern auf die mit ihm verbundene Seele bezogen; Arius hingegen dachte ſich nach älterer Art die Menſchwerdung des Logos nur als Aneignung eines menſchlichen Leibes, nicht einer eigentlichen, menſchlichen Seele; er unterſchied eben nicht zwiſchen dem göttlichen Weſen des Logos und dem creatürlichen und bezog, was die heilige Schrift von ſubordinatianiſchen Merkmalen giebt, unmittelbar auf den Logos.

Da Arius dieſe Lehren in Predigten und theologiſchen Conferenzen vortrug, entſtand darüber unter den Geiſtlichen ein Streit, an welchem der Biſchof Alexander von Alexandria, welcher dem Syſtem des ὁμοούσιον zugethan war, Antheil nahm. Er beſchuldigte den Arius, daß er Chriſtus nicht im wahren Sinne als Erlöſer anerkenne, da er ihn zu einem wandelbaren Weſen mache; wie könne er dann die dem Wandel unterworfenen Weſen erlöſen? Arius hingegen beſchuldigte den Alexander, daß er in Sabellianismus verfalle. Beide entfernten ſich immer weiter von einander; Arius wurde 321 durch Alexander auf einer Synode excommunicirt und entſetzt. Späterhin verfaßte er ein halb poetiſches Buch Thalia, in welchem er, wie auch ſonſt geiſtliche Lieder zur Verbreitung von Lehren benutzt wurden, die ſeinige in Liedern für Schiffer, Müller, Reiſende u. ſ. w. vortrug. Der Streit erregte Aufſehen, und bedeutende Männer traten

als Vermittler auf: Eusebius, Biſchof von Nikomedien, und Eusebius von Cäſarea. Der letzte, durch Pamphilus Unterricht ein Anhänger des Origenes, ſtimmte weder mit Arius, noch mit Alexander überein, hielt es auch dem Grundſatz des Origenes gemäß für verderblich, über ſolche Gegenſtände öffentlich zu ſtreiten, welche nur in dem Gott geweihten Gemüthe recht behandelt werden können. Er ſuchte Beiden nachzuweiſen, daß ſie die Anſicht des Gegners für ſchlimmer hielten, als ſie in Wirklichkeit ſei, und daß die Uebereinſtimmung in dem Weſentlichen, in dem allgemeinen Glauben an die Gottheit Chriſti, vorhanden ſei. Arius wäre geneigt geweſen, ſich mit ſeinem Biſchof zu verſöhnen; denn wenngleich er wohl die Abſicht hatte, ſeine Lehre endlich zur herrſchenden zu machen, ſo wäre er doch für den Augenblick zufrieden geweſen, nur geduldet zu ſein. Aber dem Alexander war die Differenz zu wichtig, als daß er ſich darauf eingelaſſen hätte. Nun wurde auch Conſtantinus, der nach Beſiegung des Licinius Alleinherrſcher geworden war, aufmerkſam auf den Streit; die Störung war ihm unwillkommen; er ſchrieb an beide Parteien*) und machte jeder den Vorwurf, ſolche Gegenſtände, von denen die Menge nichts verſtehen könne, öffentlich zur Sprache gebracht zu haben. Die Streitfrage ſelbſt erſchien wenigſtens dem Concipienten des Briefes nicht ſehr wichtig, und dieſe Betrachtungsweiſe paßt auch zu dem Eklecticismus des Kaiſers; er tadelt ſie, daß ſie wegen ſolcher Dinge die Einheit der Kirche ſtören wollen; er hielt ihnen das Beiſpiel der philoſophiſchen Schulen als Muſter vor, die ſich auch nicht um jeder Differenz willen trennten. Ihm ſchien die Anerkennung einer Vorſehung ſchon hinreichend zu ſein, um ſich zu einigen. Dieſer Brief konnte ſeinen Zweck nicht erreichen, da beide Parteien über die Streitfrage anders dachten. Conſtantinus ſelber konnte durch den Einfluß der Theologen in ſeiner Nähe leicht beſtimmt werden und behielt daher die Anſicht von der Unwichtigkeit nicht immer bei. Die Gegner des Arius flößten ihm die Vorſtellung ein, daß die Lehre deſſelben gottesläſterlich ſei und die wahre Würde Chriſti es erfordere, daß die Weſenseinheit ausgeſprochen werde. Deshalb berief er um 325 ein allgemeines Concil der Biſchöfe nach Nicäa in Bithynien. Was die dogmatiſchen Verhandlungen dieſes Concils betrifft, ſo fehlen uns authentiſche Akten darüber; wir beſitzen nur Be-

*) Euseb. vita Const. 2, 64.

chte von Anhängern*) und von Gegnern.**) Es erhellt aus dem Charak-
r des Athanasius und Eusebius von Cäsarea, daß beider Berichte
arteiisch sind; denn jener hatte das Interesse, die Beschlüsse des Concils
ls aus freier Berathung hervorgegangen darzustellen und zu zeigen,
aß daher die orientalische Kirche, wenn sie diesem Symbole nicht treu
liebe, von ihrer eigenen Ueberzeugung abfallen würde; hingegen Eu-
:bius schrieb den Brief, worin er von dem Concil berichtet, an seine
emeinde, um sich zu entschuldigen, daß er das Symbol angenommen,
bgleich er eigentlich nicht damit übereinstimmte. Aber doch konnte er
ie Denkweise der Majorität der Versammlung besser verstehen und
eurtheilen als Athanasius, weil er mit jener denselben dogmati-
hen Standpunkt gemeinsam hatte. Auch der historische Zusammen-
ang spricht mehr gegen die Darstellung des Athanasius und für
ie seinige. Betrachten wir die frühere Entwicklung, so können wir
icht zweifeln, daß die Majorität der orientalischen Bischöfe, von wel-
her doch die Festsetzung des ὁμοούσιον im nicänischen Symbol aus-
egangen sein müßte, gegen dieß Dogma eingenommen war. Und sieht
an auf die Folgezeit, so würde sich nicht erklären lassen, warum die
rientalische Kirche sich so lange gegen dieß Symbol sträubte, wenn die
nnahme aus der freien Berathung hervorgegangen wäre. Alles das er-
lärt sich, wenn wir dem Eusebius glauben, daß diese Bestimmung nicht
urch freie Zustimmung, sondern durch äußeren Einfluß auf dem Concil
urchgesetzt wurde. Die Täuschung über den Hergang lag für Atha-
asius nahe; von seinem Standpunkte gab es nach dialektischer Con-
equenz nur entweder Freunde des ὁμοούσιον oder Arianer; erklärten
ich nun viele der Gegenwärtigen gegen den Arianismus, so schloß er,
aß sie mit dem nicänischen ὁμοούσιον übereinstimmten, während
och die Majorität dem mittleren Systeme zugethan war, welches eine
öglichst große Verwandtschaft zwischen Vater und Sohn setzte, aber
hne die Wesenseinheit. Von den Gegnern des Arius wurden Aus-
rücke, in welchen der Unterschied des Sohnes vom Vater enthalten
ar, und welche aus dem Zusammenhang gerissen das religiöse Ge-

*) s. Athanasii ep. ad Afros; ad episcopos Aegypti et Libyae; de decre-
is syn. Nicaen. — Eustathius Antiochen. bei Theodoret. hist. eccl. 1, 8. — Vgl.
uch die Fragmente des liber synodicus in koptischer Sprache, im Spicileg. So-
sm. I, 513 flg.

**) Euseb. Caes. vita Const. 3, 10; ep. ad Caesar. bei Theodoret. hist.
ecl. 1, 2.

fühl verletzten, vorgebracht, und sie hätten leicht die Verdammung der arianischen Bestimmungen durchgesetzt, wenn nicht jetzt Eusebius von Cäsarea als Vermittler aufgetreten wäre. Er suchte zu zeigen, daß die Ausdrücke des Arius in ihrem Zusammenhange einen minder anstößigen Sinn hätten, legte dem Concil ein Symbol vor über die Gottheit Christi, dessen unbestimmte Bezeichnungen, wie z. B. Gott aus Gott, Licht aus Licht, auch Arius annehmen konnte, und verlangte, daß man bei diesem Symbol, welches die alte Lehre der orientalischen Kirche enthalte, stehen bleiben solle. Arius hätte sich gern anbequemt; hätten sich auch dessen Gegner bereit gezeigt, so wäre die Differenz verdeckt und der Streit für's Erste beseitigt worden; aber die Differenz konnte an dem Gegensatz gegen die occidentalische Kirche auf's Neue zum Bewußtsein kommen und mußte auch innerhalb der orientalischen bald wieder hervorbrechen. Es war nicht möglich stehen zu bleiben auf dem Standpunkt der Entwicklung, wo man sich befand. Indeß drang Eusebius nicht durch; die Gegner des Arius weigerten sich und verlangten Zusätze, welche es ihm unmöglich machten, die allgemeinen Ausdrücke in seinem Sinne zu erklären: zu θεὸς ἐκ τοῦ θεοῦ sollte ἀληθινός, zu γεννηθείς, um die Vorstellung von der Schöpfung Christi aus nichts auszuschließen, das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ und der Gegensatz οὐ ποιηθείς hinzugefügt werden; die arianische Lehre von Christo als κτίσμα, von dem ἦν ὅτε οὐκ ἦν, sollte verdammt werden. Constantinus, überzeugt, daß es nothwendig sei, die Gottheit Christi zu behaupten, machte den Vorschlag, daß der bestimmte Zusatz: Christus sei ὁμοούσιος τῷ πατρί, angefügt werden sollte. Eusebius sträubte sich zuerst dagegen; endlich verstand er sich um des Friedens willen dazu, indem er sich damit beruhigte, daß er die Ausdrücke nach seinem Sinn erkläre. Seinem Beispiel folgte die Majorität der Bischöfe und das Symbol wurde angenommen.*) Bald aber mußte Streit über die Auslegung

*) Das symbolum Nicaenum im Brief des Eusebius bei Theodoret. h. e. 1, 12: πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς

des Symbols zwiſchen denen, die es frei, und denen, welche es gezwungen angenommen hatten, entſtehen, und die letzteren mußten wünſchen, ſich ſeiner wiederum zu entledigen.

Um den Kaiſer, der keine feſte Ueberzeugung hatte, umzuſtimmen, ſtellte man ihm vor, die Lehre des Arius ſei ſo anſtößig nicht; der Streit ſei mehr aus Leidenſchaft hervorgegangen. Er ging auf dieſen Geſichtspunkt ein und geſtattete dem Arius, ihm ein neues, ihn rechtfertigendes Symbol vorzulegen. Er bekannte ſich darin zu dem Glauben an den λόγος als θεὸς ἐκ θεοῦ und vor aller Zeit gezeugt, und ſtellte den Streit darüber als müßig dar. Der Kaiſer war befriedigt. Arius durfte 328 aus dem Exil zurückkehren, und je feſter ſeine Gegner ſich zeigten, um ſo mehr ſchienen ſie dem Kaiſer eigenſinnige Ruheſtörer zu ſein. Athanaſius, der unterdeß Biſchof von Alexandria geworden war, ſollte Arius wieder in die Kirche zu Alexandria aufnehmen, ſträubte ſich aber ſtandhaft dagegen. Um ſo leichter konnten ſeine Gegner den Kaiſer ungünſtig gegen ihn ſtimmen. Er und das nicäniſche Symbol wurden jetzt das Ziel der Angriffe, welche von der Majorität der orientaliſchen Kirche, mit der ſich Arius vereinigt hatte, erfolgten. Man erreichte es, daß der Kaiſer ihn um 336 nach Gallien exilirte. Hier in der occidentaliſchen Kirche hatte die Lehrentwicklung eine ſeinem Dogma verwandte Geſtalt angenommen, und er fand daher Entgegenkommen. Als Conſtantinus geſtorben war, 337, ſandte ihn Conſtantin II., der den Occident beherrſchte, nach Alexandria zurück; aber Conſtantius, der Kaiſer des Orients, wurde das Werkzeug der antinicäniſchen Partei, welche des Athanaſius abermalige Entſetzung bewirkte. Dennoch wollten die orientaliſchen Biſchöfe gern die kirchliche Eintracht mit dem Occident erhalten und verfaßten daher von 341 — 345 zu Antiochia fünf Symbole, worin ſie ſich gegen den Verdacht des Arianismus zu rechtfertigen ſuchten und ihre mittlere Richtung, welche man nachher durch die Namen des ὁμοιούσιον und des Semiarianismus charakteriſirte, darlegten. Sie näherten ſich in dieſen Symbolen ſo weit als möglich den Occidentalen an, nur das ὁμοούσιον wollten ſie nicht annehmen. In dem zweiten zu

οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Leben verlor und Constantius Alleinherrscher wurde.
man nicht mit dem Dogma hervor, sondern suchte nur
beseitigen. Die Uebereinstimmung im Orient und
wungen werden, um seine Verdammung durchzu-
rde er entfernt, und so hatte die Gegenpartei des
Orient und Occident gesiegt. Aber der Sieg
n. Er war durch eine Coalition der orien-
eigentlichen Arianer errungen, die sich in
das nicänische Symbol verbanden. So-
erreicht war, mußte der Gegensatz
en, und dieß wurde befördert, indem
welcher die Lehre des Arius zu
Die Anhänger der vermitteln-
die nicänische Partei. Man
g vorzubeugen, indem man
ganz allgemein die Aehnlichkeit
behauptete, über das Verhältniß der
bestimmte, weil auch die heilige Schrift nichts dar-
Ein solches Henotikon mochte wohl von verschiedenen
Parteimännern und Parteiinteressen ausgegangen sein. Die Urheber,
unter denen der Bischof Akacius, ein Schüler des Eusebius, be-
sonders genannt wird, waren vielleicht überzeugt, daß man über diese
unbegreiflichen Dinge nicht so viel streiten solle; ihnen traten auch
wohl eigentliche Arianer bei, welchen es für's Erste darum zu thun
war, die Bestimmungen, die ihnen im Wege standen, wegzuräumen.
Aber die Formel hatte das gewöhnliche Schicksal der Henotika, daß
die Spaltung heftiger und vielfältiger wurde; denn die Anhänger der
Formel bildeten eine neue Partei. Um das Symbol zur Herrschaft
zu bringen, versammelte man um 359 ein orientalisches Concil zu
Seleucia in Isaurien und ein occidentalisches zu Ariminum (Ri-
mini) in Italien und suchte es bei den Homoiusianern wie bei den
Anhängern des nicänischen Concils, jenen in Seleucia, diesen in Ri-
mini, einzuschwärzen. Da sie Widerstand fanden, so versuchten sie
ihre Künste am Hofe, und es gelang ihnen mit dessen Hülfe bei
der Unkunde der Occidentalen mit den Angelegenheiten der orientali-
schen Kirche, und bei der Schwäche der Orientalen, es endlich bei einem
Theile dahin zu bringen, daß ein Symbol nach Art des Henotikon
angenommen wurde, 360. Die Kirchen schienen versöhnt zu sein;

fühl verletzten, vorgebracht, und sie hätten leicht die Verdammung der arianischen Bestimmungen durchgesetzt, wenn nicht jetzt Eusebius von Cäsarea als Vermittler aufgetreten wäre. Er suchte zu zeigen, daß die Ausdrücke des Arius in ihrem Zusammenhange einen minder anstößigen Sinn hätten, legte dem Concil ein Symbol vor über die Gottheit Christi, dessen unbestimmte Bezeichnungen, wie z. B. Gott aus Gott, Licht aus Licht, auch Arius annehmen konnte, und verlangte, daß man bei diesem Symbol, welches die alte Lehre der orientalischen Kirche enthalte, stehen bleiben solle. Arius hätte sich gern anbequemt; hätten sich auch dessen Gegner bereit gezeigt, so wäre die Differenz verdeckt und der Streit für's Erste beseitigt worden; aber die Differenz konnte an dem Gegensatz gegen die occidentalische Kirche auf's Neue zum Bewußtsein kommen und mußte auch innerhalb der orientalischen bald wieder hervorbrechen. Es war nicht möglich stehen zu bleiben auf dem Standpunkt der Entwicklung, wo man sich befand. Indeß drang Eusebius nicht durch; die Gegner des Arius weigerten sich und verlangten Zusätze, welche es ihm unmöglich machten, die allgemeinen Ausdrücke in seinem Sinne zu erklären: zu θεὸς ἐκ τοῦ θεοῦ sollte ἀληθινός, zu γεννηθείς, um die Vorstellung von der Schöpfung Christi aus nichts auszuschließen, das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ und der Gegensatz οὐ ποιηθείς hinzugefügt werden; die arianische Lehre von Christo als κτίσμα, von dem ἦν ὅτε οὐκ ἦν, sollte verdammt werden. Constantinus, überzeugt, daß es nothwendig sei, die Gottheit Christi zu behaupten, machte den Vorschlag, daß der bestimmte Zusatz: Christus sei ὁμοούσιος τῷ πατρί, angefügt werden sollte. Eusebius sträubte sich zuerst dagegen; endlich verstand er sich um des Friedens willen dazu, indem er sich damit beruhigte, daß er die Ausdrücke nach seinem Sinn erkläre. Seinem Beispiel folgte die Majorität der Bischöfe und das Symbol wurde angenommen.*) Bald aber mußte Streit über die Auslegung

*) Das symbolum Nicaenum im Brief des Eusebius bei Theodoret. h. e. 1, 12: πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα, καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς

des Symbols zwiſchen denen, die es frei, und denen, welche es gezwungen angenommen hatten, entſtehen, und die letzteren mußten wünſchen, ſich ſeiner wiederum zu entledigen.

Um den Kaiſer, der keine feſte Ueberzeugung hatte, umzuſtimmen, ſtellte man ihm vor, die Lehre des Arius ſei ſo anſtößig nicht; der Streit ſei mehr aus Leidenſchaft hervorgegangen. Er ging auf dieſen Geſichtspunkt ein und geſtattete dem Arius, ihm ein neues, ihn rechtfertigendes Symbol vorzulegen. Er bekannte ſich darin zu dem Glauben an den λόγος als θεὸς ἐκ θεοῦ und vor aller Zeit gezeugt, und ſtellte den Streit darüber als müßig dar. Der Kaiſer war befriedigt. Arius durfte 328 aus dem Exil zurückkehren, und je feſter ſeine Gegner ſich zeigten, um ſo mehr ſchienen ſie dem Kaiſer eigenſinnige Ruheſtörer zu ſein. Athanaſius, der unterdeß Biſchof von Alexandria geworden war, ſollte Arius wieder in die Kirche zu Alexandria aufnehmen, ſträubte ſich aber ſtandhaft dagegen. Um ſo leichter konnten ſeine Gegner den Kaiſer ungünſtig gegen ihn ſtimmen. Er und das nicäniſche Symbol wurden jetzt das Ziel der Angriffe, welche von der Majorität der orientaliſchen Kirche, mit der ſich Arius vereinigt hatte, erfolgten. Man erreichte es, daß der Kaiſer ihn um 336 nach Gallien exilirte. Hier in der occidentaliſchen Kirche hatte die Lehrentwicklung eine ſeinem Dogma verwandte Geſtalt angenommen, und er fand daher Entgegenkommen. Als Conſtantinus geſtorben war, 337, ſandte ihn Conſtantin II., der den Occident beherrſchte, nach Alexandria zurück; aber Conſtantius, der Kaiſer des Orients, wurde das Werkzeug der antinicäniſchen Partei, welche des Athanaſius abermalige Entſetzung bewirkte. Dennoch wollten die orientaliſchen Biſchöfe gern die kirchliche Eintracht mit dem Occident erhalten und verfaßten daher von 341 — 345 zu Antiochia fünf Symbole, worin ſie ſich gegen den Verdacht des Arianismus zu rechtfertigen ſuchten und ihre mittlere Richtung, welche man nachher durch die Namen des ὁμοιούσιον und des Semiarianismus charakteriſirte, darlegten. Sie näherten ſich in dieſen Symbolen ſo weit als möglich den Occidentalen an, nur das ὁμοούσιον wollten ſie nicht annehmen. In dem zweiten zu

οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Antiochia entworfenen, welches nach der Grundlage eines älteren von dem bekannten Presbyter Lucianus herrührenden entworfen sein soll, wurde Christus das unwandelbare Bild der Gottheit, des Wesens und Willens, der Macht und Herrlichkeit des Vaters genannt.*) Im vierten, welches am meisten mit dem von Eusebius zu Nicäa vorgelegten übereinstimmt, wurde die arianische Lehre noch ausdrücklich verdammt, sodann in ausführlicher Auseinandersetzung bestimmt, daß Christus vollkommner und der Natur nach dem Vater ähnlicher Gott sei. Aber die Occidentalen wollten sich darauf nicht einlassen, sondern beharrten bei dem nicänischen Symbol, und die Spaltung wurde heftiger. Um sie aufzuheben, sollte ein allgemeines Concil gehalten werden; ein solches kam aber nicht zu Stande, sondern die Orientalen versammelten sich zu Philippopolis in Thrazien, die Occidentalen zu Sardica.**) Jene erklärten sich gemäß dem vierten antiochenischen Symbol; zu Sardica wurden zwar neue Bestimmungen vorgeschlagen, aber man gab sie auf, weil es nicht gut sei, so viele Glaubensformeln zu machen. Durch Constans Einfluß konnten die sardicanischen Beschlüsse auch in der orientalischen Kirche geltend werden und Athanasius sein Amt wieder einnehmen (349). Aber alles wurde durch die politischen Umwälzungen verändert, in welchen Con-

*) Die Symbole bei Walch biblioth. symbolica vetus pag. 109 ff. Münscher I, pag. 210. entnommen aus Athan. de synodis Arimini et Seleuciae habit. Das zweite § 23: *τὸν υἱὸν — τὸν μονογενῆ θεὸν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, — λόγον ζῶντα, σοφίαν ζῶσαν, — ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον, τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς, καὶ δυνάμεως, καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, — τὸν ὄντα ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον θεὸν, κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, — δηλονότι πατρὸς ἀληθῶς πατρὸς ὄντος, υἱοῦ δὲ ἀληθῶς υἱοῦ ὄντος, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος ἀληθῶς ἁγίου πνεύματος ὄντος, τῶν ὀνομάτων οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἀργῶς κειμένων, ἀλλὰ σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν οἰκείαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασίν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν· ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν. — Πᾶσαν αἱρετικὴν κακοδοξίαν ἀναθεματίζομεν, — εἴ τις — διδάσκει — ἢ χρόνον, ἢ καιρὸν, ἢ αἰῶνα, ἢ εἶναι, ἢ γεγονέναι πρὸ τοῦ γεννηθῆναι τὸν υἱὸν — καὶ εἴ τις λέγει τὸν υἱὸν κτίσμα ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ἢ ποίημα ὡς ἓν τῶν ποιημάτων.*

**) Siehe jedoch m. Abhandl. über die Festbriefe des Athanasius, woraus erhellt, daß das Datum der Synoden von Sardica u. Philippopolis ein früheres ist. (Z.)

tans ſein Leben verlor und Conſtantius Alleinherrſcher wurde. Anfangs trat man nicht mit dem Dogma hervor, ſondern ſuchte nur Athanaſius zu beſeitigen. Die Uebereinſtimmung im Orient und Occident ſollte erzwungen werden, um ſeine Verdammung durchzuſetzen. Um 356 wurde er entfernt, und ſo hatte die Gegenpartei des nicäniſchen Concils im Orient und Occident geſiegt. Aber der Sieg gereichte ihr zum Verderben. Er war durch eine Coalition der orientaliſchen Majorität und der eigentlichen Arianer errungen, die ſich in gemeinſamem Gegenſatz gegen das nicäniſche Symbol verbanden. Sobald der Zweck der Vereinigung erreicht war, mußte der Gegenſatz der heterogenen Elemente hervortreten, und dieß wurde befördert, indem Eunomius auftrat, ein Mann, welcher die Lehre des Arius zu noch ſchrofferem Gegenſatze entwickelte. Die Anhänger der vermittelnden Richtung verſtärkten nun allmälig die nicäniſche Partei. Man verſuchte ein Mittel, der völligen Trennung vorzubeugen, indem man ein Symbol aufſtellte, welches nur ganz allgemein die Aehnlichkeit zwiſchen Vater und Sohn behauptete, über das Verhältniß der οὐσία aber nichts beſtimmte, weil auch die heilige Schrift nichts darüber feſtſetze. Ein ſolches Henotikon mochte wohl von verſchiedenen Parteimännern und Parteiintereſſen ausgegangen ſein. Die Urheber, unter denen der Biſchof Akacius, ein Schüler des Euſebius, beſonders genannt wird, waren vielleicht überzeugt, daß man über dieſe unbegreiflichen Dinge nicht ſo viel ſtreiten ſolle; ihnen traten auch wohl eigentliche Arianer bei, welchen es für's Erſte darum zu thun war, die Beſtimmungen, die ihnen im Wege ſtanden, wegzuräumen. Aber die Formel hatte das gewöhnliche Schickſal der Henotika, daß die Spaltung heftiger und vielfältiger wurde; denn die Anhänger der Formel bildeten eine neue Partei. Um das Symbol zur Herrſchaft zu bringen, verſammelte man um 359 ein orientaliſches Concil zu Seleucia in Iſaurien und ein occidentaliſches zu Ariminum (Rimini) in Italien und ſuchte es bei den Homoiuſianern wie bei den Anhängern des nicäniſchen Concils, jenen in Seleucia, dieſen in Rimini, einzuſchwärzen. Da ſie Widerſtand fanden, ſo verſuchten ſie ihre Künſte am Hofe, und es gelang ihnen mit deſſen Hülfe bei der Unkunde der Occidentalen mit den Angelegenheiten der orientaliſchen Kirche, und bei der Schwäche der Orientalen, es endlich bei einem Theile dahin zu bringen, daß ein Symbol nach Art des Henotikon angenommen wurde, 360. Die Kirchen ſchienen verſöhnt zu ſein;

aber bald entstand aus dem verdeckten Gegensatz um so größere Verwirrung; die, welche das Symbol aus Furcht oder Unwissenheit angenommen hatten, galten den standhafteren Parteien als Verräther der Wahrheit. Der Tod des Constantius beendigte diesen Zustand. Es war heilsam für die dogmatische Entwicklung der Kirche, daß Julian sich um den Kampf der Parteien nicht kümmerte. Jedes Dogma, durch äußere Gewalt nicht mehr gestützt oder gehemmt, konnte sich nun nach seiner inneren Tüchtigkeit und seinem Verhältniß zu der naturgemäßen Entwicklung der Kirche geltend machen. Die Arianer hatten sich durch ihre Unternehmungen bei den Homoiusianern verhaßt gemacht, und diese waren daher bewogen, die Nicäner in günstigerem Lichte zu betrachten. Der Bund dieser beiden Parteien wurde befördert, als unter Valens Regierung die Arianer von neuem mit despotischem Verfahren ihre Gegner unterdrücken wollten. Außerdem wirkte für die Anerkennung der nicänischen Lehre, daß ausgezeichnete Kirchenlehrer des Orients, namentlich die drei cappadocischen Theologen, mit Eifer dafür kämpften. Als nun unter Theodosius I. die herrschende Macht sich dafür entschied, war diese Lehre nicht mehr der orientalischen Kirche von außen aufgedrungen, sondern ihre eigene Entwicklung hatte sie zur Aufnahme derselben geführt. So wurde denn auf dem zweiten ökumenischen Concil zu Constantinopel 381 das nicänische Symbol bestätigt und mit wenigen Veränderungen angenommen. Das dem christlichen Bewußtsein Widerstreitende der arianischen Lehre hatte also mehr und mehr ihre Verdrängung herbeigeführt. Gebrauchten die Arianer die biblischen und kirchlichen Ausdrücke, so gingen die Worte in einem andern Sinne in die Gemüther über, als sie beabsichtigten, und so mußten sie unwillkürlich der Sache dienen, welche sie bekämpften.*) Ihre Lehre fand von jetzt ab nur noch Eingang bei den rohen Völkern, besonders denen germanischer Abkunft, denen gerade eine solche Form mehr zusagen konnte, und welchen der Mangel an dialektischer Consequenz darin nicht auffiel; für sie war es ein Uebergang zu einer tieferen Auffassung des Christenthums.

Sehen wir nun auf die Ausbildung, welche diese verschiedenen Systeme innerhalb ihrer Parteien erhalten, so sind die ausgezeichnetsten Vertheidiger der nicänischen Lehre im Orient Athanasius**), im

*) Hilarius Pictav. adv. Arian. et Auxentium § 6.

**) cf. besonders 4 orat. contr. Arian. — de decretis syn. Nicaen. — de synod. Arimin. et Seleucens.

Occident Hilarius von Poitiers.*) Die Entwicklung derſelben durch jenen hängt genau zuſammen mit ſeiner Polemik gegen die Arianer und Semiarianer. Wenn die Arianer behaupteten, daß der Sohn Gottes vor den übrigen Geſchöpfen nur dadurch ausgezeichnet ſei, daß Gott ihn zuerſt und durch ihn alles Uebrige geſchaffen habe, ſo ſagt Athanaſius dagegen: es iſt eine beſchränkte Vorſtellung, daß Gott ſich zur Schöpfung eines Werkzeuges bedienen ſollte; es hat das Anſehen, wie wenn der Sohn Gottes nur um unſertwillen zum Daſein gekommen wäre; auch würde man bei ſolcher Vorſtellung den Sohn Gottes nicht als den betrachten, welcher unmittelbar an dem göttlichen Weſen Antheil hat, ſondern es würde auch für ihn einer Vermittelung bedürfen. Was wäre alſo das Vermittelnde zwiſchen ihm und Gott? Gäbe es ein ſolches, ſo wäre erſt dieß der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, nichts anderes nämlich, als das ſich mittheilende göttliche Weſen ſelbſt. Wenn wir nicht durch den in dieſem Sinne aufgefaßten Sohn Gottes mit Gott in Verbindung ſtehen, ſo haben wir keine wahre Gemeinſchaft mit ihm, ſondern es ſteht etwas zwiſchen uns und Gott, und wir ſind alſo nicht Kinder Gottes im eigentlichen Sinne. Denn in Beziehung auf das urſprüngliche Verhältniß ſind wir nur Geſchöpfe Gottes und iſt er nicht im eigentlichen Sinne unſer Vater; nur in ſofern wir durch Chriſtus, welcher der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne durch das ſich mittheilende göttliche Weſen ſelbſt iſt, mit dem Vater in Gemeinſchaft geſetzt ſind, iſt er auch unſer Vater; ohne dieſe Lehre kann nicht geſagt werden, daß wir an dem göttlichen Weſen Theil nehmen.**) So hängt bei Athanaſius der Begriff der Erlöſung, Kindſchaft Gottes, Gemeinſchaft mit Gott zuſammen mit dem Begriff von Jeſu als dem wahren Sohne Gottes. Da die Arianer nach der Bibel die göttliche Verehrung Chriſti glaubten

*) cf. de trinit. libb. XII; contr. Auxentium; ad Constantium.

**) orat. contr. Arian. 1, 16: *ἀνάγκη λέγειν τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἴδιον αὐτοῦ σύμπαν εἶναι τὸν υἱόν· τὸ γὰρ ὅλως μετέχεσθαι τὸν θεόν, ἰσόν ἐστι λέγειν ὅτι καὶ γεννᾷ· τὸ δὲ γεννᾶν τί ⟨σημαίνει⟩ ἢ υἱόν; αὐτοῦ γοῦν τοῦ υἱοῦ μετέχει τὰ πάντα κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος γινομένην παρ' αὐτοῦ χάριν, καὶ φανερὸν ἐκ τούτου γέγεται, ὅτι αὐτὸς μὲν ὁ υἱὸς οὐδενὸς μετέχει, τὸ δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς μετεχόμενον, τοῦτό ἐστι ὁ υἱός· αὐτοῦ γὰρ τοῦ υἱοῦ μετέχοντες τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα* („*ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*“. — „*οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε*“; — „*ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος*“). 2, 59.

zugeben zu müſſen, ſo beſchuldigt er ſie einer Inconſequenz, indem unter ihren Vorausſetzungen die Menſchen zu Götzendienern, zu Anbetern eines Geſchöpfes gemacht würden. Die Arianer hielten der nicäniſchen Lehre entgegen, daß man unter dem Begriff des Sohnes Gottes nichts von einem Geſchöpfe Verſchiedenes denken könne, wenn man nicht zu anthropopathiſchen Vorſtellungen kommen wolle. Hierauf erwidert Athanaſius: allerdings ſind alle religiöſen Ausdrücke ſymboliſch, und es liegt ihnen etwas Anthropopathiſches zu Grunde. Wir müſſen dieß davon abziehen, um den rechten Begriff zu erhalten. Daſſelbe iſt aber auch bei dem Begriff des Schaffens, den die Arianer feſthalten wollen, der Fall; wir würden ebenfalls irren, wenn wir dieſen nach menſchlichen Vorſtellungen uns entwickeln wollten. In gleicher Weiſe müſſen wir von den Begriffen „Sohn Gottes“ und „Zeugung aus Gott“ abziehen, was den ſinnlichen Verhältniſſen gehört; dann wird uns der Begriff der Weſenseinheit und Abſtammung aus dem Weſen übrig bleiben.

Den Semiarianern entgegnet Athanaſius, daß die Begriffe von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur auf creatürliche Verhältniſſe paſſen; bei Gott könne nur die Rede ſein von Einheit oder Verſchiedenheit. Im Begriff des Geſchöpfes liege, daß es von außen her durch den Willen Gottes aus nichts geſchaffen ſei; in dem des Sohnes Gottes die Abſtammung aus dem Weſen Gottes. Den Semiarianern im Ganzen war es ein Anſtoß, wie den Arianern, daß der Sohn Gottes nicht durch einen Willensakt des Vaters ſein Daſein erhalten haben ſolle, und beide hielten den Nicänern das Dilemma entgegen: entweder hat Gott den Sohn durch ſeinen Willen hervorgebracht, oder er iſt gegen ſeinen Willen durch eine Nothwendigkeit erzeugt. Athanaſius behauptet nachdrücklich die angegriffene Lehre. Wird der Wille Gottes, ſagt er, als Urheber des Daſeins des Sohnes geſetzt, ſo kommt der Sohn Gottes in die Klaſſe der Geſchöpfe. Das Daſein des göttlichen Logos gehe allen einzelnen göttlichen Willensakten voran, welche alle nur erſt durch den Logos, der ſelbſt der lebendige göttliche Wille iſt, vermittelt ſind. Die Gegner denken ſich nur den Gegenſatz zwiſchen Willen und Zwang; ſie kennen nicht das Höhere, nämlich den Begriff deſſen, was im Weſen Gottes begründet iſt. Wir werden nicht ſagen können: Gott wird der gute und barmherzige erſt durch einen beſonderen Willensakt, ſondern alle göttlichen

Willensakte ſetzen dieß Sein Gottes voraus. So verhält es ſich auch mit dem Logos und den Willensakten. *)

Innerhalb der ſemiarianiſchen Anſichten konnten verſchiedenartige Modificationen ſtattfinden; ſie ſtimmten überein im Gegenſatz gegen das Homouſion wie gegen das Heterouſion, in der Behauptung des Homoiouſion und der Unterſcheidung des Sohnes Gottes von den Geſchöpfen. Die Partei pflegte ſich an das vierte antiocheniſche und an das Symbol der Synode zu Ancyra vom Jahre 358 zu halten. Innerhalb derſelben verdienen beſonders zwei ausgezeichnete Männer nähere Berückſichtigung. Der erſte iſt Euſebius von Cäſarea, deſſen Syſtem von Origenes vornehmlich abzuleiten iſt und daher auch ſchon vor dem nicäniſchen Concil in den Grundzügen feſtſtand, wie aus den früher verfaßten Werken, namentlich der *ἀπόδειξις εὐαγγελική*, erhellt. Er nennt den Sohn Gottes Abglanz des erſten ewigen Lichtes und unterſcheidet nach einem gewiſſen Subordinatianismus das erſte und zweite Licht, die erſte und zweite *οὐσία***); der Sohn Gottes ſei aber in jeder Hinſicht dem Vater ähnlich. Zwar hat er von Origenes den Begriff einer zeitloſen Erzeugung angenommen; um aber den Sohn vom Vater zu unterſcheiden, beſtimmt er doch, daß derſelbe nicht in dem abſoluten Sinne ewig wie der Vater, und daß der Vater vor dem Sohne da geweſen ſei. Die Erzeu-

*) Orat. c. Ar. II, 2: *καὶ ἀναιροῦντες δὲ τὸ κατὰ φύσιν, πῶς τὸ κατὰ βούλησιν προηγεῖσθαι θέλοντες, οὐκ ἐρυθριῶσιν; εἰ δὲ τὰ ἐκτὸς καὶ οὐκ ὄντα πρότερον, βουλόμενος δὲ αὐτὰ εἶναι, δημιουργεῖ, καὶ γίνεται τούτων ποιητὴς· πολλῷ πρότερον εἴη ἂν πατὴρ γεννήματος ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας· εἰ ἀρ τὸ βούλεσθαι περὶ τῶν μὴ ὄντων διδόασι τῷ θεῷ, διατί μὴ τὸ ὑπερείμενον τῆς βουλήσεως οὐκ ἐπιγινώσκουσι τοῦ θεοῦ; ὑπερκαβέβηκε δὲ ἡ βουλήσεως τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι αὐτὸν πατέρα τοῦ ἰδίου λόγου· εἰ γὰρ τὸ πρότερον, ὅπερ ἐστὶ κατὰ φύσιν, οὐχ ὑπῆρξε κατὰ τὴν ἐκείνων νοιαν, πῶς τὸ δεύτερον, ὅπερ ἐστὶ κατὰ βούλησιν, γένοιτ' ἄν; πρότερον ἐ ἐστιν ὁ λόγος, καὶ δεύτερον ἡ κτίσις· ἀλλ' ἔστιν ὁ λόγος, κἂν πλείονα ὀλμῶσιν οἱ ἀσεβεῖς· δι' αὐτοῦ γὰρ γέγονεν ἡ κτίσις· καὶ δῆλον ἂν εἴη, τι ποιητὴς ὢν ὁ θεὸς ἔχει καὶ τὸν δημιουργικὸν λόγον, οὐκ ἔξωθεν ἀλλ' ἴδιον ἑαυτοῦ· πάλιν γὰρ τὸ αὐτὸ ῥητέον· εἰ τὸ βούλεσθαι ἔχει, καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ποιητικόν ἐστι καὶ ἀρκεῖ τὸ βούλημα αὐτοῦ πρὸς σύστασιν ὧν γινομένων· ὁ δὲ λόγος ἐστὶν αὐτοῦ ποιητικὸς καὶ δημιουργός· οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι αὐτός ἐστιν ἡ τοῦ πατρὸς ζῶσα βουλή, καὶ ἐνούσιος ἐνέργεια, καὶ λόγος ἀληθινός, ἐν ᾧ καὶ συνέστηκε καὶ διοικεῖται τὰ πάντα ὑπὸ θεοῦ.*

**) praepar. evang. 7, 12. eccles. theol. I, 8θ.

zugeben zu müſſen, ſo beſchuldigt er ſie einer deſſen Auffaſſung ſich
ter ihren Vorausſetzungen die Menſchen · er war nicht in einer ge-
tern eines Geſchöpfes gemacht würden. eit ward er auf unbegreifliche
cäniſchen Lehre entgegen, daß man das τέλειον δημιούργημα τοῦ
Gottes nichts von einem Geſchöpf , daß er ihn für ein Geſchöpf gehal-
man nicht zu anthropopathiſch nicht ſo ängſtlich in den Ausdrücken.
erwidert Athanaſius: all ſchieden gegen eine ſolche Meinung, weil
boliſch, und es liegt ihr würde des Sohnes Gottes nicht entſprechend
müſſen dieß davon ab aber auch das Homouſion entſpreche nicht dem
ſelbe iſt aber auch Sohnes zum Vater und ſei nicht in der Schrift
feſthalten wolle bediente ſich am liebſten bibliſcher Ausdrücke, wies
ſen nach un er practiſch Wichtige hin, auf die Unbegreiflichkeit dieſer
cher Weiſ über die man daher nicht zu viel beſtimmen ſolle. Da wir
gung nicht begreifen können, wie Gott die Welt aus nichts
dan hat, wie ſollen wir die Art erklären, auf welche der Sohn
d geſchaffen hat vom Vater zum Daſein gebracht worden? Wir Menſchen wiſſen nicht
einmal das, was vor unſern Augen liegt; Chriſtus ſagt uns ſelber,
was von ihm zu wiſſen nothwendig iſt; wer an ihn glaubt, der hat
das ewige Leben; aber wie er der Sohn Gottes ſei, das zu wiſſen iſt
uns nicht nothwendig. Aus dieſem Standpunkte erklärt ſich ſein Ver-
fahren im arianiſchen Streit und ſeine Nachgiebigkeit, wenn auch auf
dieſe die kaiſerliche Auctorität Einfluß hatte. Wenn Arius aner-
kannte, daß der Sohn vom Vater gezeugt worden, ſo konnte dieſes vom
Standpunkt des Euſebius hinreichend erſcheinen, aber dem Homouſion
konnte er ehrlicher Weiſe nicht zuſtimmen, und es war ungerecht, wenn er
ſeinen Geſichtspunkt Allen aufdrängen wollte und die entſchiedeneren
Anhänger des Homouſion des Eigenſinns beſchuldigte. — Cyrillus
von Jeruſalem*) ſtimmt mit Euſebius im Gegenſatz gegen den Aria-
nismus und das Homouſion überein und bekämpft in ſeinen Katechе-
ſen ſowohl die, welche den Sohn Gottes vom Vater trennen, als die,
welche Vater und Sohn vermiſchen. Er nähert ſich aber mehr als
Euſebius den Anſichten der nicäniſchen Partei; er lehrt, Chriſtus ſei
der Ewige, von dem Ewigen erzeugt, ohne Anfang und dem Erzeuger
in jeder Hinſicht ὅμοιος. Die Annahme, daß ein göttlicher Willens-
akt der Erzeugung des Logos vorangegangen, ſucht er ebenſo zu ver-
meiden, wie die Negirung eines ſolchen Aktes; um die Schwierigkeit

*) Catech. IV, 8. 7. XI, 4.

ehen, ſagt er nur, Gott habe zu der Zeugung des Sohnes ſich
durch vorangehende Ueberlegung beſtimmt, ſondern den Sohn
ich gehabt. Wie Euſebius warnt er, über dieſe Lehre zu
zu wollen. Man könne darin nur das Negative, nicht
n. Er habe ſich immer gewundert über den Vorwitz
ihn verführen und durch einen vermeintlich frommen
ottloſen Behauptungen kamen. Vieles finde ſich in der
das wir nicht ganz verſtehen können; warum forſchen wir nach
n? Es iſt uns genug, daß Gott einen Sohn gezeugt hat; enthal-
wir uns, das Unbegreifliche erkennen zu wollen. Chriſtus ſelber
t: „wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben," nicht: wer weiß,
er vom Vater gezeugt ſei.*)

Was die eigentlichen Arianer betrifft, ſo hatte ſchon Arius ſeine
re ſehr conſequent dargeſtellt; er hatte den unendlichen Abſtand zwi-
n Gott und Geſchöpf behauptet und den Sohn in die Zahl der
ſchöpfe geſetzt.**) Er hat nur zuweilen das Intereſſe, ſich milder
zudrücken, wie wenn er in ſeinem Brief an die Kirche zu Alexan-
a gegen diejenigen polemiſirt, welche annahmen, daß der Vater den
hn dem Scheine, nicht der Wahrheit nach, erzeugt habe. Allein
e eigentliche Anſicht iſt darum nicht geändert; denn die wahre Er-
gung unterſcheidet ſich nach ſeiner Vorſtellung nicht weſentlich von
Schöpfung aus nichts. Wenn er von ihm ſagt, daß er nicht
ein Geſchöpf ſei, ſo will er ihn als das vollkommenſte Geſchöpf von
übrigen ausnehmen. Er behauptet, daß der Vater den Sohn als
vandelbar erzeugt habe; aber dieſer Begriff ſei nicht in ſeinem We-
, ſondern nur in ſeinem Wirken begründet. In einem Fragment,
ches Athanaſius aufbewahrt hat, ſagt er, Chriſtus ſei der Logos
metonymiſchen Sinne***), nämlich im Unterſchiede von der Gott
nanenten Vernunft; der Vater ſei dem Sohne unbegreiflich; er er-

*) Catech. XI, 12.

**) Athan. c. Arian. or. I, 6: *καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ τὰ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι.*

***) contr. Arian. 1, 5: *δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἐν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον· ἡ σοφία δέ, φησι, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει· οὕτω καὶ λόγον ἕτερον τοῦ λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν μᾶσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱὸν αὐτόν.*

gung des Sohnes Gottes ſei ein Begriff, zu deſſen Auffaſſung ſich nur der ſchärfſte Verſtand erheben könne. Er war nicht in einer gewiſſen Zeit nicht da, ſondern vor aller Zeit ward er auf unbegreifliche Weiſe erzeugt. Er nennt den Sohn das τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου, woraus aber nicht folgt, daß er ihn für ein Geſchöpf gehalten habe. Man war damals nicht ſo ängſtlich in den Ausdrücken, und er erklärte ſich ſpäter entſchieden gegen eine ſolche Meinung, weil ſie dem Weſen und der Würde des Sohnes Gottes nicht entſprechend und unbibliſch ſei. Aber auch das Homouſion entſpreche nicht dem rechten Verhältniß des Sohnes zum Vater und ſei nicht in der Schrift begründet. Er bediente ſich am liebſten bibliſcher Ausdrücke, wies gern auf das practiſch Wichtige hin, auf die Unbegreiflichkeit dieſer Dinge, über die man daher nicht zu viel beſtimmen ſolle. Da wir doch, ſagt er, nicht begreifen können, wie Gott die Welt aus nichts geſchaffen hat, wie ſollen wir die Art erklären, auf welche der Sohn vom Vater zum Daſein gebracht worden? Wir Menſchen wiſſen nicht einmal das, was vor unſern Augen liegt; Chriſtus ſagt uns ſelber, was von ihm zu wiſſen nothwendig iſt; wer an ihn glaubt, der hat das ewige Leben; aber wie er der Sohn Gottes ſei, das zu wiſſen iſt uns nicht nothwendig. Aus dieſem Standpunkte erklärt ſich ſein Verfahren im arianiſchen Streit und ſeine Nachgiebigkeit, wenn auch auf dieſe die kaiſerliche Auctorität Einfluß hatte. Wenn Arius anerkannte, daß der Sohn vom Vater gezeugt worden, ſo konnte dieſes vom Standpunkt des Euſebius hinreichend erſcheinen, aber dem Homouſion konnte er ehrlicher Weiſe nicht zuſtimmen, und es war ungerecht, wenn er ſeinen Geſichtspunkt Allen aufdrängen wollte und die entſchiedeneren Anhänger des Homouſion des Eigenſinns beſchuldigte. — Cyrillus von Jeruſalem*) ſtimmt mit Euſebius im Gegenſatz gegen den Arianismus und das Homouſion überein und bekämpft in ſeinen Katechеſen ſowohl die, welche den Sohn Gottes vom Vater trennen, als die, welche Vater und Sohn vermiſchen. Er nähert ſich aber mehr als Euſebius den Anſichten der nicäniſchen Partei; er lehrt, Chriſtus ſei der Ewige, von dem Ewigen erzeugt, ohne Anfang und dem Erzeuger in jeder Hinſicht ὅμοιος. Die Annahme, daß ein göttlicher Willensakt der Erzeugung des Logos vorangegangen, ſucht er ebenſo zu vermeiden, wie die Regirung eines ſolchen Aktes; um die Schwierigkeit

*) Catech. IV, 8. 7. XI, 4.

zu umgehen, ſagt er nur, Gott habe zu der Zeugung des Sohnes ſich nicht erſt durch vorangehende Ueberlegung beſtimmt, ſondern den Sohn immer bei ſich gehabt. Wie Euſebius warnt er, über dieſe Lehre zu viel beſtimmen zu wollen. Man könne darin nur das Negative, nicht das Wie feſtſetzen. Er habe ſich immer gewundert über den Vorwitz derer, die zu kühn verfuhren und durch einen vermeintlich frommen Eifer zu gottloſen Behauptungen kamen. Vieles finde ſich in der Bibel, was wir nicht ganz verſtehen können; warum forſchen wir nach dem? Es iſt uns genug, daß Gott einen Sohn gezeugt hat; enthalten wir uns, das Unbegreifliche erkennen zu wollen. Chriſtus ſelber ſagt: „wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben," nicht: wer weiß, wie er vom Vater gezeugt ſei.*)

Was die eigentlichen Arianer betrifft, ſo hatte ſchon Arius ſeine Lehre ſehr conſequent dargeſtellt; er hatte den unendlichen Abſtand zwiſchen Gott und Geſchöpf behauptet und den Sohn in die Zahl der Geſchöpfe geſetzt.**) Er hat nur zuweilen das Intereſſe, ſich milder auszudrücken, wie wenn er in ſeinem Brief an die Kirche zu Alexandria gegen diejenigen poleniſirt, welche annahmen, daß der Vater den Sohn dem Scheine, nicht der Wahrheit nach, erzeugt habe. Allein ſeine eigentliche Anſicht iſt darum nicht geändert; denn die wahre Erzeugung unterſcheidet ſich nach ſeiner Vorſtellung nicht weſentlich von der Schöpfung aus nichts. Wenn er von ihm ſagt, daß er nicht wie ein Geſchöpf ſei, ſo will er ihn als das vollkommenſte Geſchöpf von den übrigen ausnehmen. Er behauptet, daß der Vater den Sohn als unwandelbar erzeugt habe; aber dieſer Begriff ſei nicht in ſeinem Weſen, ſondern nur in ſeinem Wirken begründet. In einem Fragment, welches Athanaſius aufbewahrt hat, ſagt er, Chriſtus ſei der Logos im metonymiſchen Sinne***), nämlich im Unterſchiede von der Gott immanenten Vernunft; der Vater ſei dem Sohne unbegreiflich; er er-

*) Catech. XI, 12.

**) Athan. c. Arian. or. I, 6: *καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι.*

***) contr. Arian. 1, 5: *δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον· ἡ σοφία γάρ, φησι, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει· οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν ὠνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱὸν αὐτόν.*

kenne ihn nur in Gemäßheit ſeines eigenthümlichen Weſens. Dieſe Lehren wurden von Eunomius, Diakonus zu Antiochia, nachher Biſchof von Cyzikus, noch klarer und ſchroffer ausgeſprochen, da er kein Intereſſe hatte, wie urſprünglich Arius, ſich den Homoiuſianern anzuſchließen, ſondern ſein Dogma ebenſowohl im Gegenſatz gegen ſie als gegen die Homouſianer beſtimmte. Gott, der allein Urſprungsloſe, ſei nach Weſen, Kraft und Macht unendlich über alles erhaben; der Sohn könne nicht ihm ähnlich genannt werden, weil, was ſchon Athanaſius behauptet hatte, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit nur Prädikate der Geſchöpfe ſeien; das Homouſion aber führe nothwendig zur Annahme von zwei Urweſen. Eine Zeugung aus dem göttlichen Weſen war auch ihm unfaßlich und ſchien ihm ſinnliche Emanation und Theilung des göttlichen Weſens einzuſchließen; die Ewigkeit der Zeugung hielt er für undenkbar und leitete dieſe Vorſtellung als eine heidniſche aus dem Platonismus ab. Das Weſen ſei etwas Einfaches; das Vermittelnde zwiſchen Weſen und Wirkſamkeit ſei der Wille, und jede Handlung des Willens habe nothwendig wie einen Anfang ſo auch ein Ende.*) Der Sohn Gottes ſei mithin durch Gottes Willen geſchaffen; ewig bei Gott war er nur der Prädeſtination nach; er ward geſchaffen vor der übrigen Schöpfung, welche er ſelbſt als Organ Gottes hervorbrachte. Die Naturen der Geſchöpfe ſind nach Gottes Willen verſchieden; der Sohn Gottes ſollte unter ihnen die größte mögliche Vollkommenheit erlangen. Nach Gottes Willen ſei er Bild und Abdruck des Vaters**), eingeborener Gott. Er berief ſich für die Unterordnung auf Chriſti Wort, daß er nicht ſeinen, ſondern des Vaters Willen thue, und darauf, daß Chriſtus zu Gott bete.

Noch erwähnen wir einen Mann, der einſt zu den eifrigſten Vertheidigern des nicäniſchen Symbols gehörte, ſich aber von der

*) Gregor. Nyss. orat. VIII, t. II f. 650: *πάσης γεννήσεως οὐκ εἰς ἄπειρον ἐκτεινομένης, ἀλλ' εἴς τι τέλος καταληγούσης ἀνάγκη πᾶσα καὶ τοὺς παραδεξαμένους τοῦ υἱοῦ τὴν γένησιν, τό τε πεπαῦσθαι τοῦτον γεννώμενον, μηδὲ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἀπίστως ἔχειν.*

**) Aber abweichend von Arius: *Οὐκ ἐκ τῆς ὑπαρχοῆς προσλαβὼν τὸ εἶναι υἱὸς θεὸς, ἀλλ' ἐκ τοῦ υἱὸς εἶναι καὶ γεννηθῆναι μονογενὴς θεὸς γενόμενος ὑπήκοος ἐν λόγοις, ὑπήκοος ἐν ἔργοις.* Gregor. Nyss. orat. II, c. Eunom. f. 470. — ſ. Neander, Kirchengeſch. p. 761. — abweichend auch in apolog. § 24: *τίς γὰρ αὐτόν τε τὸν μονογενῆ γενώσκων, καὶ πάντα τὰ δι' αὐτοῦ γενόμενα καταμαθὼν, οὐκ ἂν ὁμολογήσειεν [ἐν] αὐτῷ θεωρεῖσθαι πᾶσαν τὴν τοῦ πατρὸς δύναμιν;*

Partei deſſelben entfernte, Marcellus, Biſchof von Ancyra. Im Eifer gegen den Arianer Aſterius wurde er der heftigſte Gegner des Origenes, von welchem er den Arianismus ableitete, obgleich Origenes viel mehr Vorläufer der mittleren Partei war. Doch Marcellus unterſchied nichts Mittleres zwiſchen dem nicäniſchen Homouſion und dem Arianismus. Behaupteten die Arianer, die Bezeichnung Logos ſei nur im metonymiſchen Sinne auf den Sohn Gottes anzuwenden, denn der eigentliche Logos ſei die Gott inwohnende Vernunft: ſo ſtellte er dagegen das Homouſion auf die Spitze und ſagte: der Name Logos ſei der einzige, welcher als adäquate Bezeichnung des göttlichen Weſens in Chriſto gebraucht werden könne; man könne nur reden von einem ewigen Sein des Logos in Gott und müſſe jede Subordination ausſchließen. Beriefen ſich nun die Arianer auf Schriftſtellen, welche ein gewiſſes Abhängigkeitsverhältniß Chriſti ausſagten, daß er Bild Gottes ſei, *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und Aehnliches, ſo gab er ihnen Recht in der Annahme einer Abhängigkeit, bezog ſie aber nicht auf den Logos an ſich, ſondern nur auf ſeine menſchliche Erſcheinung. Er war wohl der erſte, welcher alle jene Ausdrücke Kol. 1, 15 ff.*) und im Epheſerbrief auf Chriſtus als Menſchen und die von ihm hervorgebrachte Schöpfung bezog. Bild, ſagt er, bezeichne etwas Sichtbares; Chriſtus könne daher nur in ſofern, als er Gott in der Menſchheit darſtellte, ſo heißen; *κτίσις* ſei die neue ſittliche von ihm ausgehende Schöpfung und er ihr *πρωτότοκος* als der erſte auf dem neuen Standpunkte. Nach ſeinem ewigen Sein in Gott und ſeinem Ausgang von Gott unterſchied er den Logos als *ἡσυχάζων* und als *ἐνέργεια δραστική*,**) entſtehend

*) Euseb. contr. Marcellum II, 3, pag. 44 ed. Colon.: *οὐ τοίνυν οὗτος ὁ ἁγιώτατος λόγος πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὠνόμαστο· πῶς γὰρ δυνατὸν, τὸν ἀεὶ ὄντα πρωτότοκον εἶναί τινος; ἀλλὰ τὸν πρῶτον καινὸν ἄνθρωπον, εἰς ὃν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεὸς, τοῦτον αἱ θεῖαι γραφαὶ πρωτότοκον πάσης ὀνομάζουσι κτίσεως.*

**) Euseb. contr. Marcellum. lib. II, 2, pag. 39: *πρὸ τῆς δημιουργίας ἁπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκὸς, ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου ὄντος.* pag. 41: *οὐδενὸς γὰρ ὄντος πρότερον ἢ θεοῦ μόνου, πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου γίγνεσθαι μελλόντων, προῆλθεν ὁ λόγος δραστικὴ ἐνεργείᾳ, ὁ λόγος οὗτος τοῦ πατρὸς ὢν — πρὸ γὰρ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ· ὅτε δὲ ὁ θεὸς παντοκράτωρ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς προὔθετο ποιῆσαι, ἐνεργείας ἡ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστικῆς· καὶ διὰ τοῦτο, μηδενὸς ὄντος ἑτέρου πλὴν τοῦ θεοῦ, πάντα γὰρ ὁμολογεῖται ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής.*

durch ein πλατύνεσθαι des Logos; die Gottheit bleibt unzertrennliche Einheit; doch vermöge einer solchen Wirksamkeit dehnt sich der Logos nach außen hin aus. Es ist ein anderer Ausdruck für den älteren des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Auf diese ὁραστικὴ ἐνέργεια bezog Marcell die ganze Schöpfung, fand auch darin die Erzeugung des Logos, in sofern er sich nach außen mitgetheilt habe. Insbesondere aber bezog er die Wirksamkeit der ἐνέργεια auf die Menschwerdung Christi. Der Name Sohn Gottes sollte ebenfalls daher nicht auf den Logos an sich, sondern auf die ἐνέργεια ὁραστικὴ gehen, vermöge welcher er unter den Menschen wirkte, um sie zu Gottes Kindern zu machen. Christus nenne*) sich darum den Menschensohn, weil er bezeichnen wolle, daß er Sohn Gottes nur sei im Verhältniß zur Menschheit, in der er jene Wirkung hervorbringen wolle. Die Beschuldigungen des Sabellianismus, welche die Arianer gegen ihn aussprachen, waren also nicht ungegründet, zumal ihm schon der Ausdruck der drei Hypostasen beeinträchtigend für die göttliche Einheit zu sein schien.**) Er wurde zuerst von der Majorität der orientalischen Kirche, als diese sich gegen die nicänische Lehre auflehnte, entsetzt zu Constantinopel 336, und Eusebius von Cäsarea beauftragt, seine Lehre zu widerlegen. Später***) erklärten sich auch viele Anhänger des Homousion gegen ihn. Marcell gerieth jedenfalls nur unwillkürlich in diese abweichenden Vorstellungen und wollte nicht Sabellianer sein; aber sein Schüler Photinus (Φωτεινός), wahrscheinlich Bischof von Sirmium, bildete das Dogma weiter aus und näherte sich noch weiter dem Sabellianismus und Samosatenismus an.†)

*) II, 2, pag. 42: οὐχ υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζει, ἀλλ' [ἀνθρώπου], ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινωνίαν υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ, καὶ μετὰ τὸ τέλος τῆς πράξεως αὖθις ὡς λόγος ἑνωθῇ τῷ θεῷ, πληρῶν ἐκεῖνο τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου προειρημένον, τότε αὐτὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ πάντα, ἵνα ᾖ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός [θεός] (I Cor. 15, 28). ἔσται γὰρ τηνικαῦτα τοῦτο ὅπερ πρότερον ἦν.

**) Eccl. theol. III, c. 4.

***) Ueber Athanasius mildes Urtheil über ihn siehe Epiph. haer. 72, 4.

†) Athan. de syn. Arim. et Seleuc. § 26, die formula Antiochena 4. § 27, formula Sirmiensis. antith. 5: εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν πρὸ Μαρίας λέγει τὸν υἱὸν ὄντα, καὶ μὴ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, καὶ δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι τὰ πάντα, ἄ. ἔ. 6: Εἴ τις τὴν οὐσίαν

Er lehrte, der Logos ſei zwar im Vater, ſei aber als ſolcher nicht der Sohn; Sohn Gottes ſei Chriſtus nicht von Ewigkeit her, ſondern nur vermöge ſeiner menſchlichen Erſcheinung; die Präexiſtenz bei Gott, welche ihm nach dem A. T. zukomme, beziehe ſich nur auf die Prädeſtination. In der Auffaſſung der menſchlichen Erſcheinung Chriſti wich er von ſeinem Lehrer ab. Beide wurden von der Synode zu Sirmium 351 ihrer Stelle entſetzt.

2. Die Lehre vom heiligen Geiſt.

Es muß auffallen, daß die Lehre vom heiligen Geiſt im nicäniſchen Symbolum nur ganz allgemein bezeichnet iſt. Warum wurde auf ſie das Homouſion nicht angewandt? Man erklärte dieß ſpäter daraus, weil damals noch kein Streit darüber geweſen ſei. Aber dieſer Grund iſt nicht richtig; denn es erhellt aus Athanaſius beſtimmter Angabe*), daß Arius die Subordination auch auf den heiligen Geiſt anwandte; er ſetzte denſelben Abſtand zwiſchen dem Sohn und Geiſt, wie zwiſchen dem Vater und Sohn. Der heilige Geiſt war ihm nur das erſte der Geſchöpfe, welche der Sohn als Organ des Vaters hervorgebracht. Oder ſoll man ſagen, die Aufmerkſamkeit ſei noch nicht genug auf dieſen Punkt gerichtet geweſen? man habe ihn noch nicht für wichtig genug gehalten? Der Grund wird aber vielmehr darin liegen, daß, wie ſich ſpäter zeigen wird, die orientaliſche Kirche damals noch viel weniger geeignet war, der Homouſie auch des heiligen Geiſtes Eingang in die Lehre zu geſtatten, und, wenn man darauf beſtanden hätte, ihr Widerſtand gegen das Homouſion noch größer geweſen ſein würde. Eunomius entwickelte auch dieſe Lehre conſequenter; er erklärt den heiligen Geiſt für das erſte Geſchöpf, welches nach dem Gebot des Vaters durch die Wirkung des Sohnes hervorgebracht wurde. Er ſprach ihm die ſchaffende Kraft ab, legte ihm aber die heiligende und erleuchtende bei, woraus ſich

---

τοῦ θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φάσκοι, ἄ. ἔ. — 7: Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν, ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ υἱὸν ὀνομάζοι, ἄ. ἔ.

*) Orat. contr. Ar. I, 6: *καὶ ὅτι μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ὡς αὐτὸς ἐφθέγξατο ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων, ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπάποροι· τὸν γοῦν λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς ἑκατέρων, τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

ſchließen konnten, das Homouſion auf den heiligen Geiſt auszudehnen. Um ihre Einwendungen zu beſeitigen, verfaßte Athanaſius*), welcher von Anfang in dieſem Dogma conſequent geweſen war, ſeine Briefe an den Biſchof Serapion von Thmuis. Seine Argumente ſind folgende:**) wie könnte der heilige Geiſt unter dieſelbe Klaſſe gehören mit den Weſen, die durch ihn geheiligt werden? Die Quelle des wahren Lebens iſt der heilige Geiſt; indem er uns mitgetheilt wird, gelangen wir zur Gemeinſchaft mit Gott. Dieß wäre unmöglich, wenn der heilige Geiſt dem göttlichen Weſen fremd wäre. Wäre er nicht göttlichen, ſondern creatürlichen Weſens, ſo würde man etwas Creatürliches in die Trinität aufnehmen; man könne nicht conſequent dem Arianismus entſagen, wenn man nicht das Homouſion auch ihm zuſchreibe. Nachher vertheidigten Gregor von Nazianz***), Gregor von Nyſſa†), Baſilius von Cäſarea††), Didymus†††), Ambroſius von Mailand*†) dieſes Dogma. Die Gegner deſſelben wurden Pneumatomachen und nach einem ſemiarianiſchen Biſchof von Conſtantinopel Macedonianer genannt. Zuerſt war es die Synode zu Alexandria um 362, welche die Gleichweſenheit auf den heiligen Geiſt im Gegenſatz gegen jene ausdehnte; denn wer welche ihn für ein Geſchöpf hielten, könnten nicht conſequent dem Arianismus abſagen. Ebenſo ein illyriſches Concil 375, und das römiſche zu Conſtantinopel beſtätigte das nicäniſche Symbol mit dem Zuſatz der Beziehung des Homouſions auf den heiligen Geiſt:**†)

*) ſ. epp. 1. 3. 4. opp. tom. 1. P. 2.

**) ep. 1, § 24: *εἰ κτίσμα δὲ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἄν τις αὐτῷ μετουσίαν τοῦ θεοῦ γένοιτο ἡμῖν· ἀλλ' ἡ ἄρα κτίσματι μὲν συναριθμεῖται, ἀλλότριον δὲ τῆς θείας φύσεως ἐγινόμεθα, ὡς κατὰ μηδὲν αὐτοῦ μετέχοντες· νῦν δέ, ὅτε λεγόμεθα μέτοχοι Χριστοῦ καὶ μέτοχοι θεοῦ, σημεῖόν ἐστι τὸ ἐν ἡμῖν χρῖσμα καὶ ἡ σφραγίς, μὴ οὖσα τῆς τοῦ γενητοῦ φύσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ υἱοῦ διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ πνεύματος, συναπτόντος ἡμᾶς τῷ πατρί,* 1 Joh. 4, 13. — *εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνεται ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται, οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.*

***) Orat. 37. 43.

†) Reden gegen Eunomius.

††) *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον.*

†††) de spiritu sancto, überſetzt von Hieronymus.

*†) de spiritu sancto libb. 3.

**†) — *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ*

durch ein πλατύνεσθαι des Logos; die Gottheit bleibt unzertrennliche Einheit; doch vermöge einer solchen Wirksamkeit dehnt sich der Logos nach außen hin aus. Es ist ein anderer Ausdruck für den älteren des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Auf diese δραστικὴ ἐνέργεια bezog Marcell die ganze Schöpfung, fand auch darin die Erzeugung des Logos, in sofern er sich nach außen mitgetheilt habe. Insbesondere aber bezog er die Wirksamkeit der ἐνέργεια auf die Menschwerdung Christi. Der Name Sohn Gottes sollte ebenfalls daher nicht auf den Logos an sich, sondern auf die ἐνέργεια δραστικὴ gehen, vermöge welcher er unter den Menschen wirkte, um sie zu Gottes Kindern zu machen. Christus nenne*) sich darum den Menschensohn, weil er bezeichnen wolle, daß er Sohn Gottes nur sei im Verhältniß zur Menschheit, in der er jene Wirkung hervorbringen wolle. Die Beschuldigungen des Sabellianismus, welche die Arianer gegen ihn aussprachen, waren also nicht ungegründet, zumal ihm schon der Ausdruck der drei Hypostasen beeinträchtigend für die göttliche Einheit zu sein schien.**) Er wurde zuerst von der Majorität der orientalischen Kirche, als diese sich gegen die nicänische Lehre auflehnte, entsetzt zu Constantinopel 336, und Eusebius von Cäsarea beauftragt, seine Lehre zu widerlegen. Später***) erklärten sich auch viele Anhänger des Homousion gegen ihn. Marcell gerieth jedenfalls nur unwillkürlich in diese abweichenden Vorstellungen und wollte nicht Sabellianer sein; aber sein Schüler Photinus (Φωτεινός), wahrscheinlich Bischof von Sirmium, bildete das Dogma weiter aus und näherte sich noch weiter dem Sabellianismus und Samosatenismus an.†)

*) II, 2, pag. 42: οὐχ υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζει, ἀλλ' [ἀνθρώπου], ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν κοινωνίαν υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ, καὶ μετὰ τὸ τέλος τῆς πράξεως αὖθις ὡς λόγος ἑνωθῇ τῷ θεῷ, πληρῶν ἐκεῖνο τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου προειρημένον, τότε αὐτὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ πάντα, ἵνα ᾖ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός [θεός] (I Cor. 15, 28). ἔσται γὰρ τηνικαῦτα τοῦτο ὅπερ πρότερον ἦν.

**) Eccl. theol. III, c. 4.

***) Ueber Athanasius mildes Urtheil über ihn siehe Epiph. haer. 72, 4.

†) Athan. de syn. Arim. et Seleuc. § 26, die formula Antiochena 4. § 27, formula Sirmiensis. antith. 5: εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν πρὸ Μαρίας λέγει τὸν υἱὸν ὄντα, καὶ μὴ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, καὶ δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι τὰ πάντα, ἀ. ἔ. 6: Εἴ τις τὴν οὐσίαν

Er lehrte, der Logos sei zwar im Vater, sei aber als solcher nicht der Sohn; Sohn Gottes sei Christus nicht von Ewigkeit her, sondern nur vermöge seiner menschlichen Erscheinung; die Präexistenz bei Gott, welche ihm nach dem A. T. zukomme, beziehe sich nur auf die Prädestination. In der Auffassung der menschlichen Erscheinung Christi wich er von seinem Lehrer ab. Beide wurden von der Synode zu Sirmium 351 ihrer Stelle entsetzt.

2. Die Lehre vom heiligen Geist.

Es muß auffallen, daß die Lehre vom heiligen Geist im nicänischen Symbolum nur ganz allgemein bezeichnet ist. Warum wurde auf sie das Homousion nicht angewandt? Man erklärte dieß später daraus, weil damals noch kein Streit darüber gewesen sei. Aber dieser Grund ist nicht richtig; denn es erhellt aus Athanasius bestimmter Angabe*), daß Arius die Subordination auch auf den heiligen Geist anwandte; er setzte denselben Abstand zwischen dem Sohn und Geist, wie zwischen dem Vater und Sohn. Der heilige Geist war ihm nur das erste der Geschöpfe, welche der Sohn als Organ des Vaters hervorgebracht. Oder soll man sagen, die Aufmerksamkeit sei noch nicht genug auf diesen Punkt gerichtet gewesen? man habe ihn noch nicht für wichtig genug gehalten? Der Grund wird aber vielmehr darin liegen, daß, wie sich später zeigen wird, die orientalische Kirche damals noch viel weniger geeignet war, der Homousie auch des heiligen Geistes Eingang in die Lehre zu gestatten, und, wenn man darauf bestanden hätte, ihr Widerstand gegen das Homousion noch größer gewesen sein würde. Eunomius entwickelte auch diese Lehre consequenter; er erklärt den heiligen Geist für das erste Geschöpf, welches nach dem Gebot des Vaters durch die Wirkung des Sohnes hervorgebracht wurde. Er sprach ihm die schaffende Kraft ab, legte ihm aber die heiligende und erleuchtende bei, woraus sich

---

τοῦ θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φάσκοι, ἄ. ἔ. — 7: Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν, ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ υἱὸν ὀνομάζοι, ἄ. ἔ.

*) Orat. contr. Ar. I, 6: καὶ ὅτι μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ὡς αὐτὸς ἐφθέγξατο ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων, ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπάποροι· τὸν γοῦν λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ οὐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς ἑκατέρων, τοῦ τε πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

eine bemerkenswerthe Trennung des Intellectuellen und Ethischen in der Religion ergiebt. Sein veräußerlichter Subordinatianismus stellt sich in den Worten dar:*) der heilige Geist könne weder mit dem Sohn, noch mit den übrigen Geschöpfen verglichen werden; er sei nicht Gott und nicht Herr; er sei der Diener Christi, seines Gottes, indem er die vernünftigen Geschöpfe heilige, erleuchte und erinnere, Christi Gebote zu halten. Er unterstützt die Schwäche unseres Gebetes, vergiebt die Sünde den Reuigen auf das Gebot Christi und führt sie zur wahren Kenntniß desselben; er verkündet, was er von Christo vernimmt; er redet nicht von sich selber und bekennt Christum als seinen Herrn und Gott. Aber selbst noch um 380 herrschte bei den verschiedenen Parteien große Unbestimmtheit über dieses Dogma, so daß damals Gregor von Nazianz sagen konnte:**) einige unserer Theologen halten den Geist für eine gewisse Wirkungsweise Gottes, andere für ein Geschöpf Gottes, andere für Gott selbst; andere sagen, sie wüßten selbst nicht, welches von Beiden sie annehmen sollten aus Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, welche nichts darüber sage. Hilarius von Poitiers, ein Nicäner, erkennt an, daß der heilige Geist sei, und daß der Glaube an ihn mit dem Bekenntniß zum Vater und Sohn nothwendig verbunden sei; aber dieß sei genug zu wissen. Wenn***) Einer frage, was der heilige Geist sei, und begnüge sich nicht mit der Antwort, daß er durch den und aus dem sei, durch welchen alles sei; daß er der Geist Gottes sei, dessen Geschenk an die Gläubigen; so mögen ihm auch die Apostel und Propheten mißfallen, die nur dieß von ihm aussagen, daß er sei. Den Namen Gottes wagt er ihm nicht beizulegen, da ihn die Schrift nicht ausdrücklich so nenne; indeß wenn es heiße†), daß der heilige Geist die Tiefen der Gottheit erforsche, so folge daraus, daß er göttlichen Wesens sei. Als Basilius von Cäsarea††) die Gottheit des heiligen Geistes in seiner Kirche lehren wollte, durfte er nur stufenweis darauf hinführen. Der Punkt kam bestimmter zur Sprache, als manche der Homoiusianer sich bereit zeigten, zur nicänischen Lehre überzugehen, sich aber nicht

*) A. Maii, scriptt. vett. collectio nova. t. III, fragm. 3.

**) Orat. 37 cap. 12, pag. 595. ed. Colon. 1690.

***) de trinitate 2, c. 29.

†) 12. c. 55: nulla te (Deum) nisi res tua penetrat nec profundum majestatis tuae peregrinae atque alienae a te virtutis causa metitur.

††) Seine Lehre im Buch de spiritu sancto.

entſchließen konnten, das Homouſion auf den heiligen Geiſt auszudehnen. Um ihre Einwendungen zu beſeitigen, verfaßte Athanaſius*), welcher von Anfang in dieſem Dogma conſequent geweſen war, ſeine Briefe an den Biſchof Serapion von Thmuis. Seine Argumente ſind folgende:**) wie könnte der heilige Geiſt unter dieſelbe Klaſſe gehören mit den Weſen, die durch ihn geheiligt werden? Die Quelle des wahren Lebens iſt der heilige Geiſt; indem er uns mitgetheilt wird, gelangen wir zur Gemeinſchaft mit Gott. Dieß wäre unmöglich, wenn der heilige Geiſt dem göttlichen Weſen fremd wäre. Wäre er nicht göttlichen, ſondern creatürlichen Weſens, ſo würde man etwas Creatürliches in die Trinität aufnehmen; man könne nicht conſequent dem Arianismus entſagen, wenn man nicht das Homouſion auch ihm zuſchreibe. Nachher vertheidigten Gregor von Nazianz***), Gregor von Nyſſa†), Baſilius von Cäſarea††), Didymus†††), Ambroſius von Mailand*†) dieſes Dogma. Die Gegner deſſelben wurden Pneumatomachen und nach einem ſemiarianiſchen Biſchof von Conſtantinopel Macedonianer genannt. Zuerſt war es die Synode zu Alexandria um 362, welche die Gleichweſenheit auf den heiligen Geiſt im Gegenſatz gegen jene ausdehnte; denn die, welche ihn für ein Geſchöpf hielten, könnten nicht conſequent dem Arianismus abſagen. Ebenſo ein illyriſches Concil 375, und das ökumeniſche zu Conſtantinopel beſtätigte das nicäniſche Symbol mit dem Zuſatz der Beziehung des Homouſions auf den heiligen Geiſt:**†)

*) ſ. epp. 1. 3. 4. opp. tom. 1. P. 2.

**) ep. 1, § 24: *εἰ κτίσμα δὲ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἄν τις ἐν αὐτῷ μετουσίαν τοῦ θεοῦ γένοιτο ἡμῖν· ἀλλ' ἢ ἄρα κτίσματι μὲν συναπτόμεθα, ἀλλότριοι δὲ τῆς θείας φύσεως ἐγινόμεθα, ὡς κατὰ μηδὲν αὐτῆς μετέχοντες· νῦν δέ, ὅτε λεγόμεθα μέτοχοι Χριστοῦ καὶ μέτοχοι θεοῦ, δείκνυται τὸ ἐν ἡμῖν χρῖσμα καὶ ἡ σφραγὶς, μὴ οὖσα τῆς τοῦ γενητοῦ φύσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ υἱοῦ διὰ τοῦ ἐν αὐτῷ πνεύματος, συνάπτοντος ἡμᾶς τῷ πατρί,* I Joh. 4, 13. — *εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνεται ἄν τις λέγων τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ θεοῦ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται, οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.*

***) Orat. 37. 43.

†) Reden gegen Eunomius.

††) *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον.*

†††) de spiritu sancto, überſetzt von Hieronymus.

*†) de spiritu sancto libb. 3.

**†) — *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ*

wir glauben an den heiligen Geiſt, den Herrn, der lebendig macht, der vom Vater ausgeht und mit dem Vater zugleich anzubeten und zu verehren iſt.

In dieſen Beſtimmungen lag der Keim einer Differenz zwiſchen der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche. Im Orient war man gewohnt, Gott als die wirkende Urſache in der Trias zu betrachten und dieß zum Weſen der Monarchie zu rechnen. Den Logos ſah man als das vermittelnde Prinzip an und bildete daher die Vorſtellung, daß der heilige Geiſt vom Vater durch den Sohn ausgehe. Die Beziehungen der Urſächlichkeit überhaupt wurden in der Trias ſo gedacht, daß alles urſprünglich gewirkt ſei von dem Vater, zu Stande komme durch den Sohn und vollendet werde durch den heiligen Geiſt.*) Von dem Willen des Vaters rührt das Daſein aller Geiſter her; durch den Sohn werden ſie zum Daſein gebracht; durch den Charakter, welchen der heilige Geiſt verleiht, kommen ſie zur Vollendung; nicht drei ἀρχικαὶ ὑποστάσεις, ſondern die eine ἀρχή, Gott der Vater, der alles ſchafft durch den Sohn und vollendet im heiligen Geiſt. So wurde man dazu geführt, das Ausgehen des heiligen Geiſtes vom Vater beſonders hervorzuheben. Eine andere Veranlaſſung lag in der Beſtreitung der Pneumatomachen, gegen welche man behauptete, daß der heilige Geiſt von dem Vater ſein Daſein habe wie der Sohn. Theodor von Mopſueſtia theilt dieſe im Orient nun ſchon feſtſtehende Anſchauung. In ſeinem Glaubensbekenntniß**) ſagt er: der Geiſt ſtammt ſeinem Weſen nach vom Vater ab; wir halten ihn weder für den Sohn, noch nehmen wir an, daß er durch den Sohn ſein Daſein erhalten habe.

Im Occident hingegen rechnete man zu dem Homouſion des Sohnes und Vaters, welches man gegen die Arianer behauptete, auch dieß, daß der heilige Geiſt ausgehe vom Sohne, wie vom Vater. Auguſtin***) erläutert die Lehre von der Trias aus der Analogie

---

πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

*) Basilius de Spir. s. 38.

**) Walch, bibl. symb. pag. 204.

***) Conf. 13, cap. 11: Vellem ut haec tria cogitarent homines in seipsis. Longe aliud sunt ista tria quam illa Trinitas: sed dico ubi se exerceant et ibi probent, et sentiant, quam longe sunt. Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim, et novi, et volo: sum sciens, et volens; et scio esse me, et velle; et

der Dreiheit in dem menſchlichen Geiſte: das Sein entſpreche Gott dem Vater, das Erkennen als ein ſich ſelbſt Darſtellen des Seins dem Sohne, das Wollen oder die Liebe, worin ſich Sein und Erkennen umfaſſe, dem heiligen Geiſt. Daher die Idee, daß in dem heiligen Geiſt Vater und Sohn ſich umfaſſe und er ausgehe vom Vater und Sohn. Die Trinität*) ſchien ihm Geſetz alles Daſeins zu ſein; denn in allen Dingen unterſchied er das allgemeine Sein, die beſondere Geſtalt des Seins und die Einheit beider. Allerdings verhehlte er ſich nicht, daß dieß nur eine Analogie ſei: wir erkennen, ſagt er**), auf dieſe Weiſe die Trias, ſo viel uns möglich iſt, wie im Spiegel und Räthſel. Vom heiligen Geiſte insbeſondere ſagt er, daß er der Geiſt des Vaters und Sohnes ſei, von beiden geſandt. Er iſt das, wodurch wir mit Gott und unter einander in Verbindung ſtehen: die Liebe, mit welcher Vater und Sohn ſich lieben.***) Auguſtin beſtreitet diejenigen†), welche ſagen, daß der heilige Geiſt vom Vater

volo esse, et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat qui potest.

*) de vera religione 13: — qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse in quantum est, et speciem suam habere et ordinatissime administrari sine ulla dubitatione perspicitur, non ut aliam partem totius creaturae fecisse intelligatur Pater, et aliam Filius et aliam Spiritus sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus sancti. Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.

**) Serm. 71, 18: Nostis carissimi in illa invisibili et incorruptibili Trinitate, quam fides nostra et catholica ecclesia tenet et praedicat, Deum Patrem non Spiritus sancti Patrem esse sed Filii, et Deum Filium non Spiritus sancti Filium esse sed Patris; Deum autem Spiritum sanctum non solius Patris aut solius esse Filii Spiritum, sed Patris et Filii. Et hanc Trinitatem quamvis servata singularum proprietate et substantia personarum, tamen propter ipsam individuam et inseparabilem aeternitatis, veritatis, bonitatis essentiam vel naturam, non esse tres Deos, sed unum Deum.

***) de trinit. 15, 27: Satis de Patre et Filio, quantum per hoc speculum atque in hoc aenigmate videre potuimus, locuti sumus. Nunc de Spiritu sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disserendum est. Qui Spiritus sanctus secundum scripturas sacras nec Patris solius est nec Filii solius, sed amborum, et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem.

†) tract. 99 in evang. Joh.

ausgehe zum Sohne und vom Sohne zur Heiligung in die Schöpfung ausgehe und übergehe. Doch finden wir auch bei ihm eine vermittelnde Vorstellung:*) man könne sagen, daß der Geist prinzipaliter vom Vater ausgehe.

Die Verschiedenheit dieser Anschauungen, welche sich unwillkürlich gebildet hatten, tritt auch innerhalb der orientalischen Kirche in öffentlichen Erklärungen hervor. Cyrillus von Alexandria sprach in seinen Anathematismen gegen Nestorius aus, daß diejenigen verdammt seien, welche den heiligen Geist nicht von Christo ableiteten. Theodoret entgegnet in seiner Widerlegung: wenn man darunter verstehe, daß der Geist von gleichem Wesen mit Christo sei und vom Vater ausgehe, so stimmen wir ein. Wenn man aber damit sagen wollte, daß er durch den Sohn sein Dasein habe, so ist dieß gottlos. Er beruft sich auf I Cor. 2, 12: τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ. Theodoret hatte übrigens nicht die Absicht, der damaligen Lehre der occidentalischen Kirche zu widersprechen, sondern richtete sich gegen die Pneumatomachen. Auch in der occidentalischen Kirche findet sich eine Opposition öffentlich ausgesprochen, als die westgothische Kirche unter Reccared auf der Synode von Toledo 589 von dem Arianismus zum katholischen Bekenntniß übertrat. Damals wurde das nicäno-constantinopolitanische Symbol angenommen mit dem Zusatz hinsichtlich des heiligen Geistes, daß er ausgehe vom Vater und Sohn, und wurden diejenigen verdammt, welche leugnen, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe und ewig mit ihnen sei. Aber auch hier steht nicht die orientalische Kirche als Gegensatz gegenüber, sondern die Arianer; immer jedoch sind in dem Gegensatz die Keime der Differenz schon kenntlich.

Wir müssen noch einen Blick richten auf die Ideen der Kirchenlehre über die Wesenseinheit der Trias. Da man von dem Subordinatianismus in der Entwicklung der Trinitätslehre ausging und

*) de trinit. 15, 29: Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitus est verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam exsistenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet et Spiritus sanctus spiritus esset amborum.

omit von der Vorſtellung dreier ſelbſtändiger Perſonen, ſo konnte man leicht dazu kommen, die Einheit der drei Hypoſtaſen als den Gattungsbegriff zu den drei Individuen darzuſtellen. Wirklich kommen ſolche Vergleiche bei den Kirchenvätern vor, indem ſie die Perſonen nur durch *γνωριστικὰ σημεῖα* oder *ἰδιώματα* zu unterſcheiden ſcheinen, als Weſen in einer Gattung, welche durch ſpecifiſche Merkmale geſondert ſind. Indeß darf man ihnen ſolche beſtimmte Anſicht nicht zuſchreiben, man würde zu viel aus dieſem Vergleiche ſchließen. Es erhellt doch, daß ſie den Gattungsbegriff nicht buchſtäblich anwenden wollten, ſondern die Kategorieen, nach welchen zeitliche Weſen betrachtet würden, nicht dem göttlichen entſprechend hielten. Basilius*) ſtreitet geradezu gegen eine ſolche Anſicht: man könne ihnen den Wahnſinn nicht zutrauen, daß ſie ſich die Gottheit als einen bloßen Gattungsbegriff denken ſollten. Die Einheit des Weſens der Trias ſei etwas Höheres als die numeriſche Einheit; die Monas ſei nur Bezeichnung des einfachen und unbegreiflichen Weſens Gottes. Auguſtin's**) Einfluß in Hervorhebung der Einheit erkennt man in der Form des ſogenannten athanaſianiſchen Symbolums, welches höchſt wahrſcheinlich im 5. Jahrhundert in der nordafrikaniſchen Kirche entſtanden iſt, wo man durch die erneuten Streitigkeiten mit den Arianern unter vandaliſcher Herrſchaft Anlaß fand, den Gegenſatz auf's Neue feſtzuſtellen. Vermuthlich iſt Vigilius von Tapſus der Verfaſſer.***)

In der orientaliſchen Kirche kam man im 6. und 7. Jahrhundert durch die Anregung eines ſcharfſinnigen monophyſitiſchen Theologen Johannes Philoponus†) zu neuen Unterſuchungen über die

*) de spir. sancto. 17.

**) de civit. Dei 11, 24: Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est, Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum: et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus, et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus: atque hoc totum et Trinitatis sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem omnipotentiam: ita tamen, ut etiam cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari.

***) Die Annahme des Paschaſius Quesnel, ed. Leonis M. opera dissert. I. pag. 386.

†) Fragmente aus ſeinem *διαιτητής* bei Johannes von Damaskus

Einheit in der Trias. Er erneute die Lehre eines gewiſſen Johannes Askusnages und wandte die Begriffe des Ariſtoteles, mit deſſen Philoſophie er ſich viel beſchäftigt hatte, auf dieß Dogma an. Es handelte ſich damals viel um den Begriff der φύσις und den Sinn, in welchem von einer göttlichen Natur zu reden ſei. Philoponus verband damit die ariſtoteliſche Beſtimmung des εἶδος, des allgemeinen Begriffes, welcher in den einzelnen Dingen ausgeprägt ſei. Entweder nun könne man von der göttlichen Natur als dem Allgemeinen reden, welches in den einzelnen Perſonen enthalten ſei, die durch ſpecifiſche Merkmale unterſchieden ſeien; oder man rede von den einzelnen göttlichen Naturen in den einzelnen Hypoſtaſen. Daher ſchien es, daß er das gemeinſame göttliche Weſen in der Trias mit einem Gattungsbegriff verwechſele und in Tritheismus verfalle. Von dieſer Seite her wurde er bekämpft.

Die Folgen des Streites. Die Folgen dieſer Streitigkeiten machen ſich zunächſt in der allgemeinen Richtung des dogmatiſchen Geiſtes bemerklich. Durch diejenige, welche ſich mit ſo vieler Schroffheit in Eunomius darſtellte, würde ſich ein Umſchwung in der geſammten dogmatiſchen Denkweiſe ergeben haben, wenn ſie nicht durch das Uebergewicht der entgegengeſetzten zurückgedrängt worden wäre. Man giebt ihm Schuld, daß er die Unbegreiflichkeit Gottes geleugnet habe, welche Arius noch behauptet, der auch zugegeben hatte, daß die Schöpfung des Sohnes Gottes von keinem menſchlichen Geiſt begriffen werde; Eunomius aber habe ſich in dieſer Beziehung von ihm entfernt. Man darf dieß nicht für bloße Conſequenzmacherei der Gegner halten, da ſein eifriger Schüler, der Kirchenhiſtoriker Philoſtorgius,*) es ihm als ein Verdienſt nachrühmt, daß er in dieſem Punkt von Arius abgewichen ſei. Außerdem ſagt Eunomius ſelbſt in einem Fragmente:**) der Geiſt derer, welche an den Herrn glauben, erhebe ſich über alles Sinnliche und bleibe auch bei der Erzeugung des Sohnes Gottes nicht ſtehen, ſondern ſteige auf zu

---

de haeres. c. 83. pag. 101. und Photius cod. 75. Trechſel, Stud. und Krit. 1835. 1.

*) h. e. 2, 3. 10, 2.

**) Greg. Nyss. orat. 10 contr. Eunom. op. 2, pag. 674. 75: *Ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν. Ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἴεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.*

tt ſelber. Gegen dieſe Behauptung ſagt Gregor von Nyſſa: m alſo in dem Sohne das ewige Leben nicht iſt, ſo hat der falſch rochen, welcher ſagt: ich bin das ewige Leben. Eunomius*) auptete ſogar, ſeine Gegner, welche die Begreiflichkeit Gottes leug- n, ſeien nicht einmal Chriſten zu nennen; denn wozu wäre Chri- gekommen, wenn wir von Gott nichts wüßten, wie die Heiden. bei erhellt ſeine Conſequenzmacherei, indem er aus der Leugnung vollkommnen Erkenntniß folgert, daß es gar keine gebe. Da er Sitz der Religion in die Erkenntniß verlegte, ſo wurde ihm das gma und die dogmatiſch-logiſche Klarheit die Hauptſache, und ſeine hänger fuhren fort, das Dogmatiſche über das Practiſche zu erhe- , während ſeine kirchlichen Gegner größeres Gewicht auf das kirch- e Leben legten. Er behauptete**), nicht in der Ehrwürdigkeit der men und myſtiſchen Symbole beſtehe die Frömmigkeit, ſondern in Genauigkeit der Dogmen; worauf Gregor von Nyſſa erwidert: nicht wiedergeboren iſt, kann nicht in's Himmelreich eingehen; wer ſt des Herrn Fleiſch ißt und ſein Blut trinkt, wird nicht ewig leben; die Gemeinſchaft mit Chriſto komme es an. So führte dieſer eit dazu, über das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen, über Grenzen der Erkenntniß und ihr Verhältniß zum Leben Erörte- gen anzuſtellen. Gregor von Nyſſa ſagt: die Unterſuchung über Urſprung der Dinge müſſen wir ganz aufgeben; ſelbſt die erleuch- en Menſchen haben erkannt, daß ſie ſich auf dem Standpunkt des ubens befinden. Hebr. 11, 3 heiße es: wie alle Dinge aus nichts orden ſind, erkennen wir aus dem Glauben. Dieß würde der faſſer nicht geſagt haben, wenn er gemeint hätte, daß wir es mit Verſtande begreifen könnten.***)

---

*) Greg. Nyss. orat. 11 adv. Eun. pag. 704: *Μηδὲ πρὸς τὴν τῶν χριστιανῶν προσηγορίαν οἰκείως ἔχειν τοὺς ἄγνωστον ἀποφαινομένους τὴν θεότητα φύσιν, ἄγνωστον δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον.*

**) l. c.: *οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστηρίων συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν ὀνομάτων ἀκριβείᾳ.*

***) Greg. Nyss. de anima et resurrectione III, pag. 238. ed. Paris. 1638: *ἀ τὴν μὲν ζήτησιν τὴν περὶ τοῦ πῶς τὰ καθ' ἕκαστον γέγονεν, ἐξαίρετον πάντη τοῦ λόγου· οὔτε γὰρ περὶ τῶν προχείρων ἡμῖν εἰς κατανόησιν, ὧν τὴν ἀντίληψιν δι' αἰσθήσεως ἔχομεν, δυνατὸν ἂν γένοιτο τῷ ζητουμένῳ λόγῳ, τὸ πῶς ὑπέστη τὸ φαινόμενον κατανοῆσαι, ὡς μήτε θεοφορουμένοις καὶ ἁγίοις ἀνδράσι τὸ τοιοῦτον ληπτὸν νομισθῆναι·*

Für einzelne Lehren hatte der arianiſche Streit noch beſondere Folgen. Der Gegenſatz zwiſchen dem, was im Weſen Gottes begründet und was von außen her durch ſeinen Willen aus nichts geſchaffen iſt, wurde ſchärfer bezeichnet, und damit die Lehre von der Schöpfung genauer beſtimmt als Akt des göttlichen Willens im Gegenſatz gegen die orientaliſche Emanationslehre und überhaupt die ſpeculative Kosmogonie. Dieß war ein Sieg des chriſtlichen Glaubens über das heidniſche Element und eine Sicherung der practiſchen Richtung des Chriſtenthums. Arius Behauptung, daß man auf dem nicäniſchen Standpunkte eine ewige Schöpfung annehmen müſſe, veranlaßte den Athanaſius, die Zeugung der Schöpfung aus nichts beſtimmter entgegenzuſetzen und nachzuweiſen, daß in dem Begriff des Geſchöpfes ſelber der Anfang liege. Frage man, ſagt er*), warum Gott nicht ewig geſchaffen habe, ſo könne nur ein Wahnſinniger dieß erklären wollen. Um aber einen Grund dafür anzugeben, ſagen wir, daß es im Weſen der Geſchöpfe liege, nicht ewig zu ſein, wenn es auch Gott möglich geweſen wäre, immer zu ſchaffen. Denn ſie ſind aus nichts geſchaffen und waren nicht, bevor ſie wurden. Wie konnten ſie alſo mit dem immer ſeienden Gotte von Anfang exiſtiren! — Auguſtin ſucht**) von dem Schöpfungsbegriff alle Zeitbegriffe fern zu halten.

πίστει γὰρ νοοῦμέν, φησιν ὁ ἀπόστολος, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ ὁρώμενα γεγονέναι· οὐκ ἂν ὡς οἶμαι τοῦτο εἶπεν, εἴπερ ᾤετο γνωστὸν εἶναι διὰ τῶν λογισμῶν τὸ ζητούμενον· ἀλλ' ὅτι μὲν θελήματι θεῷ κατηρτίσθαι αὐτός τε ὁ αἰὼν καὶ πάντα ὅσα ἐν αὐτῷ γεγένηται· ὁστισοῦν ἂν εἴη οὗτος ὁ αἰὼν, ᾧ παραθεωρεῖται κἂν ὁρατή τε καὶ ἀόρατος κτίσις, τοῦτο πεπιστευκέναι φησὶν ὁ ἀπόστολος· τὸ δὲ πῶς ἀφῆκεν ἀδιερεύνητον.

*) contr. Arian. or. I, 29.

**) de civit. Dei XII, c. 15: Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc etsi semper fuerunt, creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt. Sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum.

Conf. XI, 11: quis tenebit cor et figet, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem, et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero

unterſcheidet die göttliche Ewigkeit von einem unendlichen Werden; Gott ſei nicht von einem „vor“ die Rede; er gehe der Schöpfung an, nicht vermöge einer wandelbaren Zeitdauer, ſondern vermöge ner unwandelbaren Ewigkeit, und weil ohne die Schöpfung überupt keine Zeit zu denken ſei. Den Begriff eines ewigen Werdens terſuchend, ſagt er:*) denen, welche fragen, was Gott that, ehe er Welt ſchuf, antworten wir nicht, wie es Einer mit witzigem Scherz han: er bereitete die Hölle den vorwitzig Speculirenden. Er zeigt nn die Schwierigkeiten von beiden Seiten und hält feſt, daß Gott rch die Erhabenheit ſeiner Ewigkeit als einer immerwährenden Gewart aller Zeit vorangehe, und daß jedenfalls ein unendliches Wer i im Wechſel der unwandelbaren Ewigkeit nicht gleich komme. Durch i Schöpfungsbegriff iſt Auguſtins Auffaſſung von dem Verhält i der ſchaffenden und erhaltenden Thätigkeit Gottes beſtimmt. Das haffen ſollte nicht gedacht werden als eine zeitliche, anfangende und chloſſene Handlung, ſondern als eine immer fortgehende; daher emng die erhaltende Thätigkeit die Bedeutung einer fortgeſetzten Schöpg. Zu derſelben Auffaſſung führte ihn andernſeits ſein religiöſes wußtſein, worin ihm im Gegenſatz zu der deiſtiſchen Auffaſſung m Verhältniß Gottes zur Welt die Idee einer immerwährenden abuten Abhängigkeit der Creatur von Gott gegeben war. Manche ffinnige Ausſprüche hat er darüber gethan: Gott regiert durch ſeine rborgene Macht ſeine ganze Schöpfung; „er wirkt auch bisher“. ieß Wort Chriſti Ev. Joh. 5, 17 verſteht er**) von der Erhaltung s fortgehender Schöpfung. Gott iſt es, der da wirkt durch den Re n und den Ackerbau des Landmanns. Gott kann nicht, wie der Baueiſter ſein Werk nach der Vollendung verläßt, ſo die Welt auch nur nen Augenblick beſtehen laſſen ohne ſeine Leitung; wenn***) der Na r die innerſte Wirkſamkeit Gottes entzogen würde, welche ihr das aſein giebt und erhält, ſo würde ſogleich die Natur in nichts zuammenſinken. Unter dieſem Geſichtspunkt bekämpft er†) die me-

---

pus esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne rum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semest praesens, creari et excurrere?

*) cap. XII.

**) de genesi ad litter. 4, 22. 5, 40.

***) ibid. 9, 27.

†) ibid. 5, 20. 10.

chaniſche Auffaſſung von dem Verhältniß Gottes zur Welt: auch was aus verborgenen und unſichtbaren natürlichen Geſetzen hervorgehe, ſei auf die Wirkſamkeit Gottes zurückzuführen, welche immerfort und noch wirkt. Es iſt darin das Geſetz ausgeſprochen: auch was durch den Naturzuſammenhang gewirkt wird, iſt nur ein Werk der Schöpferkraft Gottes; er ſetzt dieſe Geſetze und Kräfte immer von neuem und wirkt durch ſie. Wurde ſo die erhaltende und ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes aufgefaßt und eine unmittelbare Wirkſamkeit Gottes in der ganzen Schöpfung angenommen, ſo mußte dadurch auch der Wunderbegriff eigenthümlich beſtimmt werden. Auguſtin war fern davon, das Wunder ausnahmsweiſe als eine unmittelbare Wirkung Gottes aufzufaſſen. Wie er daſſelbe im Verhältniß zum Naturzuſammenhang und der ſchöpferiſchen unmittelbaren Wirkſamkeit Gottes dachte, erhellt*) aus folgenden Ausſprüchen: außer den Wirkungen, welche im Lauf der Dinge begründet ſind, hat der Schöpfer ſich die Macht vorbehalten, aus allen dieſen Kräften etwas Anderes machen zu können, als was in den urſprünglichen Geſetzen der Natur begründet iſt, aber nichts, was mit denſelben in Widerſpruch ſteht. Denn Gottes Macht iſt keine willkürliche, ſondern wie er der Allmächtige iſt, ſo iſt er auch der Allweiſe: er läßt im Laufe der Zeit aus jedem Weſen der Natur das hervorgehen, wozu er die Anlage früher in die Natur geſetzt hat. Er hat den Creaturen auch das gegeben, daß ſolche Wunderwirkungen aus ihnen entſpringen können, die, ohne ihnen zu widerſprechen, doch aus den natürlichen Kräften nicht abgeleitet werden können. Die Natur iſt ſo eingerichtet, daß ſie einem allmächtigen Willen unterworfen ſein ſollte. Auguſtin hält alſo die Wunder für Wirkungen, welche nicht aus den natürlichen Kräften hervorgehen; aber dieſe Kräfte ſind darauf angelegt, höhere in ſich aufzunehmen, wie Gott es in ſeinem Weltplan beſtimmt hat. Es ſind alſo die Wunder wie die natürlichen Wirkungen auf eine unmittelbare Wirkſamkeit Gottes in der Schöpfung zurückgeführt. Gott, der Schöpfer der Natur, ſagt er da-

*) 9, 32 ib.: Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in iis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. — Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit.

er*), thut nichts gegen die Natur; denn es wird das für jedes Wesen das Naturgemäße sein, was Gott wirkt. Wenn man von etwas sagt, es sei gegen die Natur, so bezeichnet dieß nur den gewöhnlichen Naturlauf, nämlich den uns bekannten; wenn aber die Rede ist von jenem höchsten Gesetz in der Natur, so thut Gott nichts gegen dasselbe, weil er sich selbst nicht widerstreitet. Augustin unterscheidet hier also den gewöhnlichen Naturlauf und die Natur im idealeren Sinne, den göttlichen Weltplan. Hiernach bestimmt er auch den Zweck der Wunder:**) in der ganzen Natur sei ein wunderbares, weil unmittelbares Wirken Gottes. Da diese Wunder aber durch die Gewohnheit ihre Bedeutung für die Menschen verloren haben, so daß z. B. Niemand an das Wunder denkt, was in dem Erzeugniß eines Samenkornes liegt, so hat Gott sich Einiges vorbehalten, was er zu gelegener Zeit thut, und was außer dem gewöhnlichen Lauf der Natur erfolgt, um dadurch die Aufmerksamkeit der Menschen zu erregen. Nicht als ob dieß größere Wunder wären; es sind nur ungewöhnliche, welche die schlafenden Menschen zu seiner Verehrung anregen sollen. Es kommt ihm auf die sittliche Beziehung der Wunder an:***) ein miraculum können wir alles Ungewöhnliche nennen; aber etwas anderes ist der Begriff des Wunders in dem religiösen Sinne. Denn damit ist zugleich eine Offenbarung der göttlichen Liebe und Gnade gegeben, wodurch der Blick von der sinnlichen Erscheinung zu dem Göttlichen, was sich dem Geiste offenbart, hingeleitet werden soll. Diese Auffassung des Wunders war von großer Bedeutung für die christliche Entwicklung der Folgezeit. Die Spuren derselben zeigen sich in der von ihm ausgehenden Tradition auch in den Zeiten einer sinnlicheren Richtung. Gregor der Große gehört zu denen, welche sie auf die späteren Jahrhunderte überleiteten. Durch das sinnliche Element hindurch leuchtet die echt christliche, mit dem ganzen Entwicklungs-

*) contr. Faustum 26, 3: Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. — Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc etiam enim appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, mirabilia nominantur. Contra hanc vero summam naturae legem a notitia remotam sive impiorum sive adhuc infirmorum tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit.

**) tractat. 24 in evang. Joann.

***) de util. credendi 34 (cap. 16.)

ausgehe zum Sohne und vom Sohne zur Heiligung in die Schöpfung ausgehe und übergehe. Doch finden wir auch bei ihm eine vermittelnde Vorstellung:*) man könne sagen, daß der Geist prinzipaliter vom Vater ausgehe.

Die Verschiedenheit dieser Anschauungen, welche sich unwillkürlich gebildet hatten, tritt auch innerhalb der orientalischen Kirche in öffentlichen Erklärungen hervor. Cyrillus von Alexandria sprach in seinen Anathematismen gegen Nestorius aus, daß diejenigen verdammt seien, welche den heiligen Geist nicht von Christo ableiteten. Theodoret entgegnet in seiner Widerlegung: wenn man darunter verstehe, daß der Geist von gleichem Wesen mit Christo sei und vom Vater ausgehe, so stimmen wir ein. Wenn man aber damit sagen wollte, daß er durch den Sohn sein Dasein habe, so ist dieß gottlos. Er beruft sich auf I Cor. 2, 12: τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ. Theodoret hatte übrigens nicht die Absicht, der damaligen Lehre der occidentalischen Kirche zu widersprechen, sondern richtete sich gegen die Pneumatomachen. Auch in der occidentalischen Kirche findet sich eine Opposition öffentlich ausgesprochen, als die westgothische Kirche unter Reccared auf der Synode von Toledo 589 von dem Arianismus zum katholischen Bekenntniß übertrat. Damals wurde das nicäno-constantinopolitanische Symbol angenommen mit dem Zusatz hinsichtlich des heiligen Geistes, daß er ausgehe vom Vater und Sohn, und wurden diejenigen verdammt, welche leugnen, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe und ewig mit ihnen sei. Aber auch hier steht nicht die orientalische Kirche als Gegensatz gegenüber, sondern die Arianer; immer jedoch sind in dem Gegensatz die Keime der Differenz schon kenntlich.

Wir müssen noch einen Blick richten auf die Ideen der Kirchenlehre über die Wesenseinheit der Trias. Da man von dem Subordinatianismus in der Entwicklung der Trinitätslehre ausging und

*) de trinit. 15, 29: Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitum est verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam exsistenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet et Spiritus sanctus spiritus esset amborum.

ſomit von der Vorſtellung dreier ſelbſtändiger Perſonen, ſo konnte man leicht dazu kommen, die Einheit der drei Hypoſtaſen als den Gattungsbegriff zu den drei Individuen darzuſtellen. Wirklich kommen ſolche Vergleiche bei den Kirchenvätern vor, indem ſie die Perſonen nur durch *γνωριστικὰ σημεῖα* oder *ἰδιώματα* zu unterſcheiden ſcheinen, als Weſen in einer Gattung, welche durch ſpecifiſche Merkmale geſondert ſind. Indeß darf man ihnen ſolche beſtimmte Anſicht nicht zuſchreiben, man würde zu viel aus dieſem Vergleiche ſchließen. Es erhellt doch, daß ſie den Gattungsbegriff nicht buchſtäblich anwenden wollten, ſondern die Kategorieen, nach welchen zeitliche Weſen betrachtet würden, nicht dem göttlichen entſprechend hielten. Baſilius*) ſtreitet geradezu gegen eine ſolche Anſicht: man könne ihnen den Wahnſinn nicht zutrauen, daß ſie ſich die Gottheit als einen bloßen Gattungsbegriff denken ſollten. Die Einheit des Weſens der Trias ſei etwas Höheres als die numeriſche Einheit; die Monas ſei nur Bezeichnung des einfachen und unbegreiflichen Weſens Gottes. Auguſtin's**) Einfluß in Hervorhebung der Einheit erkennt man in der Form des ſogenannten athanaſianiſchen Symbolums, welches höchſt wahrſcheinlich im 5. Jahrhundert in der nordafrikaniſchen Kirche entſtanden iſt, wo man durch die erneuten Streitigkeiten mit den Arianern unter vandaliſcher Herrſchaft Anlaß fand, den Gegenſatz auf's Neue feſtzuſtellen. Vermuthlich iſt Vigilius von Tapſus der Verfaſſer.***)

In der orientaliſchen Kirche kam man im 6. und 7. Jahrhundert durch die Anregung eines ſcharfſinnigen monophyſitiſchen Theologen Johannes Philoponus†) zu neuen Unterſuchungen über die

*) de spir. sancto. 17.

**) de civit. Dei 11, 24: Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est, Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum: et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus, et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus: atque hoc totum et Trinitatis sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem omnipotentiam: ita tamen, ut etiam cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari.

***) Die Annahme des Paschaſius Quesnel, ed. Leonis M. opera dissert. 14. pag. 386.

†) Fragmente aus ſeinem *διαιτητής* bei Johannes von Damaskus

ausgehe zum Sohne und vom Sohne zur Heiligung in die Schöpfung ausgehe und übergehe. Doch finden wir auch bei ihm eine vermittelnde Vorstellung:*) man könne sagen, daß der Geist prinzipaliter vom Vater ausgehe.

Die Verschiedenheit dieser Anschauungen, welche sich unwillkürlich gebildet hatten, tritt auch innerhalb der orientalischen Kirche in öffentlichen Erklärungen hervor. Cyrillus von Alexandria sprach in seinen Anathematismen gegen Nestorius aus, daß diejenigen verdammt seien, welche den heiligen Geist nicht von Christo ableiteten. Theodoret entgegnet in seiner Widerlegung: wenn man darunter verstehe, daß der Geist von gleichem Wesen mit Christo sei und vom Vater ausgehe, so stimmen wir ein. Wenn man aber damit sagen wollte, daß er durch den Sohn sein Dasein habe, so ist dieß gottlos. Er beruft sich auf I Cor. 2, 12: τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ. Theodoret hatte übrigens nicht die Absicht, der damaligen Lehre der occidentalischen Kirche zu widersprechen, sondern richtete sich gegen die Pneumatomachen. Auch in der occidentalischen Kirche findet sich eine Opposition öffentlich ausgesprochen, als die westgothische Kirche unter Reccared auf der Synode von Toledo 589 von dem Arianismus zum katholischen Bekenntniß übertrat. Damals wurde das nicäno-constantinopolitanische Symbol angenommen mit dem Zusatz hinsichtlich des heiligen Geistes, daß er ausgehe vom Vater und Sohn, und wurden diejenigen verdammt, welche leugnen, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe und ewig mit ihnen sei. Aber auch hier steht nicht die orientalische Kirche als Gegensatz gegenüber, sondern die Arianer; immer jedoch sind in dem Gegensatz die Keime der Differenz schon kenntlich.

Wir müssen noch einen Blick richten auf die Ideen der Kirchenlehre über die Wesenseinheit der Trias. Da man von dem Subordinatianismus in der Entwicklung der Trinitätslehre ausging und

*) de trinit. 15, 29: Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitum est verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam exsistenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet et Spiritus sanctus spiritus esset amborum.

ſomit von der Vorſtellung dreier ſelbſtändiger Perſonen, ſo konnte man leicht dazu kommen, die Einheit der drei Hypoſtaſen als den Gattungsbegriff zu den drei Individuen darzuſtellen. Wirklich kommen ſolche Vergleiche bei den Kirchenvätern vor, indem ſie die Perſonen nur durch γνωριστικὰ σημεῖα oder ἰδιώματα zu unterſcheiden ſcheinen, als Weſen in einer Gattung, welche durch ſpecifiſche Merkmale geſondert ſind. Indeß darf man ihnen ſolche beſtimmte Anſicht nicht zuſchreiben, man würde zu viel aus dieſem Vergleiche ſchließen. Es erhellt doch, daß ſie den Gattungsbegriff nicht buchſtäblich anwenden wollten, ſondern die Kategorieen, nach welchen zeitliche Weſen betrachtet würden, nicht dem göttlichen entſprechend hielten. Baſilius*) ſtreitet geradezu gegen eine ſolche Anſicht: man könne ihnen den Wahnſinn nicht zutrauen, daß ſie ſich die Gottheit als einen bloßen Gattungsbegriff denken ſollten. Die Einheit des Weſens der Trias ſei etwas Höheres als die numeriſche Einheit; die Monas ſei nur Bezeichnung des einfachen und unbegreiflichen Weſens Gottes. Auguſtin's**) Einfluß in Hervorhebung der Einheit erkennt man in der Form des ſogenannten athanaſianiſchen Symbolums, welches höchſt wahrſcheinlich im 5. Jahrhundert in der nordafrikaniſchen Kirche entſtanden iſt, wo man durch die erneuten Streitigkeiten mit den Arianern unter vandaliſcher Herrſchaft Anlaß fand, den Gegenſatz auf's Neue feſtzuſtellen. Vermuthlich iſt Vigilius von Tapſus der Verfaſſer.***)

In der orientaliſchen Kirche kam man im 6. und 7. Jahrhundert durch die Anregung eines ſcharfſinnigen monophyſitiſchen Theologen Johannes Philoponus†) zu neuen Unterſuchungen über die

*) de spir. sancto. 17.

**) de civit. Dei 11, 24: Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod Pater genuerit Verbum, hoc est, Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum: et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus, et ipse consubstantialis et coaeternus ambobus: atque hoc totum et Trinitatis sit propter proprietatem personarum, et unus Deus propter inseparabilem omnipotentiam: ita tamen, ut etiam cum de singulis quaeritur, unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari.

***) Die Annahme des Paſchaſius Quesnel, ed. Leonis M. opera dissert. 14. pag. 886.

†) Fragmente aus ſeinem διαιτητής bei Johannes von Damaskus

Einheit in der Trias. Er erneute die Lehre eines gewiſſen Johannes Askusnages und wandte die Begriffe des Ariſtoteles, mit deſſen Philoſophie er ſich viel beſchäftigt hatte, auf dieß Dogma an. Es handelte ſich damals viel um den Begriff der φύσις und den Sinn, in welchem von einer göttlichen Natur zu reden ſei. Philoponus verband damit die ariſtoteliſche Beſtimmung des εἶδος, des allgemeinen Begriffes, welcher in den einzelnen Dingen ausgeprägt ſei. Entweder nun könne man von der göttlichen Natur als dem Allgemeinen reden, welches in den einzelnen Perſonen enthalten ſei, die durch ſpecifiſche Merkmale unterſchieden ſeien; oder man rede von den einzelnen göttlichen Naturen in den einzelnen Hypoſtaſen. Daher ſchien es, daß er das gemeinſame göttliche Weſen in der Trias mit einem Gattungsbegriff verwechſele und in Tritheismus verfalle. Von dieſer Seite her wurde er bekämpft.

Die Folgen des Streites. Die Folgen dieſer Streitigkeiten machen ſich zunächſt in der allgemeinen Richtung des dogmatiſchen Geiſtes bemerklich. Durch diejenige, welche ſich mit ſo vieler Schroffheit in Eunomius darſtellte, würde ſich ein Umſchwung in der geſammten dogmatiſchen Denkweiſe ergeben haben, wenn ſie nicht durch das Uebergewicht der entgegengeſetzten zurückgedrängt worden wäre. Man giebt ihm Schuld, daß er die Unbegreiflichkeit Gottes geleugnet habe, welche Arius noch behauptet, der auch zugegeben hatte, daß die Schöpfung des Sohnes Gottes von keinem menſchlichen Geiſt begriffen werde; Eunomius aber habe ſich in dieſer Beziehung von ihm entfernt. Man darf dieß nicht für bloße Conſequenzmacherei der Gegner halten, da ſein eifriger Schüler, der Kirchenhiſtoriker Philoſtorgius,*) es ihm als ein Verdienſt nachrühmt, daß er in dieſem Punkt von Arius abgewichen ſei. Außerdem ſagt Eunomius ſelbſt in einem Fragmente:**) der Geiſt derer, welche an den Herrn glauben, erhebe ſich über alles Sinnliche und bleibe auch bei der Erzeugung des Sohnes Gottes nicht ſtehen, ſondern ſteige auf zu

---

de haeres. c. 83. pag. 101. und Photius cod. 75. Trechſel, Stud. und Krit. 1835. 1.

*) h. e. 2, 3. 10, 2.

**) Greg. Nyss. orat. 10 contr. Eunom. op. 2, pag. 674. 75: *Ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν. Ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἴεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.*

Gott ſelber. Gegen dieſe Behauptung ſagt Gregor von Nyſſa: wenn alſo in dem Sohne das ewige Leben nicht iſt, ſo hat der falſch geſprochen, welcher ſagt: ich bin das ewige Leben. Eunomius*) behauptete ſogar, ſeine Gegner, welche die Begreiflichkeit Gottes leugneten, ſeien nicht einmal Chriſten zu nennen; denn wozu wäre Chriſtus gekommen, wenn wir von Gott nichts wüßten, wie die Heiden. Dabei erhellt ſeine Conſequenzmacherei, indem er aus der Leugnung der vollkommnen Erkenntniß folgert, daß es gar keine gebe. Da er den Sitz der Religion in die Erkenntniß verlegte, ſo wurde ihm das Dogma und die dogmatiſch-logiſche Klarheit die Hauptſache, und ſeine Anhänger fuhren fort, das Dogmatiſche über das Practiſche zu erheben, während ſeine kirchlichen Gegner größeres Gewicht auf das kirchliche Leben legten. Er behauptete**), nicht in der Ehrwürdigkeit der Namen und myſtiſchen Symbole beſtehe die Frömmigkeit, ſondern in der Genauigkeit der Dogmen; worauf Gregor von Nyſſa erwidert: wer nicht wiedergeboren iſt, kann nicht in's Himmelreich eingehen; wer nicht des Herrn Fleiſch ißt und ſein Blut trinkt, wird nicht ewig leben; auf die Gemeinſchaft mit Chriſto komme es an. So führte dieſer Streit dazu, über das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen, über die Grenzen der Erkenntniß und ihr Verhältniß zum Leben Erörterungen anzuſtellen. Gregor von Nyſſa ſagt: die Unterſuchung über den Urſprung der Dinge müſſen wir ganz aufgeben; ſelbſt die erleuchtetſten Menſchen haben erkannt, daß ſie ſich auf dem Standpunkt des Glaubens befinden. Hebr. 11, 3 heiße es: wie alle Dinge aus nichts geworden ſind, erkennen wir aus dem Glauben. Dieß würde der Verfaſſer nicht geſagt haben, wenn er gemeint hätte, daß wir es mit dem Verſtande begreifen könnten.***)

---

*) Greg. Nyss. orat. 11 adv. Eun. pag. 704: *Μηδὲ πρὸς τὴν τῶν χριστιανῶν προσηγορίαν οἰκείως ἔχειν τοὺς ἄγνωστον ἀποφαινομένους τὴν θείαν φύσιν, ἄγνωστον δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον.*

**) l. c.: *οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.*

***) Greg. Nyss. de anima et resurrectione III, pag. 238. ed. Paris. 1638: *ἀλλὰ τὴν μὲν ζήτησιν τὴν περὶ τοῦ πῶς τὰ καθ' ἕκαστον γέγονεν, ἐξαιρετέον πάντη τοῦ λόγου· οὔτε γὰρ περὶ τῶν προχείρων ἡμῖν εἰς κατανόησιν, ὧν τὴν ἀντίληψιν δι' αἰσθήσεως ἔχομεν, δυνατὸν ἂν γένοιτο τῷ διερευνομένῳ λόγῳ, τὸ πῶς ὑπέστη τὸ φαινόμενον κατανοῆσαι, ὡς μήτε τοῖς θεοφορουμένοις καὶ ἁγίοις ἀνδράσι τὸ τοιοῦτον ληπτὸν νομισθῆναι·*

Für einzelne Lehren hatte der arianiſche Streit noch beſondere Folgen. Der Gegenſatz zwiſchen dem, was im Weſen Gottes begründet und was von außen her durch ſeinen Willen aus nichts geſchaffen iſt, wurde ſchärfer bezeichnet, und damit die Lehre von der Schöpfung genauer beſtimmt als Akt des göttlichen Willens im Gegenſatz gegen die orientaliſche Emanationslehre und überhaupt die ſpeculative Kosmogonie. Dieß war ein Sieg des chriſtlichen Glaubens über das heidniſche Element und eine Sicherung der practiſchen Richtung des Chriſtenthums. Arius Behauptung, daß man auf dem nicäniſchen Standpunkte eine ewige Schöpfung annehmen müſſe, veranlaßte den Athanaſius, die Zeugung der Schöpfung aus nichts beſtimmter entgegenzuſetzen und nachzuweiſen, daß in dem Begriff des Geſchöpfes ſelber der Anfang liege. Frage man, ſagt er*), warum Gott nicht ewig geſchaffen habe, ſo könne nur ein Wahnſinniger dieß erklären wollen. Um aber einen Grund dafür anzugeben, ſagen wir, daß es im Weſen der Geſchöpfe liege, nicht ewig zu ſein, wenn es auch Gott möglich geweſen wäre, immer zu ſchaffen. Denn ſie ſind aus nichts geſchaffen und waren nicht, bevor ſie wurden. Wie konnten ſie alſo mit dem immer ſeienden Gotte von Anfang exiſtiren! — Auguſtin ſucht**) von dem Schöpfungsbegriff alle Zeitbegriffe fern zu halten.

πίστει γὰρ νοοῦμέν, φησιν ὁ ἀπόστολος, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ ὁρώμενα γεγονέναι· οὐκ ἂν ὡς οἶομαι τοῦτο εἶπὼν, εἴπερ ᾤετο γνωστὸν εἶναι διὰ τῶν λογισμῶν τὸ ζητούμενον· ἀλλ' ὅτι μὲν θελήματι θείῳ κατηρτίσθαι αὐτός τε ὁ αἰὼν καὶ πάντα ὅσα ἐν αὐτῷ γεγένηται· ὁστισοῦν ἂν εἴη οὗτος ὁ αἰὼν, ᾧ παραθεωρεῖται πᾶσα ὁρατή τε καὶ ἀόρατος κτίσις, τοῦτο πεπιστευκέναι φησὶν ὁ ἀπόστολος· τὸ δὲ πῶς ἀφῆκεν ἀδιερεύνητον.

*) contr. Arian. or. I, 29.

**) de civit. Dei XII, c. 15: Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peraguntur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc etsi semper fuerunt, creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt. Sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum.

Conf. XI, 11: quis tenebit cor et figet, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus numquam stantibus, et videat esse incomparabilem, et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero

Er unterſcheidet die göttliche Ewigkeit von einem unendlichen Werden; in Gott ſei nicht von einem „vor“ die Rede; er gehe der Schöpfung voran, nicht vermöge einer wandelbaren Zeitdauer, ſondern vermöge ſeiner unwandelbaren Ewigkeit, und weil ohne die Schöpfung überhaupt keine Zeit zu denken ſei. Den Begriff eines ewigen Werdens unterſuchend, ſagt er:*) denen, welche fragen, was Gott that, ehe er die Welt ſchuf, antworten wir nicht, wie es Einer mit witzigem Scherz gethan: er bereitete die Hölle den vorwitzig Speculirenden. Er zeigt dann die Schwierigkeiten von beiden Seiten und hält feſt, daß Gott durch die Erhabenheit ſeiner Ewigkeit als einer immerwährenden Gegenwart aller Zeit vorangehe, und daß jedenfalls ein unendliches Werden im Wechſel der unwandelbaren Ewigkeit nicht gleich komme. Durch den Schöpfungsbegriff iſt Auguſtins Auffaſſung von dem Verhältniß der ſchaffenden und erhaltenden Thätigkeit Gottes beſtimmt. Das Schaffen ſollte nicht gedacht werden als eine zeitliche, anfangende und geſchloſſene Handlung, ſondern als eine immer fortgehende; daher empfing die erhaltende Thätigkeit die Bedeutung einer fortgeſetzten Schöpfung. Zu derſelben Auffaſſung führte ihn andernſeits ſein religiöſes Bewußtſein, worin ihm im Gegenſatz zu der deiſtiſchen Auffaſſung vom Verhältniß Gottes zur Welt die Idee einer immerwährenden abſoluten Abhängigkeit der Creatur von Gott gegeben war. Manche tiefſinnige Ausſprüche hat er darüber gethan: Gott regiert durch ſeine verborgene Macht ſeine ganze Schöpfung; „er wirkt auch bisher“. Dieß Wort Chriſti Ev. Joh. 5, 17 verſteht er**) von der Erhaltung als fortgehender Schöpfung. Gott iſt es, der da wirkt durch den Regen und den Ackerbau des Landmanns. Gott kann nicht, wie der Baumeiſter ſein Werk nach der Vollendung verläßt, ſo die Welt auch nur einen Augenblick beſtehen laſſen ohne ſeine Leitung; wenn***) der Natur die innerſte Wirkſamkeit Gottes entzogen würde, welche ihr das Daſein giebt und erhält, ſo würde ſogleich die Natur in nichts zuſammenſinken. Unter dieſem Geſichtspunkt bekämpft er†) die me-

---

tempus esse praesens; et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere?

*) cap. XII.

**) de genesi ad litter. 4, 22. 5, 40.

***) ibid. 9, 27.

†) ibid. 5, 20. 10.

chaniſche Auffaſſung von dem Verhältniß Gottes zur Welt: auch was aus verborgenen und unſichtbaren natürlichen Geſetzen hervorgehe, ſei auf die Wirkſamkeit Gottes zurückzuführen, welche immerfort und noch wirkt. Es iſt darin das Geſetz ausgeſprochen: auch was durch den Naturzuſammenhang gewirkt wird, iſt nur ein Werk der Schöpferkraft Gottes; er ſetzt dieſe Geſetze und Kräfte immer von neuem und wirkt durch ſie. Wurde ſo die erhaltende und ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes aufgefaßt und eine unmittelbare Wirkſamkeit Gottes in der ganzen Schöpfung angenommen, ſo mußte dadurch auch der Wunderbegriff eigenthümlich beſtimmt werden. Auguſtin war fern davon, das Wunder ausnahmsweiſe als eine unmittelbare Wirkung Gottes aufzufaſſen. Wie er daſſelbe im Verhältniß zum Naturzuſammenhang und der ſchöpferiſchen unmittelbaren Wirkſamkeit Gottes dachte, erhellt*) aus folgenden Ausſprüchen: außer den Wirkungen, welche im Lauf der Dinge begründet ſind, hat der Schöpfer ſich die Macht vorbehalten, aus allen dieſen Kräften etwas Anderes machen zu können, als was in den urſprünglichen Geſetzen der Natur begründet iſt, aber nichts, was mit denſelben in Widerſpruch ſteht. Denn Gottes Macht iſt keine willkürliche, ſondern wie er der Allmächtige iſt, ſo iſt er auch der Allweiſe: er läßt im Laufe der Zeit aus jedem Weſen der Natur das hervorgehen, wozu er die Anlage früher in die Natur geſetzt hat. Er hat den Creaturen auch das gegeben, daß ſolche Wunderwirkungen aus ihnen entſpringen können, die, ohne ihnen zu widerſprechen, doch aus den natürlichen Kräften nicht abgeleitet werden können. Die Natur iſt ſo eingerichtet, daß ſie einem allmächtigen Willen unterworfen ſein ſollte. Auguſtin hält alſo die Wunder für Wirkungen, welche nicht aus den natürlichen Kräften hervorgehen; aber dieſe Kräfte ſind darauf angelegt, höhere in ſich aufzunehmen, wie Gott es in ſeinem Weltplan beſtimmt hat. Es ſind alſo die Wunder wie die natürlichen Wirkungen auf eine unmittelbare Wirkſamkeit Gottes in der Schöpfung zurückgeführt. Gott, der Schöpfer der Natur, ſagt er da-

*) 9, 82 ib.: Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in iis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. — Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit.

her*), thut nichts gegen die Natur; denn es wird das für jedes Weſen das Naturgemäße ſein, was Gott wirkt. Wenn man von etwas ſagt, es ſei gegen die Natur, ſo bezeichnet dieß nur den gewöhnlichen Naturlauf, nämlich den uns bekannten; wenn aber die Rede iſt von jenem höchſten Geſetz in der Natur, ſo thut Gott nichts gegen daſſelbe, weil er ſich ſelbſt nicht widerſtreitet. Auguſtin unterſcheidet hier alſo den gewöhnlichen Naturlauf und die Natur im idealeren Sinne, den göttlichen Weltplan. Hiernach beſtimmt er auch den Zweck der Wunder:**) in der ganzen Natur ſei ein wunderbares, weil unmittelbares Wirken Gottes. Da dieſe Wunder aber durch die Gewohnheit ihre Bedeutung für die Menſchen verloren haben, ſo daß z. B. Niemand an das Wunder denkt, was in dem Erzeugniß eines Samenkornes liegt, ſo hat Gott ſich Einiges vorbehalten, was er zu gelegener Zeit thut, und was außer dem gewöhnlichen Lauf der Natur erfolgt, um dadurch die Aufmerkſamkeit der Menſchen zu erregen. Nicht als ob dieß größere Wunder wären; es ſind nur ungewöhnliche, welche die ſchlafenden Menſchen zu ſeiner Verehrung anregen ſollen. Es kommt ihm auf die ſittliche Beziehung der Wunder an:***) ein miraculum können wir alles Ungewöhnliche nennen; aber etwas andres iſt der Begriff des Wunders in dem religiöſen Sinne. Denn damit iſt zugleich eine Offenbarung der göttlichen Liebe und Gnade gegeben, wodurch der Blick von der ſinnlichen Erſcheinung zu dem Göttlichen, was ſich dem Geiſte offenbart, hingeleitet werden ſoll. Dieſe Auffaſſung des Wunders war von großer Bedeutung für die chriſtliche Entwicklung der Folgezeit. Die Spuren derſelben zeigen ſich in der von ihm ausgehenden Tradition auch in den Zeiten einer ſinnlicheren Richtung. Gregor der Große gehört zu denen, welche ſie auf die ſpäteren Jahrhunderte überleiteten. Durch das ſinnliche Element hindurch leuchtet die echt chriſtliche, mit dem ganzen Entwicklungs-

*) contr. Faustum 26, 3: Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. — Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc etiam enim appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem a notitia remotam sive impiorum sive adhuc infirmorum tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit.

**) tractat. 24 in evang. Joann.

***) de util. credendi 34 (cap. 16.)

gang des Reiches Gottes in Verbindung gesetzte Auffassung des Wunders. Deshalb geschehen die Wunder, sagt er*), um die Seele des Menschen zum Innerlichen hinzuführen; was in dem Sichtbaren wunderbar ist, soll als Vermittelung dienen, um den Glauben an das wunderbare Unsichtbare zu fördern. Paulus heilte auf der Insel, die voll Ungläubiger war, den Kranken durch sein Gebet; aber Timotheus bedurfte keines äußerlichen Wunders, weil er schon innerlich lebendig und gesund war.**) Die Kirche vollbringt täglich geistig, was sie einst durch die Apostel leiblich verrichtete; denn die Gläubigen, welche die heiligen Mysterien verkünden und das Lob Gottes preisen, was thun sie anders, als daß sie in neuen Zungen reden? Die, welche täglich den Brüdern, welche sie schwach in guten Werken sehen, zu Hülfe kommen, was thun sie anders, als daß sie Kranken die Hand auflegen? Diese Wunder sind desto größer, weil sie geistiger Art sind, desto größer, weil durch sie nicht die Leiber, sondern die Seelen erweckt werden; solche Wunder vollbringt ihr, wenn ihr wollt, durch Gottes Kraft.

b. Die Lehre von der Person Christi.
(Christologie.)

Die von Tertullian und Origenes festgestellte Lehre von einer menschlichen Seele in Christo erfuhr noch am Ende der vorigen Periode mannichfachen Widerspruch. Er zog sich in diese Periode hinein. Dem Standpunkt des Arius ist es überhaupt eigen, sich der fortschreitenden Entwicklung der christlichen Wahrheit entgegenzustellen und sie festzubannen bei einer früheren schroff aufgefaßten Form. Dieß gilt auch von seiner Lehre über die Person Christi. Er setzte die Menschwerdung in die Aneignung nur eines menschlichen Körpers. Der Logos, wie er ihn auffaßte, nur graduell von andern Geistern unterschieden, konnte sich all' den Beschränkungen unterziehen, welche darin lagen, daß er als das alleinige Beseelende des Körpers gedacht wurde. Ehemals meinte man, daß Eunomius hierin von Arius abgewichen sei. In seinem Glaubensbekenntniß fand man die Worte, daß der Logos den aus Seele und Leib bestehenden Menschen angenommen habe; aber dieß müßte nicht nur wegen der übrigen Merkmale seiner Lehre auffallen, sondern es erhellt auch aus dem Ver-

*) in Job. lib. 27. cap. 37. § 36. t. I. p. 869, ed. Bened.

**) in ev. lib. II, homil. 29, 3. 4.

gleich mit einer von Gregor von Nyssa angeführten Stelle*), daß bei jenen Worten ein οὐκ ausgefallen ist, so daß sie heißen müssen: der im Fleisch Erschienene, nicht aber: der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Dieses bestätigt sich aus einem Fragment, welches von A. Mai neuerlich herausgegeben worden ist, und wo gesagt wird, daß der Logos nicht animam et corpus angenommen habe, weil im Ev. Johannis nur von der σάρξ die Rede sei. Von diesem Standpunkt aus hielten die Arianer ihren Gegnern, welche die Prädikate der göttlichen und menschlichen Natur sonderten, vor, daß sie die wahre Einheit Christi leugneten und eine göttliche und eine menschliche Person annähmen.**) Wohl mögen auch die Arianer, wenn man sie des Götzendienstes beschuldigte, weil sie in Christo ein Geschöpf anbeteten, diesen Vorwurf den Orthodoxen zurückgegeben haben, sofern diese den Menschen Christus vom Sohne Gottes trennten. Dagegen vertheidigte Athanasius***) die kirchliche Lehre. Neue Streitigkeiten veranlaßten Marcellus und Photinus in Betreff dieses Dogma. Nach Marcellus war die Erscheinung des Logos in der Menschheit (οἰκονομία) eine Wirkung der aus der göttlichen Einheit ausstrahlenden ἐνέργεια δραστική. Die Einwohnung des Logos fand auch nach seiner Meinung nicht in einer vollständigen menschlichen Natur, sondern nur in einem Leibe statt; er mußte daher wie Sabellius das ganze menschliche Bewußtsein Christi, seine ganze geistige Persönlichkeit als eine Einstrahlung der ἐνέργεια δραστική betrachten, welche erst in Christo hypostatisch geworden sei. Auch diese Einstrahlung sollte in die Einheit zurückkehren. Darauf bezog er I Cor. 15, daß Gott, nachdem die Regierung Christi ihr Ende erreicht, alles in allem sein werde. Die Personwerdung der Kraft sollte nur zur Erlösung, d. i. zur Mittheilung des göttlichen und unvergänglichen Lebens, dessen Christus theilhaftig war, dienen. Nun entstand ihm aber die Schwierigkeit, was, wenn doch mit der Rückkehr der Kraft zum Vater die Persönlichkeit Christi aufgehoben wurde, dann aus der verherrlichten σάρξ Christi werden solle. Er verbarg sich dieß nicht; aber es gehört zu seiner Eigenthümlichkeit, daß er in der Speculation sich Schranken

*) contr. Eun. or. 2, tom. II. pag. 482 a: τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γενόμενον ἄνθρωπον, οὐκ ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον.

**) Gregor. Nyssen. contr. Eunom. orat. 4. opp. II, p. 578. A.

***) Ep. ad Adelphium opp. tom. I, pag. 729.

ſetzte und ſich bei den Ausſagen der heiligen Schrift, die er freilich nach ſeinen dogmatiſchen Vorausſetzungen erklärte, leicht beruhigte. Auch hier ließ er den Widerſpruch, aus welchem er keinen Ausweg ſah, ungelöſt ſtehen und erklärte:*) in der heiligen Schrift finde man nichts weiter darüber beſtimmt und müſſe es unentſchieden laſſen. Die Lehre ſeines Schülers Photinus**) ſcheint nach manchen Darſtellungen der ſamoſateniſchen gleich, ſofern er dem Sohne Gottes Entſtehung giebt erſt durch Herabkommen des Geiſtes auf die Maria. Anderes hingegen in den Antitheſen des Concils zu Sirmium***) deutet mehr auf Sabellianismus: daß er nämlich einen πλατυσμός des Weſens des Logos gelehrt und behauptet habe, das Wort ſei in Fleiſch verwandelt. Hiernach meinte er: die δραστικὴ ἐνέργεια des λόγος habe mit der Empfängniß Chriſti eine Perſönlichkeit gebildet, ſo daß alſo das Geiſtige in Chriſto nichts anderes, als eine Einſtrahlung des Logos in die σάρξ war. Er ſetzte demzufolge dieſe Hypoſtaſirung des Logos an die Stelle der menſchlichen Seele in Chriſto und die Perſönlichkeit deſſelben als eine Erſcheinungsform der δραστικὴ ἐνέργεια des Logos; nur behauptete er im Unterſchiede von Marcell: die Perſönlichkeit werde nicht aufhören, ſondern für alle Ewigkeit beſtehen. Deshalb bezeichnete man ſpäterhin, obgleich nicht ganz mit Recht, ſeine Lehre als Samoſatenismus.

Im Gegenſatz gegen den Arianismus hob man nun weiterhin die Vollſtändigkeit der Menſchennatur in Chriſto, im Gegenſatz andererſeits gegen das, was man Photinianismus nannte, gegen die Anſicht, daß Chriſtus in eine Klaſſe mit den Propheten zu ſetzen ſei, die wahre Einigung des göttlichen Logos und des Menſchen hervor. Nach beiden Seiten hin richten ſich die Antitheſen des Concils zu Alexandria 362. Es ſetzte feſt:†) der Logos habe ſich nicht zu Chriſto verhalten wie zu den Propheten, ſondern ſei ſelbſt Menſch

*) Euseb. contr. Marcell. II, 2. 4.

**) ſ. oben S. 316.

***) *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.*

†) Athan. ad Antioch. opp. I, pag. 615 sqq. cap. VII: *ὁμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτὴρ, οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν, τοῦ κυρίου, δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γινομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν· υἱός τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ, γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου.*

geworden; er habe aber nicht angenommen ein σῶμα ἄψυχον; denn auch das Heil der Seele sei durch den Logos bewirkt; der Sohn Gottes sei auch Menschensohn geworden; der den Lazarus erweckte, war kein anderer, als der, welcher nach ihm fragte. Bei diesen Punkten fixirte man die Grenzen der Orthodoxie, und die an der Spitze Stehenden suchten alle weiteren Bestimmungen zurückzuweisen, weshalb noch verschiedene Vorstellungen neben einander bestehen konnten. Eine eigenthümliche Ansicht stellt Hilarius von Poitiers*) auf: Christus habe eine Seele angenommen ex se und einen Leib per se, d. h. eine aus seinem göttlichen Wesen auf gewisse Weise abgeleitete, ihm besonders verwandte Seele, und einen durch seine göttliche Einwirkung so gebildeten Körper, daß er den Mängeln der sinnlichen Natur nicht unterworfen war, also keinen Schmerz, Hunger u. s. w. zu leiden brauchte. Das darauf in den Evangelien Bezügliche erklärte er aber deshalb nicht doketisch, sondern behauptete, daß Christus sich dem allen wirklich nach freiem Willen und zum Heil der Menschen unterzogen habe.

Die besondere Weise, in welcher die drei kappadocischen Kirchenlehrer und zwar vorzüglich Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz die Lehre ausbildeten, hat auf die Entwicklung in der orientalischen Kirche großen Einfluß gehabt. Wie Origenes suchen sie zu beweisen, daß der Logos sich durch die Vermittelung einer vernünftigen menschlichen Seele mit der sinnlichen Natur verbunden habe. Das Wesentliche in dieser Verbindung, die Merkmale der wahren persönlichen Einheit, setzten sie darin, daß das göttliche Wesen alle Theile der menschlichen Natur durchdrungen habe. Die Durchdringung sei gleich mit der Geburt geschehen, die vollständigen Folgen davon haben sich aber erst nach der Auferstehung entwickelt, und mit der Verherrlichung Christi sei auch sein Körper verklärt. Gregor von Nyssa sagt gegen Eunomius:**) das göttliche Wesen ist unwandelbar; auch die sinnliche Natur hat ihre besondern Eigenschaften; aber aufgenommen in die Gemeinschaft der göttlichen bleibt die menschliche nicht mehr in ihren eigenthümlichen Merkmalen und Eigenschaften; sondern wie das Holz in das Feuer aufgeht, so das Menschliche in das Göttliche. So können wir von einer wahren Einheit des Gottmenschen reden. —

*) de trinitat. lib. 9. 10.

**) contr. Eunom. orat. 3, tom. II, pag. 589 ff.

Als Merkmal dieſer Einheit gebraucht*) er ſchon die wechſelſeitige Uebertragung der Prädikate der menſchlichen und der göttlichen Natur, die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*. Er drückt ſich in Bezug auf die Durchdringung des Menſchlichen vom Göttlichen ſo ſtark aus, daß er behauptet, der Körper Chriſti habe durch das Aufgehen in das göttliche Weſen nach der Verklärung alle Eigenſchaften der menſchlichen Natur abgelegt, und daß er aus dieſem Geſetz die Ubiquität auch der menſchlichen Natur Chriſti ableitet: auf dieſelbe Weiſe, wie Chriſtus im Himmel, ſei er auch mit uns in allen Theilen der Welt. Gregor von Nazianz geht nicht ganz ſo weit, ſondern ſagt nur**), daß zwar Chriſtus nicht mehr eine eigentlich ſinnliche Natur habe, aber auch der Körper nicht geiſtiges Weſen (*ἀσώματος*) geworden ſei; ſondern über die Beſchaffenheit ſeiner verherrlichten Natur in dem vergöttlichten Körper könne man nichts Genaues beſtimmen.

Dieſer eigenthümliche Lehrtypus konnte Anſtoß geben, beſonders wenn man nicht die Grundlage des origeniſtiſchen Syſtemes theilte. Es wurde ein Gegenſatz dadurch hervorgerufen, der von einem ganz andern Punkte ausging, in der Lehre des Apollinaris von Laodicea.***) Er war ein Mann von Scharfſinn, unterwarf die Lehre einer neuen wiſſenſchaftlichen Prüfung, überdachte die Schwierigkeiten und wollte ſie durch eine Darſtellung beſeitigen, welche die Einheit beider Naturen in dem Gottmenſchen mit mathematiſcher Nothwendigkeit vorführte. Die größte Schwierigkeit ſchien ihm darin zu liegen, daß die göttliche Perſon des Logos mit einer vollſtändigen menſchlichen Perſon zu einer Einheit ſich vereinigen ſollte. Zwei vollſtändige Ganze könnten ſich nicht zu Einem Ganzen verbinden. †) Von der Anthro-

---

*) ep. ad Theophilum contr. Apollinarem tom. III, pag. 265.

**) or. 40 tom. I, pag. 671.

***) Schriften des Apollinaris: *περὶ σαρκώσεως λογίδιον* (*ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας ἐνσαρκώσεως*). — *τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον*. — *περὶ ἀναστάσεως*. — *περὶ πίστεως λογίδιον*. Fragmente bei Gregorius Nyss., beſonders in deſſen *λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου* (374 — 80) ed. Zaccagni in Collectan. Monum. veter. Eccl. gr. Romae 1698. 4. rec. in Gallandi bibl. PP. t. VI, p. 517. — Ferner bei A. Mai coll. nova t. VII. Gregor Naz. ep. I u. II ad Cledonium tom. I, pag. 737 sqq. Athanasius c. Apollinaristas l. I, 2. Epiphanius haer. 62. Theodoret. haer. fab. 4, 8; dialog. 3. Leontius Byz. bei Canisius-Basnage I, 600 sq. — Catena in Ev. Joh. ed. Corderius 1630.

†) antirrh. cap. 39. pag. 228: *εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν*.

pologie ausgehend, behauptet er: das Weſen der vernünftigen Seele beſtehe in der Selbſtbeſtimmung. Hätte ſie dieß Merkmal in der Verbindung mit dem göttlichen Weſen beibehalten, ſo hätte niemals eine wahre Vereinigung, ſondern nur eine ſolche göttliche Einwirkung auf Jeſum ſtattfinden können, wie auch bei andern Menſchen. Andrerſeits, büßte die Seele dieß Merkmal ein, ſo hätte ſie dadurch ihr eigenthümliches Weſen verleugnet.*) In der erſten Hinſicht macht er der origeniſtiſchen Schule den Vorwurf, daß ſie keine wahre Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen annehme, vielmehr zwei Söhne Gottes, den Logos und den Menſchen, unterſcheide.**) Er meinte daher die vernünftige menſchliche Seele von dem Gottmenſchen ausſchließen zu müſſen, und hatte darin die alte unbeſtimmte Lehre für ſich. An die Stelle der menſchlichen Seele in ihm ſetzte er den Logos ſelbſt als den *νοῦς θεῖος*. Er entwickelte dieſe Lehre originell und ſcharfſinnig. Die Vorſtellung von der menſchlichen Natur, welche er darauf anwandte, war die gewöhnliche trichotomiſche der *ψυχὴ λογικὴ* (*νοερά*), *ἄλογος* und des *σῶμα*. Daß man eine *ψυχὴ ἄλογος*, ein animaliſches Lebensprinzip, in der menſchlichen Natur annehmen müſſe, meinte er aus den pauliniſchen Briefen beweiſen zu können, wo die Rede von dem Begehren des Fleiſches gegen den Geiſt ſei, der Leib an ſich aber habe kein Begehrungsvermögen, ſondern nur die mit demſelben verbundene Seele. Sie iſt nichts ſich ſelbſt Beſtimmendes, ſondern ſoll beſtimmt werden von der *ψυχὴ λογικὴ*, welche mit ihr den Körper beherrſchen ſoll. Aber dieß Ziel iſt durch die Sünde vereitelt; durch ſie beſiegt, unterlag die Vernunft der Macht der unvernünftigen Begierde. Um den Menſchen von der Sünde zu befreien, mußte ſich daher der unwandelbare göttliche Geiſt mit einer menſchlichen Natur einigen, die anima beherrſchen und ein heiliges menſchliches Leben darſtellen.***) So haben wir in Chriſto als Menſchen ebenfalls die drei Beſtandtheile und können ihn *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* nennen, nur mit dem Unterſchiede, daß die Stelle des menſchlichen *νοῦς* der

*) antirrh. pag. 245: *φθορὰ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον· οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.*

**) l. c. 42: *εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.*

***) l. c. pag. 225: *Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκὸς, ᾗ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ.*

göttliche vertritt. Dieß beweiſe auch die Beſchaffenheit des Lebens Chriſti, denn er ſei von Anfang an weiſe und heilig geweſen, während es dem menſchlichen Geiſte eigenthümlich ſei, erſt durch Kampf und Streben dazu zu gelangen. Wie aber hat ſich Apollinaris das Innewohnen des göttlichen Logos gedacht? Wenn die Patripaſſianer ſich das ganze göttliche Weſen mit dem menſchlichen Leibe verbunden und die Seele vertretend dachten, ſo kann eine ſolche Vorſtellung bei dieſen Leuten von mehr practiſcher Richtung nicht ſo ſehr auffallen. Auch den Arianern, welche unter dem Logos nur einen untergeordneten Geiſt dachten, mußte es leichter werden, das ganze Weſen deſſelben in den menſchlichen Leib einzuſchließen. Bei einem Manne aber von dem dialectiſchen Scharfſinne des Apollinaris erregt es ein Bedenken, wie er ſich die Totalität des unendlichen Logos als das Beſeelende im menſchlichen Leibe ohne Vermittelung des menſchlichen Geiſtes gedacht habe. Die Fragmente und die Erklärungen der Gegner, welche uns erhalten ſind, leiſten wenig zur Löſung der Schwierigkeit. Daß Apollinaris aber ſie ſich vorgeſtellt und ſich bemüht habe, ſie zu beſeitigen, darauf deutet ein merkwürdiges Fragment hin, in welchem er über das Verhältniß Chriſti zum Vater ſagt:*) Chriſtus ſondere ſeine Wirkſamkeit von der des Vaters in Bezug auf ſein leibliches Daſein, ſetze ſie aber gleich in Bezug auf das göttliche Weſen des Logos. Er bemerkt die Gleichheit der Potenz nach und die Sonderung der Wirkſamkeit in Bezug auf das Leibliche. Darnach ſcheint es, daß er nicht den Logos in ſeiner Totalität, ſondern eine gewiſſe *ἐνέργεια* deſſelben als das Beſeelende in Chriſto ſetzte. Eine weitere Entwicklung dieſes Gedankens hätte ihn zum Sabellianismus oder Photinianismus führen müſſen. Dieß aber wollte er vermeiden, weil es die wahre Würde des Gottmenſchen zu beeinträchtigen ſchien. Es ſcheint daher, daß er dieſen Gedanken zwar berührt, ihn ſich aber nicht vollſtändig deutlich gemacht habe. Bei dieſer Theorie glaubte Apollinaris nicht nur den vollſtändigen Gottmenſchen darzuſtellen, ſondern auch die wahre Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in ſo inniger Verbindung zu behaupten, daß die Verwechſelung der Prädikate ſtattfinden dürfte; aber wiederum wollte er doch die beiderſeitigen Prädikate genau auseinanderhalten und hielt

*) *ἀντιῤῥ.* cap. 29, pag. 194: *Διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἕνωσιν δὲ κατὰ πνεῦμα.*

dieß für einen weiteren Vorzug ſeiner Theorie vor der origeniſtiſchen der kappadociſchen Lehrer. Wie der menſchliche Leib in der Verbindung mit der Seele unverändert bleibe, ſo habe er auch in der Verbindung mit dem göttlichen Logos ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit behalten, während nach der Lehre jener eine Apotheoſe des Leibes Chriſti ſtattfinde. Durch die Gemeinſchaft nun mit dem Gottmenſchen ſollte auf die Menſchen die Kraft übergehen, über den Gegenſatz der niederen Seele zu ſiegen; erſt in dem Glauben, ſagte er, finden wir den ganzen Menſchen, der von Gott zum Heile angenommen iſt. Anfangs ſchloß ſich Apollinaris den gewöhnlichen kirchlichen Ausdrücken über die drei Beſtandtheile der Perſon Chriſti an und ſeine Abgeordneten unterſchrieben das Symbol der Synode von Alexandria 362, in welchem ausdrücklich die Lehre von einer menſchlichen Seele in Chriſto enthalten war. Aber wenngleich er ſeine Uebereinſtimmung mit dieſem Symbol in einem Brief an das Concil zu Dio-Cäſarea geltend machte, ſo erklärte er doch zugleich den beſondern Sinn, in welchem er ſich dazu bekannte. Durch jene Zuſtimmung getäuſcht, nahm man anfänglich nicht gegen ihn, ſondern gegen ſeine Jünger den Kampf auf. Athanaſius ſchrieb gegen ſie den Brief ad Epictetum;*) Apollinaris bezog dieſe Angriffe nicht auf ſich, weil ſie gegen Vorſtellungen, welche nicht ganz die ſeinigen waren, ſich richteten. Indeß konnte der Streit auf die Länge nicht vermieden werden; man beſchuldigte ihn, von der Einfalt des Glaubens abzugehen und ihn durch willkürliche Speculationen zu verfälſchen. Er erwiderte: es komme darauf an zu unterſuchen, was der wahre Glaube ſei; ein ungeprüfter Glaube, nach dem Herkommen angenommen, enthalte leicht heidniſche oder jüdiſche Meinungen; beſonders veranlaſſe die Lehre von Chriſto ohne genauere Unterſuchung unwillkürlich in jüdiſche Auffaſſung Chriſti oder in heidniſche Vorſtellung von einer Vergöttlichung ſeiner menſchlichen Natur zu verfallen. Athanaſius ſetzte der apollinariſtiſchen Theorie entgegen, daß der wahre Chriſtus nicht von dem menſchlichen Verſtande conſtruirt werden könne.**) Chriſtus, ſagt er ferner, indem er die Gegengründe aufführt, könnte uns nicht zu ſeiner Nachahmung ermahnen, wenn ſeine menſchliche Natur nicht der unſrigen gleich wäre. Hätte er dieſe nicht vollſtändig angenommen, ſo hätte

*) opp. I, pag. 720.

**) contr. Apollinarist. I, t. I, pag. 736 sqq. cap. 13.

er ſie auch nicht vollſtändig erlöſen können. Er berief ſich auf die Affectionen und Handlungen Chriſti, die ohne eine menſchliche Seele nicht gedacht werden können: die Gefühle der Traurigkeit, Angſt, ſein Beten und ſein Hinabſteigen in den Hades. Oft hat man behauptet, Apollinaris habe die Lehre vom descensus ad inferos geleugnet als nicht mit ſeinen Prinzipien ſtimmend und dadurch ſei man veranlaßt, ſie in's Glaubensſymbol aufzunehmen. Allein das letztere iſt ein Anachronismus. Allerdings aber läßt ſich ſchwer einſehen, wie Apollinaris ſich dazu bekennen konnte; dennoch ſind wir nicht berechtigt zu behaupten, daß er ſie nicht anerkannt, obgleich Athanaſius nicht beſonders darauf eingeht. In der Catena zum Oktoteuchos, die einem Nicephorus gehört*), findet ſich eine Stelle, worin die Behauptung eines Apollinaris angeführt wird, daß dieſer Akt Chriſti mit zu dem wahren Tode ſeiner menſchlichen Natur gehöre. Freilich gab es außerdem einen Claudius Apollinaris, einen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, der möglichenfalls gemeint ſein könnte. — Wenn Apollinaris ferner aus der heiligen Beſchaffenheit Chriſti ſchloß, daß der göttliche νοῦς die Stelle der menſchlichen Vernunft vertrat, ſo erwiderte Athanaſius: wäre es wirklich ſo, daß Chriſtus die menſchliche Natur nicht als eine ſündloſe hätte annehmen können, ohne ihr Zwang anzuthun, ſo würde daraus folgen, daß die Sündloſigkeit der menſchlichen Natur widerſtreite. Es iſt aber das Entgegengeſetzte der Fall; Chriſtus hat die menſchliche Natur in ihrem urſprünglichen Zuſtande dargeſtellt, in ihrer Unſchuld und Freiheit. Auch in dem Begriff der Freiheit findet eine Differenz zwiſchen Beiden ſtatt. Apollinaris faßt ſie als die Wahlfreiheit zwiſchen Gutem und Böſem, Athanaſius als die Selbſtbeſtimmung im Guten. Auch Gregor von Nazianz hält Jenem entgegen, daß nach ſeiner Theorie von Chriſto die menſchliche Seele der wahren Erlöſung ermangeln würde. Der Logos verband ſich mit der menſchlichen Natur nicht nur, um ſich dem Menſchen auf ſichtbare Weiſe zu offenbaren, ſondern um dieſelbe in ihrer Vollſtändigkeit zu erlöſen und zu heilen, weshalb keines ihrer weſentlichen Stücke bei ihm fehlen durfte. Berief ſein Gegner ſich darauf, daß im neuen Teſtamente es heiße: λόγος σὰρξ ἐγένετο, ſo erwiderte er: das Wort σάρξ iſt hier ſynekdochiſch gebraucht, ſo daß es die ganze menſchliche Natur bezeichnet. In dem

*) Herausggb. zu Leipz. 1772. 2 voll. fol. tom. I, pag. 1475.

Kampfe mit ihm wurden von den Kirchenlehrern, namentlich den beiden Gregoren, manche neue Beſtimmungen entworfen, deren vornehmſte dieſe waren: man müſſe ſich bei Chriſto nicht eine göttliche Mitwirkung (συνέργησις κατὰ χάριν) denken, ſondern eine weſentliche Verbindung, ſo daß zwei Naturen ſich zu Einem (εἰς ἕν) vereinigt hätten. — Gegen Apollinaris behauptete man die Vollſtändigkeit beider Naturen; gegen Photin, daß nicht zwei verſchiedene Subjecte (ἄλλος καὶ ἄλλος), ſondern nur verſchiedene Beziehungen der Einheit (ἄλλο καὶ ἄλλο) in Chriſto zu unterſcheiden ſeien. Aber dieß war noch immer ſo unbeſtimmt, daß neue Streitigkeiten daran anknüpfen mußten. Dazu kam der ſchwankende Gebrauch der Worte φύσις und ὑπόστασις; die Verwechſelung der Prädikate, früher gegen den Photinianismus feſtgehalten, konnte verdächtig werden, ſeitdem ſich Apollinaris ihrer bediente. Dahin gehörte die Bezeichnung der Maria als θεοτόκος. Schon gab es Solche, die daran Anſtoß nahmen und ſie nur ἀνθρωποτόκος nennen wollten.

Allmälig entwickelte ſich beſtimmter eine Differenz in der Behandlung der Lehre von Chriſto, je nachdem man ſich in der Polemik gegen Apollinarismus oder Photinianismus wandte. Im erſten Fall hatte man das Intereſſe der Sonderung, im zweiten das der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto. So bildeten ſich im Zuſammenhang mit den ſonſtigen Grundverſchiedenheiten der theologiſchen Richtungen verſchiedene dogmatiſche Typen aus. Es iſt eine andere Geiſtesart, welche klare Sonderung, eine andere, welche das Prinzip und die Einheit geltend machen will. Die Richtung des Verſtandes ſondert; das myſtiſche Element ſtellt ſich einer falſchen Trennung entgegen. In dieſer Differenz gehen die Hauptſchulen des Orients auseinander, die Antiocheniſche und die Alexandriniſche.

Die alexandriniſche Schule hatte ſich von dem eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Element des Origenes mehr und mehr entfremdet. Unter dem arianiſchen Streit wurde die Richtung vorherrſchend, das Göttliche in Chriſto beſonders hervorzuheben und das Menſchliche zurückzuſtellen. Sie wurde in dieſer Schule gepflegt; man wehrte alles Rationaliſtiſche ab, führte in dem Dogma von Chriſto mit Vorliebe das Wunderbare, Uebernatürliche aus, was von keinem menſchlichen Begriff gefaßt werden könne. Ihre eigenthümliche Formel iſt, daß der Eine Chriſtus aus (ἐκ, nicht ἐν) zwei Naturen beſtehe, die auf unausſprechliche (ἀφράστως) und auf unbegreifliche Weiſe

(ἀπερινοήτως) mit einander geeinigt seien. Da es ihr auf die Einheit besonders ankam, so wollte sie zwar in abstracto die göttlichen und menschlichen Prädikate unterschieden wissen; beide aber zugleich bezogen auf den einen Menschgewordenen Logos. In dem wirklichen Christus solle man nicht beide Naturen unterscheiden; sie lassen sich hier nicht gesondert betrachten, sondern in der wunderbaren Vereinigung beider in Christo komme Alles der μία φύσις des Logos zu. Bei der Unbestimmtheit der Begriffe φύσις und ὑπόστασις wurden die Alexandriner um so leichter bewogen, wegen der einen ὑπόστασις auch nur eine φύσις in Christo zuzulassen und hielten denen, welche von zwei Naturen redeten, die ἕνωσις φυσική entgegen. Die ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων war ihnen das Merkmal der Lehre von einer Natur und sie befolgten darin ihre Neigung, paradoxe Ausdrücke für das Wunderbare zu wählen, daher unter Anderem die Maria θεοτόκος zu nennen. Sie wollten nicht mit Ausdrücken, welche Christo als Menschen Göttliches beilegten, eine Verwandlung seines göttlichen Wesens lehren; sondern sie glaubten sich durch ihre Vorstellung von der Einheit in ihm zu denselben berechtigt.

Die antiochenische Schule, repräsentirt besonders durch Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, führte die Christologie vorzüglich im Gegensatz gegen Gnosticismus und Apollinarismus durch. So bildete sich auf Grund der verständig wissenschaftlichen Richtung dieser Schule das Streben aus, Göttliches und Menschliches scharf zu sondern, wodurch diesen Theologen auch der Arianismus am besten widerlegt zu werden schien. Wenn die Alexandriner das ὑπὲρ λόγον, so hoben sie das κατὰ λόγον hervor, indem sie das Uebernatürliche der vernünftigen Erkenntniß möglichst annäherten. Sie legten sich die Frage vor, wie man sich das besondere Verhältniß Gottes zu der menschlichen Natur in Christo denken solle. Es war nicht ihre Absicht, das Wunder zu leugnen und die Vereinigung zu erklären; aber sie wollten Analogien und Kategorien finden, wonach man sich diese Wirksamkeit Gottes denken solle. Unter den möglichen Arten, dieß vorzustellen, ergab sich ihnen die ἕνωσις κατ' οὐσίαν, daß dem Wesen nach der Logos allein der menschlichen Natur inwohne. Dieß scheine nicht annehmbar; denn dem Wesen nach sei er allgegenwärtig. Oder die ἕνωσις κατ' ἐνεργείαν; aber auch der Wirksamkeit nach erstrecke sich die göttliche Vorsehung auf Alles. Man müsse also eine besondere Formel für die eigenthümliche Verbindung

finden, in welche Gott mit vernünftigen Wesen tritt. Dafür scheine passend der Ausdruck κατὰ χάριν, κατ' εὐδοκίαν. Die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur sollte dadurch nicht zu der Wirksamkeit Gottes in den Propheten herabgesetzt, sondern beide nur in der Beziehung mit einander verglichen werden, daß diese besondere Wirkung nicht Naturnothwendigkeit sei, sondern von dem Rathschluß und der freien Gnade Gottes ausgehe. Sie erklärten ausdrücklich, daß die Wirksamkeit des Logos in Christo etwas weit Höheres sei, als in andern Menschen; in ihm wirke Gott nicht wie in den Propheten und allen andern Gerechten, sondern wie in seinem Sohne. Theodorus bezeichnet den Vorzug vor allen übrigen Menschen durch υἱοθεσία (adoptio). Er sollte ausdrücken, wie Christus nach seiner Menschheit in die Verbindung mit Gott aufgenommen sei durch Rathschluß und Gnade Gottes zum Unterschiede von der Würde des Logos, welcher nach seinem Wesen und Natur Sohn Gottes sei. Von diesem Standpunkte erschien die alexandrinische Lehre von einer ἕνωσις κατ' οὐσίαν als etwas durchaus anthropopatisches, wodurch die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens geleugnet werde; den Alexandrinern hingegen schienen die Antiochener Christum nur in die Klasse erleuchteter Menschen zu setzen; eine Vorstellung, die sie aufs heftigste bekämpften. Die Antiochener setzten die Verbindung des göttlichen Logos mit der menschlichen Natur schon in die Empfängniß; aber die Verbindung sei anfänglich eine potentielle gewesen und habe sich allmälig in der menschlichen Entwicklung geoffenbart; die Wirksamkeit des Logos in seiner menschlichen Natur habe sich in einer Stufenfolge bis zu seiner Auferstehung entwickelt. Da sie eine Auffassung hatten für das rein Menschliche und Geschichtliche und unbefangener waren in der Auslegung des neuen Testamentes, so betrachteten sie das rein Menschliche an ihm als Merkmale der menschlichen, nach ihren Gesetzen sich entwickelnden und immer weiter die Wirksamkeit des Logos offenbarenden Natur. Hingegen die Alexandriner erklärten nach ihrem fertigen Begriff von der einen Natur des Mensch gewordenen Logos das Geschichtliche und halfen sich durch Allegorie über die Schwierigkeiten hinweg. Ist z. B. von dem Nichtwissen Christi die Rede in den Evangelien, so versteht Cyrill, daß der einen Natur des Mensch gewordenen Logos die Allwissenheit und das nicht zu wissen Scheinen zu besondern heiligen Absichten zukomme. Die Antiochener waren auch in diesem Punkt durch die

Polemik gegen Apollinaris bedingt, welcher annahm, daß in Chriſto kein Kampf noch fortſchreitende Entwicklung geweſen ſei und hieraus folgerte, daß er keine menſchliche Seele, ſondern den unwandelbaren göttlichen Geiſt in ſich gehabt habe. Jenen hingegen waren die Verſuchungen, Kämpfe und die fortſchreitende Entwicklung Chriſti wichtig, um die Identität ſeiner Natur mit unſerer zu erweiſen. In dem Syſtem des Theodorus hängt dieß noch mit anderen wichtigen Punkten zuſammen. Unter dieſen ſteht voran der freie Wille, welcher nach ihm die Entwicklung der ganzen Menſchheit und aller vernünftigen Weſen bedingt, und vermöge deſſen auch die Aufnahme aller göttlichen Gnadenwirkungen und der Fortſchritt im göttlichen Leben geſchehen ſollte. Entſprechend einem doppelten Standpunkte des ganzen Univerſums und der vernünftigen Creatur, der Periode der Wandelbarkeit und des unwandelbaren göttlichen Lebens, mußte auch Chriſtus, durch welchen die Erhebung der Menſchheit von jener Stufe zu dieſer ſtattfand, beides in ſeinem Leben darſtellen und nach Maßgabe ſeiner freien Selbſtbeſtimmung ſollte die Wirkſamkeit des göttlichen Logos in ihm hervortreten. Er ging daher hindurch durch alle Phaſen der menſchlichen Natur; nur daß alles Menſchliche durch die Verbindung mit dem Logos potenzirt war, alles mächtiger, kräftiger, ſchneller vor ſich ging, wie z. B. in der Kindheit ſeine Fähigkeit ſich viel raſcher entwickelte. Als Hauptabſchnitte unterſchied er den Standpunkt des Geſetzes, den der Gnade, welcher mit der Taufe eintrat und den der Verherrlichung von der Auferſtehung ab. So bot ſein Leben auf allen Stufen bis zur Auferſtehung Vergleichpunkte mit dem Leben der Gläubigen. Wie wir erſt nach der Auferſtehung die Wirkung des heilgen Geiſtes in ihrer Vollkommenheit beſitzen, in welcher unſer ganzes Leben ihr entſpricht, wir aber doch durch die Gemeinſchaft mit Gott gewiſſe Erſtlinge dieſer Wirkung ſchon jetzt erfahren, ſo hatte zwar auch Chriſtus von Anfang den göttlichen Logos in ſich; aber zuerſt wirkte derſelbe nicht Alles in ihm, ſondern nur das Meiſte, wie es nothwendig war für das Heil der Menſchen, bis er durch ſeine Auferſtehung zu völliger Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens gelangte; ein Ziel, welches er erreichte, indem er mit freier Selbſtbeſtimmung unter Verſuchungen und Kämpfen ſiegreich beharrte. Theodorus nimmt alſo an, der göttliche Logos habe den Menſchen, mit dem er ſich verbunden, bis zum Tode in vieler Hinſicht ſich ſelbſt überlaſſen; er ſollte ſich ſelbſt beſtimmen; der Logos wo es nöthig war, ihn

anregen und ſtärken. Er iſt demnach einer der Erſten, welche lehrten, die Sündloſigkeit Chriſti ſei zu betrachten als ein posse non peccare, nicht als ein non posse peccare. Er wollte nicht das Geringſte von Sünde in Chriſto zugeben, aber er hielt es gegen Apollinaris feſt, daß Chriſtus den Verſuchungen, ſo weit es ohne Sündhaftigkeit geſchehen konnte, unterworfen geweſen und ſie durch eigene Willensbeſtimmung überwunden habe. Chriſtus hätte nicht die Worte: „hebe dich weg, Satanas“, zu Petrus geſagt (Matth. 16, 23.), wenn ihn die Aeußerungen dieſes nicht möglicherweiſe zur Untreue hätten verleiten können.

Die Antiochener wollten zwar auch eine Uebertragung der Prädikate zulaſſen; aber ſie verloren das ἀσύγχυτον nicht aus dem Auge und ließen ſie daher nur gelten unter genauerer Beſtimmung des veränderten Sinnes; im eigentlichen Sinne gebühren die göttlichen dem Logos, die menſchlichen dem Menſchen; nur in uneigentlichem Sinne nimmt der eine an dem des andern Theil. Theodorus ſagte: in Beziehung auf die Vereinigung der Gottheit und Menſchheit erkennen wir Eine Perſon an, gerade wie von Mann und Frau geſagt wird, ſie ſeien Eins; in Bezug aber auf den Unterſchied erkennen wir zwei Naturen und zwei Perſonen (ὑποστάσεις), Gott und den Menſchen; denn eine vollſtändige Natur kann man ſich nicht denken ohne eine vollſtändige Perſon; und folgerecht äußert er über die ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων: Chriſto kommt göttliche Verehrung zu in Hinſicht auf ſeine Gottheit und in gewiſſem Sinne in Hinſicht auf ſeine Menſchheit; denn der eigentliche Sohn Gottes bedient ſich des Menſchen Jeſus als ſeines Organs und wohnt in ihm, wie in einem Tempel; nur der Eine iſt Gott ſeinem Weſen nach, mit welchem geeinigt der Menſch an Namen und Ehre Theil nimmt.*)

Bei ſolcher tiefen Differenz beider Standpunkte war es von großer Wichtigkeit für die weitere Entwicklung der Dogmen, welcher von beiden ſiegte. Es wäre von heilſamen Folgen geweſen, wenn das mehr ſupranaturaliſtiſche und mehr rationale Prinzip ſich gegenſeitig

*) Cf. ſein Symbolum bei Walch, bibl. symbolica vetus pag. 203: *Καὶ οὔτε δύο φαμὲν υἱούς, οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ εἷς θεὸς κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος, ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρός, ᾧπερ οὗτος συνημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος κοινωνεῖ τῆς υἱοῦ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς· καὶ κύριος κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος. ᾧ συνημμένος οὗτος κοινωνεῖ τῆς τιμῆς.* —

ergänzt und ausgeglichen hätte. Hätten sie mit gleichem Einfluß zur Ausbildung des Dogma zusammenwirken können, so würde die ganze Form der späteren Orthodoxie in der morgen- und abendländischen Kirche anders geworden und manche Reaction vermieden worden sein. Aber bei dem herrschenden Hochmuth, der Heftigkeit der Polemik und dem Einfluß politischer Parteien war dieß unmöglich; jede Partei erblickte an der andern nur das, wovon sie am meisten abgestoßen wurde. Die Alexandriner fanden bei den Antiochenern Photinianismus, ein Name für das Rationalistische; diese bei den andern Doketismus. Eine ungünstige Wendung erhielt der Streit von Anfang dadurch, daß er nicht von einer ganzen dogmatischen Ansicht, sondern von einem einzigen Worte den Ausgang nahm, welches allerdings mit der Differenz in der Ansicht von der Menschwerdung des Logos genau zusammenhing. Dadurch wurde der Fanatismus der Menge rege gemacht und um so größeren Spielraum erhielten die politischen Leidenschaften.

Nestorius war vom Presbyter zu Antiochia 428 zum Bischof zu Constantinopel erhoben, ein Mann als systematischer Denker mit Theodorus nicht zu vergleichen, in seinen Bestimmungen nicht so schroff als dieser, aber allerdings gewöhnt an die Unterscheidung der beiden Naturen in Christo. Nun war die ἀντιμεθίστασις der Prädikate in der kirchlichen Terminologie weit verbreitet. Viele Ungebildetere liebten solche Ausdrücke, weil ihr frommes Gefühl dadurch angeregt ward und sie Christum damit zu verherrlichen meinten. Nestorius fand daher in Constantinopel die Bezeichnung der Maria als θεοτόκος sehr gebräuchlich. Sein Presbyter Anastasius, gleichfalls in Antiochia gebildet, nahm daran Anstoß. Es war nicht vorsichtig, daß er sogleich öffentlich dagegen auftrat und lehrte, Gott könne nicht von einem Menschen geboren werden. Der Streit brach aus; Nestorius vermochte ihn nicht mehr zu dämpfen und wurde selbst hineingezogen. Er nahm sich um so mehr des Anastasius an, weil die übertriebene Verehrung der Maria durch solche Prädikate gefördert schien. Da er in Predigten die Lehre von dem Einen Christus, in welchem die Naturen zu unterscheiden seien, vortrug*), so wurde er selbst Ziel des Streites und ihm vorgeworfen, samosatenisch von der Gottheit Christi zu lehren. Immer allgemeiner nahmen auch die

*) Lat. Reste davon bei Marius Mercator, einem Laien aus Nord-

Laien an der Bewegung Antheil. In einer Predigt unterbrach ein angeſehener Laie die Auseinanderſetzung des Neſtorius mit den Worten: der Logos, welcher vor aller Zeit dageweſen, habe ſich auch der zweiten Geburt unterzogen. Noch bedeutender wurde der Streit, als ſich der Mann, welcher an der Spitze der Gegner ſtand, der Biſchof Cyrill von Alexandria, dabei betheiligte. Ein dogmatiſches Intereſſe war freilich wohl bei ihm vorhanden; aber profane Leidenſchaft miſchte ſich gleich von Anfang ein, die Eiferſucht nämlich gegen den Patriarchen von Conſtantinopel. Er verfaßte ein Werk über den rechten Glauben an Chriſtum, an den Kaiſer und die Prinzeſſin Pulcheria gerichtet, worin er Neſtorius angriff, ohne ihn zu nennen. Zugleich kam es zu einem Briefwechſel zwiſchen Beiden. Von beiden Seiten wandte man ſich an andere Biſchöfe, vorzüglich an den erſten Biſchof des Abendlandes, Cöleſtin von Rom. Im Abendlande hatte ſich in ähnlicher Weiſe, wie wir es beim arianiſchen Streit ſahen, eine milde einheitliche Auffaſſung dieſer Lehre gebildet, welche mit keinem der beiden Extreme übereinſtimmte. Dieß erhellt aus einem ſchnell vorübergehenden Vorſpiel dieſes Kampfes, aus dem Streit mit dem Mönch Leporius.*) Man konnte daher auch in dieſem Dogma die Reſultate aus der Vermittlung der Extreme aufnehmen, ohne daß hier allgemeinere Kämpfe dadurch verurſacht wurden. Doch mußte wohl bei dem Vorwiegen des unmittelbaren praktiſch religiöſen Intereſſes die antiocheniſche Lehre den Abendländern anſtößiger erſcheinen, als die alexandriniſche. Dazu kam, daß Cöleſtin von dem Streit zuerſt durch Cyrill unterrichtet wurde, welcher klug genug war, ſeinem Schreiben an ihn eine lateiniſche Ueberſetzung beizufügen, weil das Griechiſche im Abendlande nicht mehr gut verſtanden ward. Cöleſtin, auch von anderer Seite her gegen Neſtorius voreingenommen, erklärte ſich daher günſtig für Cyrill, beauftragte ihn mit Abfaſſung einer Widerrufsformel für Neſtorius und drohte, dieſen zu excommuniciren, wenn er nicht in beſtimmter Zeit widerrufen würde. Unterdeſſen waren aber auch die Kirchen des öſtlichen römiſchen Aſiens (die ἀνατολικοί), in den Streit eingetreten, und ſie ſprachen ſich am unbefangenſten und gemäßigteſten aus. Die Biſchöfe dieſer Art, welche die antiocheniſche Lehre billigten, ſuchten den Streit zu beſchwichtigen,

afrika, in deſſen Werken ed. Garnier; gr. Fragm. in actis Synod. Ephes. Mansi IV, pag. 1197. — Salig de Eutychianismo ante Eutychen. 1723. 4.

*) Gennadius de scriptoribus eccl. 59. Cassian de incarnatione I, cap. 4—6.

indem ſie den Neſtorius durch den Patriarchen Johannes von Antiochia darauf aufmerkſam machten, daß man ſich allerdings gegen Mißverſtand hüten müſſe, aber das eine Wort ſei doch nicht weſentlich genug, um einen ſo gefährlichen Zwiſt zu verurſachen. Neſtorius antwortete zu ihrer Zufriedenheit; er erklärte ſich nicht durchaus gegen das Wort θεοτόκος, wenn man es nur im rechten Sinne von der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit gebrauche; weil aber die Namen θεοτόκος und ἀνθρωποτόκος mißverſtändlich ſeien, ſo ſchlug er den auf den ganzen Chriſtus bezüglichen Ausdruck Χριστοτόκος vor. Während er ſich ſo äußerte, wurde durch die Leidenſchaft des Cyrill der Streit der Perſonen zu einem Streit beider dogmatiſchen Schulen gemacht. Er verlangte 430 einen ausdrücklichen Widerruf, indem er ihm in 12 Verdammungsformeln, welche die alexandriniſche Lehre in den ſtärkſten und paradoxeſten Ausdrücken enthielten, ſeine Irrthümer darzulegen ſuchte.*) Die ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων war auf die Spitze getrieben; alle göttlichen und menſchlichen Prädikate ſollten ohne Unterſchied auf den Einen fleiſchgewordenen Logos bezogen werden. Der menſchgewordene Logos vom Vater ſei auf fleiſchliche Weiſe geboren; die Ἕνωσις oder συναφεία φυσική war entgegengeſtellt der συναφεία κατ' ἀξίαν oder κατ' αὐθεντίαν. Dieß war ein offener Angriff auf die antiocheniſchen Dogmen und ward ſo angeſehen. Die gelehrten Männer unter den Anatolikern fühlten ſich berufen gegen Cyrill zu ſchreiben; unter ihnen vorzüglich Theodoret, Biſchof von Kyros am Euphrat, in welchem die antiocheniſche Richtung durch innigen, praktiſch-chriſtlichen und am Studium der Bibel gebildeten Geiſt gemäßigt erſcheint. Die Vergleichung mit Cyrill macht das Verhältniß ihrer Standpunkte anſchaulich. Theodoret verwirft die Ἕνωσις φυσική, und lehrt eine συναφεία ohne κράσις, wobei jede der beiden Naturen alſo ihre eigenthümlichen Merkmale behalten habe; daher Ein Chriſtus in beiden Naturen anzubeten ſei. Bei dieſer Unterſcheidung der Naturen war er aber doch fern davon, einen doppelten Chriſtus in der einen Perſon ſetzen zu wollen. Nur hält er nicht mit Beſtimmtheit die Begriffe der φύσις und ὑπόστασις auseinander. Auch er nahm eine naturgemäße Entwicklung des Menſchlichen in Chriſto an; Chriſtus habe die inwohnende Gottheit zu jeder Zeit, ſoviel er konnte,

*) Münſcher I, S. 290.

offenbart. Dagegen behauptete Cyrill: wer da ſage, daß der Knechtsgeſtalt von dem inwohnenden göttlichen Logos eine bloße Offenbarung verliehen ſei, der mache Chriſtus zu einem bloßen Propheten. Die Anatoliker unterſchieden beſtimmter den ſtreng dogmatiſchen und den liturgiſchen Ausdruck, das δογματικῶς und πανηγυρικῶς λαλεῖν; daher ſagt Theodoret:*) wer in liturgiſcher Sprache die Sache auf die Spitze ſtellen und die Größe des Geheimniſſes hervorheben will, der mag es nach ſeinem Antriebe thun; dogmatiſche Beſtimmungen aber verhalten ſich anders und erfordern Schärfe der Begriffe. In jener Redeweiſe geſtattete er die Bezeichnung θεοτόκος, in dieſer ſei ſie unzuläſſig.

Die dritte ökumeniſche Synode zu Epheſus**) um 431 ſollte den Streit entſcheiden. Nach der Art, wie man ihn bisher geführt, ließ ſich eine Verſtändigung ſchwerlich erwarten und das eigenmächtige Verfahren, welches Cyrill befolgte, legte noch größere Hinderniſſe in den Weg und bewirkte eine heftige Spaltung. Er erlaubte ſich vor der Ankunft der Orientalen mit ſeiner Partei ein Concil zu halten, den Neſtorius zu verdammen und ſeinen Anathematismen ſymboliſche Kraft beizulegen. Sobald jene angelangt waren, erklärten ſie dieſe Beſchlüſſe für nichtig, den Neſtorius für rechtgläubig und verdammten den Cyrill und ſeine Anathematismen. Von Conſtantinopel aus bemühte man ſich, eine Ausgleichung zu Stande zu bringen; aber bei Hofe ſiegte doch mehr und mehr der Einfluß der cyrilliſchen Partei, begünſtigt durch den fanatiſchen Mönchsgeiſt und Weiberintriguen; es erfolgte endlich eine parteiiſche Entſcheidung gegen die Orientalen; Neſtorius blieb entſetzt, wurde exilirt und Cyrillus erhielt den größten Einfluß auf die Beſetzung der Aemter. Um die feindliche Trennung, in welcher ſich nun die ſyriſche und alexandriniſche Kirche gegenüberſtanden, zu beſeitigen, ſtrengten ſich die diplomatiſchen und politiſchen Theologen an. Cyrill konnte wohl erkennen, daß er für den Augenblick mit ſeinen Dogmen nicht durchdringen werde; hatte er nur aber erſt in dem Thatſächlichen Recht behalten, beſonders in der Abſetzung des Neſtorius, ſo ließ ſich daraus die Folgerung ableiten, daß in ihm ſeine ganze dogmatiſche Richtung verdammt ſei. Hingegen die Führer der Orientalen gaben gern im Thatſächlichen nach, wenn ſie nur im Materiellen gegen das alexandriniſche Dogma Recht behielten. Daher nahm Cyrill 433 eine

*) ep. 151. **) Mansi IV. V. VII. Socr. VII, 29. Evagrius I, 7 sq.

Vergleichsformel an*), welche durch einzelne Bestimmungen dem alexandrinischen Dogma entgegenstand. Sie war von den Orientalen für das Concil entworfen, um ihre Bereitwilligkeit zu erklären, in gewisser Beziehung den Namen Θεοτόκος für die Maria anzunehmen, in dem Sinne nämlich, daß in Christo eine Vereinigung beider Naturen ohne Vermischung sei. Es ließ sich erwarten, daß die Anhänger des Cyrill in diesem Vergleich einen Verrath der Wahrheit sehen würden. Er mußte sich daher bemühen, die Formel nach seinem Sinne zu deuten. Die beiden unvermischten Naturen, von denen darin die Rede war, seien nur in abstracto zu verstehen. Diesen Unterschied der göttlichen und menschlichen Prädikate an sich habe man nie geleugnet, sondern nur für die Beziehung auf die Eine concrete Natur Christi gekämpft und dagegen sei auch hierin nichts enthalten. Die eifrigen Orientalen waren noch weniger mit dem Vergleich zufrieden und entrüstet besonders über die Aufopferung des Nestorius. Ueberdieß hatte Cyrill nur aus Klugheit augenblicklich nachgegeben und unterließ es deshalb nicht, seinen dogmatischen Gegnern entgegenzuarbeiten. Sein Nachfolger Dioskuros (seit 444), ein noch despotischerer Charakter und alle Mittel anwendend, um die Lehre von der Einen Natur Christi herrschend zu machen, steigerte den Zwiespalt. Unter den Mönchen war ferner eine Partei, die zwar nicht alle Unterscheidungen der ägyptischen Lehre kannte und verstand, aber doch die paradoxen Ausdrücke in der Verwechselnng der Prädikate liebte und in der Unterscheidung der beiden Naturen leicht eine Lästerung fand. Sie behaupteten, sich allein an die Bibel zu halten, obgleich sie auch ganz

*) Mansi V, pag. 303 ff.: Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χρ. τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν· τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.

unbiblische Ausdrücke gebrauchten. Der Logos, sagten sie, ist Fleisch geworden; dieß halten wir fest; es ist ein unaussprechliches Wunder. Dieß sei mehr als das Annehmen der menschlichen Natur; er habe sich nicht verwandelt, sei derselbe; aber alles Menschliche dürfe dem Logos beigelegt werden: Gott ist geboren, Gott hat gelitten; alles in Christo sei göttlich, auch sein Körper; das Wie könne keine Vernunft erklären. An der Spitze der Partei in Constantinopel stand der Abt Eutyches. Gegen diese Mönche schrieb Theodoret seinen ἐρανιστής d. i. Bettler, weil diese neue Häresie aus vielen alten zusammengebettelt sei, oder πολύμορφος, ein Werk in 3 Dialogen, 1) ἀσύγχυτος, von der Unvermischtheit beider Naturen; 2) ἄτρεπτος, von ihrer Unwandelbarkeit; 3) ἀπαθής, daß Christus seinem göttlichen Wesen nach nicht leiden konnte. Er führt darin gegen die Lehren von der Ἕνωσις φυσική die bezeichneten Vorstellungen durch von einer Vereinigung beider Naturen nach einem göttlichen Wohlgefallen und vermöge der Gnade, nicht nach einer natürlichen und nothwendigen Verbindung, sondern durch freien göttlichen Rathschluß erfolgt.

Unterdeß hatte sich eine Partei gebildet, welche weder das antiochenische noch das alexandrinische Dogma in der extremen Form annahm, und mit dieser stand Theodoret in gutem Einverständniß. Zu ihr gehörte der Patriarch Flavianus von Constantinopel; Eutyches wurde vor ihm angeklagt und Flavian wurde genöthigt, seine Sache zu untersuchen. So entspann sich der eutychianische Streit.*) Jener, in den Distinctionen des Dogmas nicht bewandert, erklärte zwar zuzugeben, daß vor der Menschwerdung zwei Naturen anzunehmen seien, aber nach derselben sei es nur eine; womit er nichts anders als Cyrill sagen wollte. Ferner fand er etwas Anstößiges darin, daß man den Leib Christi gleich wesentlich mit allen andern menschlichen Körpern setzte. Da er die von ihm verlangten Erklärungen nicht geben wollte, wurde er abgesetzt und excommunicirt, aber er hatte hohe Gönner und Flavian mächtige Feinde. Dioskur ergriff das Mittel, eine neue Untersuchung und Entscheidung zu Wege

*) Mansi Concill. VI. VII. Liberati breviarium causae Nestorianor. et Eutychianor. bei Mansi IX, 659. Walchs Ketzerhistorie VI. Baur, Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. I, 800. Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Christi II, 99.

zu bringen. Ein Concil wurde abermals nach Epheſus berufen, 449, und durch Dioskurs Einfluß die Anordnungen getroffen, daß er mit ſeiner Partei dort herrſchte. Man wandte den Kunſtgriff an, alle Neuerungen, welche nach dem nicäniſchen Symbol in dieſer Lehre entſtanden wären, mit dem Anathema zu belegen. Alles was ſich auf zwei Naturen bezog, ſollte als Neſtorianismus verdammt werden. Dieſe Synode bahnte den Weg zur Herrſchaft für die ägyptiſche Partei; aber es geſchah ſehr gewaltſam; die Reſultate waren aufgedrungen; die würdigſten Männer unterdrückt. Der augenblickliche Sieg war durch die Verfügung über die politiſche Macht bewirkt; daher mußte, ſobald die politiſchen Zuſtände ſich änderten, eine heftige Reaction erfolgen. Theodoſius II ſtarb; ihm folgten die Pulcheria und ihr Gemahl Marcianus; dieß war die Loſung für die Verſtärkung des Einfluſſes der andern Partei. Man ſchloß ſich nun der römiſchen Kirche und Leo dem Großen an. Er, ein Mann von dialektiſchem Scharfſinn, hatte ſchon früher ſeine Meinung in einem berühmten Briefe an Flavian*) ausgeſprochen; er nahm die Mitte zwiſchen beiden Gegenſätzen ein und gab folgende Auseinanderſetzung: Beide Naturen ſeien zu Einer Perſon vereint, aber ſo, daß jede ihre eigenthümlichen Eigenſchaften behalte und jede Geſtalt mit der andern wirke. So ſei in einer wahren und vollkommenen Menſchennatur der wahre Gott geboren; er ſei ganz in ſeinen und ganz in den menſchlichen Eigenſchaften; die κένωσις wird auf die göttliche Natur bezogen und darin geſetzt, daß ſich dieſelbe ſichtbar machte aus Herablaſſung und Gnade. Wie Gott nicht verwandelt ward durch ſeine Barmherzigkeit, ſo wurde die menſchliche Natur nicht

*) Ep. ad Flavian. c. 3. Mansi V, 1359.: Salva proprietate utriusque naturae et subsantiae et in unam coeunte personam suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili ut — unus atque idem mediator Dei et hominum homo Jesus Christus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. — Assumsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens. — Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. — cap. 4.: Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente, quod carnis est.

erzehrt durch die ihr beigelegte Würde. Nun ſollten neue Verhandlungen eingeleitet, Leo hinzugezogen, und dazu ein neues Concilium veranſtaltet werden, das vierte ökumeniſche zu Chalcedon, 451. Die kaiſerliche Abſicht war, keine von beiden Parteien zurückzuſtoßen, ſondern Ruhe herzuſtellen durch ihre Vereinigung; aber dieß war unausführbar; man mußte ſich mehr für die eine oder andere erklären und es fragte ſich nur, welches die mehr begünſtigte ſein ſollte. In den dogmatiſchen Verhandlungen ſind manche dunkle Stellen, da nur das Oeffentliche vorliegt, nicht aber die verborgenen Verhandlungen; beſonders vermißt man die Angaben über die vierte und fünfte Action. Es erhellt, daß ſchon ein Bekenntniß entworfen war, das mehr zu Gunſten der alexandriniſchen Partei lautete. Das Hervorſtechende war die Anerkennung, daß Chriſtus aus zwei Naturen beſtehe. Dieß konnten die Aegypter annehmen, ſofern darin die Unterſcheidung in abstracto ausgedrückt ſchien. Aber die römiſchen Abgeordneten und die Orientalen äußerten heftig ihre Unzufriedenheit mit dem Ausdruck, weshalb in der fünften Action ein neues Symbol, welches den Brief Leo's zur Norm hatte, entworfen wurde. Verworfen wurde ſowohl die Lehre des Eutyches als die des Neſtorius; auch diejenigen, welche die Maria nicht *Θεοτόκος* nennen. Unter Neſtorianismus verſtand man die Trennung in zwei Naturen oder Söhne Gottes; unter Eutychianismus die Vermiſchung beider Naturen. Die poſitiven Beſtimmungen waren:*) daß der Eine Sohn Gottes, Chriſtus, nach ſeiner Gottheit von gleichem Weſen ſei mit dem

*) Mansi VII, pag. 108: *ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς, τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον, ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.*

Vater; nach der Menſchheit dem Menſchen in Allem ähnlich. Der eine und ſelbige Chriſtus ſei in zwei Naturen ohne Vermiſchung, ohne Verwandlung, ohne Zertheilung und ohne Trennung. Eine orientaliſche Lesart hat zwar ἐκ δύο φύσεων, aber ſie iſt nicht urſprünglich; denn der ganze Streit bezog ſich eben darauf, ob Chriſtus aus zwei Naturen nach Maßgabe der ägyptiſchen Betrachtungsweiſe oder in zwei Naturen beſtehend zu denken ſei. Hinzugeſetzt wird ferner, daß mit der Vereinigung die Unterſcheidung beider Naturen nicht aufgehoben ſei; beide Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit ſind zu einem πρόσωπον und einer ὑπόστασις vereinigt.

Man kann nicht ſagen, daß durch dieß Reſultat eine Verſtändigung und Ausgleichung der Gegenſätze hergeſtellt ſei, ſondern es wurde nur eine Mitte zwiſchen ihnen geſucht durch Verklauſulirungen und negative Beſtimmungen nach beiden Seiten hin. In formeller Hinſicht hatte zwar das antiocheniſche Dogma Recht behalten, da die Lehre von den zwei Naturen in ihrer Unvermiſchtheit ausgeſprochen wurde. Aber der Verſuch dieſer Schule, die Verbindung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur durch Analogien zu erklären und eine Entwicklung in Chriſto darzuſtellen, wurde zurückgewieſen; daher auch der Agnoetismus verketzert blieb. In materieller Beziehung alſo hatte der antiocheniſche Geiſt keinen Einfluß, ſondern die ägyptiſche Schule, wie es ſich in der Aufnahme des Prädikates θεοτόκος und in der ganzen Entwicklung der Lehre zeigt. Wir erkennen einen tiefen Zuſammenhang in der hiſtoriſchen Entwicklung: da ein ſo bedeutendes theologiſches Element wie das Antiocheniſche ſein gebührendes Recht nicht erhielt, ſo erfolgten ſpäter Reactionen, wie in dem adoptianiſchen Streit und nach der Reformation in dem Rationalismus. Aber auch für die nächſte Folge konnte durch die Entſcheidung des Concils in der orientaliſchen Kirche die Ruhe nicht wieder hergeſtellt werden; denn die Vertheidiger der ſtreng ägyptiſchen Lehre fühlten ſich ebenfalls beeinträchtigt und fuhren fort, die Lehre von der Einen Natur des menſchgewordnen Logos zu behaupten. Daraus entſtanden die monophyſitiſchen Streitigkeiten, welche durch die Zerrüttungen und den dürren Formalismus, den ſie bewirkten, für die griechiſche Kirche ſo nachtheilig waren. Die Verſuche, die Streitenden durch erkünſtelte Vereinigungen zu verſöhnen, hatten immer wieder dieſelben Folgen. Einen ſolchen Verſuch machte der Kaiſer Zeno 482

durch ſein Henotikon*), welches die Worte, von denen der Streit ausging, φύσις und ὑπόστασις, vermied und behauptete, Chriſtus ſei weſensgleich dem Vater nach der Gottheit und uns nach der Menſchheit; ſei einer und nicht zweie. Er war fruchtlos und die Monophyſiten beharrten in ihrer Trennung. Unter der Regierung Juſtinians erlangte das chalcedoniſche Symbol den vollſtändigeren Sieg, obgleich eine monophyſitiſche Partei in ihrer Abſonderung fortdauerte. Da übrigens auf dieſer Seite der Unterſchied der Prädikate in Chriſto zugelaſſen und nur der der beiden Naturen ausgeſchloſſen war, ſo erklärt ſich, wie unter den Monophyſiten ſelbſt ähnliche Gegenſätze entſtehen konnten, wie ſie im Verhältniß zur herrſchenden Kirche ſtatthatten; ſie verliefen aber immer mehr in bloße Wortſtreitigkeiten. Es gab unter ihnen eine ſchroffere und eine mildere Partei, welche in Streit geriethen über die Eigenſchaften des Leibes und der Seele Chriſti. Ein Repräſentant der erſteren iſt Julius von Halikarnaß, der großes Anſehen unter ihnen beſaß und eine Lehre vortrug, die man als Aphthartodoketismus bezeichnete; er behauptete nämlich, ganz ähnlich dem Clemens von Alexandria und Hilarius von Poitiers: da Chriſti Leib nicht die Sünde gehabt habe, ſo ſei er von dem anderer Menſchen verſchieden geweſen, die φθορά habe ihm nicht angeklebt; woraus dann gefolgert ward, Chriſtus könne den ſinnlichen Affectionen ſeiner leiblichen Natur nach nicht unterworfen geweſen ſein, ſondern habe ſich ihnen nur κατ' οἰκονομίαν, freiwillig zum Heile der Menſchen unterzogen. Zu dieſer Partei gehörte auch Xenajas oder Philozenus. Ihr entgegen ſtand die Richtung des Severus, welcher den Leib Chriſti für völlig identiſch mit dem anderer Menſchen erklärte. Die Gegner bezeichneten ſeine Partei als Phthartolatrai. Der Aphthartodoketismus fand ſelbſt unter denen, welche ſich zur Lehre von zwei Naturen bekannten, einige Anhänger, und da für den Kaiſer Juſtinian eine ſolche Behauptung den Anſchein der Frömmigkeit hatte, ſo war es nahe daran, daß dieſe Lehre in die orientaliſche Kirche eingeführt werden ſollte. Aber ſein Tod erfolgte und beugte neuen unſäglichen Zerrüttungen vor. Manche unter den Monophyſiten erkannten das rein Menſchliche der Seele Chriſti an. Der Diakonus Themiſtius unterſchied daher das Göttliche in Chriſto von ſeiner Seele und kam zu der

*) Evagrius h. e. III, 14. Münſcher I, 306.

Lehre vom Agnoetismus. Alle Stellen des neuen Teſtamentes, wo von einem Nichtwiſſen Chriſti die Rede iſt, wollte er in eigentlichem Sinne verſtanden wiſſen. Der Agnoetismus wurde als Conſequenz des Neſtorianismus verketzert. Unter denen, welche ſich dagegen erklärten, iſt Gregor der Große.*)

Die ruhige Entwicklung dieſer Lehre in der abendländiſchen Kirche wurde nur unterbrochen durch den Streit mit dem erwähnten galliſchen Mönche Leporius um 426. Seine Lehre hat in der Entwicklung, der Argumentation und den Reſultaten eine auffallende Aehnlichkeit mit der des Theodorus von Mopſueſtia, ohne daß ſich beweiſen ließe, daß er ſie aus deſſen Schriften abgeleitet habe. Er bekämpfte, wie jener, die unbedingte Uebertragung der Prädikate der menſchlichen Natur auf die göttliche, mithin Ausdrücke, wie „Gott iſt geboren", „hat gelitten"; lehrte gleichfalls eine ſtufenweiſe Offenbarung des göttlichen Logos in der mit ihm verbundenen Menſchennatur und den Agnoetismus. Er wurde beſchuldigt, die wahre Menſchwerdung des Sohnes Gottes zu leugnen und zwei Perſonen in Chriſto anzunehmen; excommunicirt, ging er nach Nordafrika. Auguſtin ſuchte den Streit beizulegen, dem Leporius das Anſtößige ſeiner abweichenden Vorſtellungen erkennbar zu machen und veranlaßte ihn zu einer Erklärung**), mit welcher die galliſchen Biſchöfe zufrieden waren. Wir ſehen hieraus, welche Beſtimmungen dieſes Dogmas in der occidentaliſchen Kirche vor dem neſtorianiſchen Streit für weſentlich chriſtlich gehalten wurden. Es heißt: zwei Naturen ſeien in Chriſto zu Einer Subſtanz vermiſcht; das Wort und das Fleiſch ſeien ſo verbunden, daß jede Subſtanz in ihrer eigenthümlichen Vollkommenheit beharre, ohne daß ſich beide gegenſeitig beeinträchtigen; der Menſchheit ſei das Göttliche, dem Göttlichen die Menſchheit mitgetheilt; Chriſtus ſei nicht erſt durch gewiſſe Grade und Zeiten zur Gottheit fortgeſchritten und nicht vor und nach der Auferſtehung in einem andern Zuſtande geweſen, ſondern immer in derſelben Vollkommenheit und Kraft. Ob freilich ein Mann von Leporius Geiſtesſchärfe wirklich ſeine Anſicht geändert, oder nur der Auctorität gewichen ſei, iſt ſehr die Frage. Gründe, wie ſie ihm Auguſtin entgegenhielt: ich glaube, daß Gott allein das nicht vermag, was er nicht thut, und daß er, wenn er geboren werden wollte, wie es ſicher iſt, daß er es wollte, es auch konnte,

*) opp. lib. X, 35. 39.

**) libellus emendationis et satisfactionis, Mansi IV, pag. 519 ff.

und daß er es seiner nicht für unwürdig gehalten habe, um unsertwillen Mensch zu werden, da er es ja seiner nicht unwürdig hielt, den Menschen zu schaffen, durch welchen der Mensch geboren werden sollte; — solche Gründe waren gewiß nicht hinreichend, den Leporius zu überzeugen; denn es handelte sich nicht um die Menschwerdung des Logos überhaupt, sondern ob man unter ihrer Voraussetzung zu solchen Ausdrücken berechtigt sei.

c. Die Anthropologie.

1. Von der Beschaffenheit der menschlichen Seele.

In der Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele fand der Gegensatz statt, daß die Einen sie als etwas Körperliches, die Andern als etwas Geistiges auffaßten. Jetzt beruhte jene Vorstellung nicht mehr, wie bei Tertullian, auf der Unfähigkeit, überhaupt das Wesen eines reinen Geistes zu denken; diese sinnliche Beschränktheit war längst überwunden; sondern es handelte sich um die Frage, ob irgend ein creatürlicher Geist reiner Geist sein könne; oder ob nicht der Begriff der Creatürlichkeit die Körperlichkeit in sich schließe. Hilarius von Poitiers zeigt im Commentar zu Matth. 5, 8 eine Spur davon in den Worten: alle Creatur muß etwas haben, worin ihr Dasein begründet ist (d. h. einen Körper). Didymus*) betrachtete die Engel als reine Geister im Verhältniß zu uns; sie seien aber himmlische Leiber nach ihrem Abstande von dem unendlichen Wesen Gottes. In den späteren Zeiten des fünften Jahrhunderts kam es in Gallien zu einem Streit darüber. Der Bischof Faustus von Rejl in der Provence trug die gedachte Ansicht in seinem Buch de creatura vor.**) Er scheint durch den Gegensatz gegen den Arianismus, der unter den germanischen Völkern in seinen Gegenden verbreitet war, dazu veranlaßt zu sein, indem er nachzuweisen suchte, daß, wenn man den Sohn Gottes als Geschöpf denke, man ihn auch als körperliches Wesen denken müsse; entweder sei er göttlichen Wesens, oder in unendlichem Abstande von Gott, eine Creatur, beschränkt in ihrem Wesen und durch die Grenzen des Raumes und der Zeit. Zu dem Abstande von Gott gehöre auch der Unterschied zwischen Geist und Kör-

*) de spir. s. II, cap. 4: *Οἱ ἄγγελοι πνεύματα, καὶ πρὸς ἡμᾶς ἀσώματοι, σώματα ἐπουράνια διὰ τὸ ἀπείρως ἀπέχειν τοῦ ἀπλήστου πνεύματος.*

**) bibl. Patr. Lugdun. tom. VIII.

perlichkeit. Wenn man zum Beweiſe der Geiſtigkeit der Seele das Denken anführte, ſo entgegnete er: man müſſe das Weſen und die Akte der Seele unterſcheiden; das Denken gehöre nicht zu ihrem Weſen, denn man könne ſie ſich als daſeiend vorſtellen, ohne daß ſie denke. Gegen ihn trat Claudianus Mamertus, Presbyter zu Vienne, auf*), ein an ſpeculativer Begabung überlegener und beſonders durch Auguſtins Metaphyſik gebildeter Mann. Er zeigte, daß das Denken von dem Weſen der Seele unzertrennlich, ihre geiſtige Thätigkeit unverwüſtbar ſei; aus den Träumen erhelle, daß ihre Thätigkeit nicht unterbrochen werde.

2. Vom Urſtande, der Sünde, der Gnade und dem freien Willen.

In der vorigen Periode hatte ſich ein Gegenſatz zwiſchen den alexandriniſchen Theologen, welche mehr die Lehre vom freien Willen, und denen der occidentaliſchen Kirche, welche das Verderben des Menſchen und die Bedeutung der Gnade ſtärker als jene hervorhoben, entwickelt, ohne daß aber dieſe Richtungen ſich zu ausſchließenden Gegenſätzen ausgebildet hätten. Die erſtere dauert in dem Orient in ihrem Uebergewichte fort. Man erkannte gemeinſam mit den Occidentalen die Erlöſungsbedürftigkeit und Nothwendigkeit der Gnade an; aber man ließ die Wirkung der Gnade überall durch den freien Willen bedingt ſein. Man vermied genauere Beſtimmungen. Gregor von Nyſſa z. B. hielt alles fern, was den freien Willen beeinträchtigen konnte. Man leugnete entſchieden die unbedingte Prädeſtination, ſetzte eine göttliche Präſcienz in Rückſicht auf die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen und legte mit dogmatiſcher Befangenheit und gewaltſam die betreffenden pauliniſchen Stellen aus. Auch die abendländiſche Kirche verfolgte ihre divergirende Bahn; aber bis zu dem pelagianiſchen Streite ſuchte man Gnade und freien Willen in Einklang mit einander aufzufaſſen, und es kam daher nicht zu offenem Gegenſatz gegen die Morgenländer. Dieſe Stufe der Entwicklung iſt durch Hilarius von Poitiers und Ambroſius von Mailand repräſentirt.

Auf die Lehre von der Erbſünde war nicht ohne Einfluß die alte lateiniſche Ueberſetzung von Röm. 5, 12: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον durch in quo (Adamo) omnes peccaverunt, wiewohl dieſer exegetiſche Irrthum nicht die Lehre bewirkt hätte, wenn nicht dazu das

*) 3 Bb. de statu animae an Sidonius Apollinaris. biblioth. Patr. Lugdun. tom. VI.

allgemeine Bewußtſein von der Sünde gekommen wäre. Hilarius nun erkennt eine Erbſünde im Zuſammenhange mit der Urſünde an*); er redet von den Sünden, zu welchen der Menſch ſeiner Natur nach geneigt ſei, und er leitet ſie von Adams Sünde ab, indem er ſagt:**) in der Sünde Adams hat das ganze Geſchlecht geſündigt; ohne aber das Wie genauer zu erklären. Der Erbſünde ſetzt er die Wiedergeburt durch den heiligen Geiſt entgegen, durch welche der Menſch von der Sündhaftigkeit befreit werde. Die Vorausſetzung iſt das Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit und die Sündenvergebung nur Geſchenk der göttlichen Gnade.***) Die Sündenvergebung, ſagt er, welche das Geſetz nicht bewirken konnte, werde durch den Glauben erlangt, der Glaube allein rechtfertige.†) Zufolge der alten lateiniſchen Ueberſetzung wurde die justificatio in der lateiniſchen Kirche von der Gerechtmachung, alſo der ſubjectiven Heiligung verſtanden, was ſpäter der katholiſchen Lehre verblieb; indeß Hilarius ſcheint doch nach dem Zuſammenhange die objective Rechtfertigung im Sinne der Sündenvergebung damit zu meinen, beſonders wenn man die Worte vergleicht:††) zum Verdienen der vollkommnen Seligkeit reichen die Werke der Gerechtigkeit nicht hin, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit bei dem Willen der Gerechtigkeit die Fehler der menſchlichen Wandelbarkeit überſieht. Hiernach ſollte man denken, Hilarius habe die pauliniſche Lehre feſtgehalten, daß kein Menſch den Anforderungen des Geſetzes entſprechen könne, ſondern immer hinter denſelben zurückbleibe. Aber es findet ſich in dieſem Punkt ein merkwürdiger Widerſpruch. Man unterſchied vor Auguſtin überhaupt nicht ſcharf genug die verſchiedene Anwendung des Begriffes Geſetz, das moſaiſche Geſetz in ſeiner geſchichtlich beſtimmten Form und als Darſtellung des ewigen göttlichen Geſetzes, die Faſſung dem Buchſtaben nach und in der Veräußerlichung, und das Sittengeſetz im eigentlichen Sinne als objective Darſtellung aller ſittlichen Anforderungen. Betrachtete man es nun in jener beſchränkten Form,

*) tractat. in pss. I, § 4: ad haec nos vitia naturae nostrae propellit instinctus.

**) in Matth. 18, § 6 (zu cap. 18 v. 13.): ovis una homo intelligendus est et sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit.

***) in Matth. 9, 2.

†) in Matth. 8, 6: remissum est a Christo, quod lex laxare non poterat. Fides enim sola justificat.

††) in Psalm. 51, § 25.

ſo ergab ſich die Vorſtellung, daß die Geſetzeserfüllung etwas Unvollkommnes ſei und einen höheren Standpunkt über ſich habe, woran ſich dann die Lehre von den consiliis evangelicis knüpfte. Dieſem Unterſchiede correſpondirt nach Hilarius eine zweifache Stufe der Seligkeit. Demnach*) nimmt er eine Geſetzesgerechtigkeit an, welche zu der Aufnahme in das Buch des Lebens führt, und eine Gerechtigkeit durch den Glauben, welche zu der eigentlichen vollkommnen Seligkeit erhebt. Zu den erſten gehören alle vorchriſtlichen Frommen, da ſie die Gebote erfüllt haben, wie auch Paulus ſage Röm. 10, 5: wer es thut, wird leben; eine Deutung freilich, die der pauliniſchen Anwendung von der Stelle ganz entgegengeſetzt iſt. — Den harmoniſchen Zuſammenhang zwiſchen Gnade und freiem Willen, das Unvermögen deſſelben und doch zugleich ſeine Bedeutung als Bedingung der göttlichen Gnadenwirkung behauptet er nachdrücklich. Wie die Organe des menſchlichen Leibes, ſagt er**), nicht wirken können, wenn nicht bewegende Urſachen hinzukommen, ſo hat die menſchliche Seele zwar die Fähigkeit, Gott zu erkennen, aber wenn ſie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geiſtes empfängt, wird ſie nicht zur Erkenntniß gelangen. Doch die Gabe Chriſti ſteht Allen offen, und das, was Allen fehlt, wird einem Jeden gegeben, ſo weit er es annehmen will. Es iſt die größte Thorheit, ſagt er an einer andern Stelle***), nicht einzuſehen, daß wir in der Abhängigkeit von Gott und aus Gott leben, wenn man meint, in den Dingen, welche man unternimmt und erwartet, nur auf ſeine eigene Kraft vertrauen zu dürfen. Was wir haben, haben wir von Gott; zu ihm muß unſere ganze Hoffnung gerichtet ſein. Eine unbedingte Prädeſtination nahm er demnach nicht an; in den dafür gewöhnlich gebrauchten Stellen Röm. 9 von der Erwählung Eſaus findet er†) nur eine durch die göttliche Präſcienz von deſſen Willensbeſtimmung bedingte Prädeſtination; denn ſonſt würde Jemand zur Nothwendigkeit des Sündigens geboren ſein.

*) in Ps. 68, § 24: nec ambiguum est, eos in viventium libro esse, qui antea sine ulla Christi cognitione pie in lege versati omnia praescripta legis implevissent. Scribuntur autem in libro justorum, quibus justitia Christus est factus.

**) de trinit. II, 35.

***) in Ps. 51, § 20.

†) in Ps. 57, § 3: sic Esau alienatus ab utero est, quam major minori serviturus aliqua ante quam existeret nuntiatur, Deo futurae non nescio voluntatis, ipso potius hoc sciente, quam aliquo ad necessitatem geniti naturamque peccati.

Ambroſius führt die Vermittlung zu Auguſtin einen Schritt iter. Er ſagt:*) wir alle haben in dem erſten Menſchen geſündigt, d durch die Fortpflanzung der Natur iſt auch die Fortpflanzung : Schuld von Einem auf Alle übergegangen; in ihm hat die nſchliche Natur geſündigt. Darin könnte eine Uebertragung der huld Adams zu liegen ſcheinen; allein in andern Worten lehnt er e ſolche ab.**) Bei dem letzten Gericht wird an uns nicht fremde, dern nur die eigene Sünde geſtraft werden. Hier ſcheint er Schuld r in ſofern anzuerkennen, als der Menſch durch ſeinen Willen auf : Erbſünde eingegangen iſt. Er unterſcheidet***) den Reiz zur inde, welcher von der Erbſünde herrühre, und die eigentliche Schuld. e Erlöſung ſtellt er noch entſchiedner, als Hilarius, als Werk der nade, unabhängig vom Verdienſt, dar. Die Erlöſung, ſagt er†), rd umſonſt gegeben, ſie folgt nicht dem Verdienſt der Werke, ſon- n geſchieht nach der Freiheit des Schenkenden, nach der Erwählung Erlöſenden. Aber es kommt darauf an, daß die Menſchen das rgebotene mit Freiheit annehmen; dieß ſollte von ihnen abhangen. eil††) nicht Alle das Heilmittel erlangen, ſondern die Meiſten es hen, deshalb heilt Gott die, welche ſich heilen laſſen wollen. Der rr ruft die Trägen†††) und weckt die Schlafenden; er, welcher nmt und an die Thür klopft, will nur eingehen; aber es iſt unſere huld, wenn er nicht eingeht; wer ſich ihm nicht hingiebt, der be- ibt ſich des ewigen Lichtes. Hieraus geht hervor, daß auch Am- oſius weder eine unwiderſtehliche Gnade, noch eine unbedingte ädeſtination annimmt; er ſetzt die Prädeſtination, aber auch mit)drücklichen Worten durch die Präſcienz bedingt.*†) Nur an zwei ellen ſcheint er im Widerſpruch damit eine unbedingte Gnade und ädeſtination zu behaupten: Gott ruft den, welchen er würdigt, er macht mm den, welchen er fromm machen will; denn wenn er gewollt te, würde er auch den Unfrommen zum Frommen gemacht ha-

*) Apolog. David, II, § 71.

**) in Ps. 48, § 9.

***) l. l. magis lubricum delinquendi quam reatum aliquem nostri esse cti.

†) in Ps. 43, § 47.

††) de interpellatione Davidis 4, 4.

†††) in Ps. 118, § 13.

*†) de fide V, § 83.

ben;*) und:**) es hat Gott gefallen, daß dasjenige, was an ſich gut iſt, auch uns gut erſcheinen ſoll; denn er erbarmt ſich, weſſen er will; und daher kann derjenige, welcher Chriſto nachfolgt, auf die Frage, warum er in Chriſto ſein wolle, antworten: weil es ihm ſo gefalle; ſo leugnet er aber dabei nicht, daß es Gott ſo gefalle. Dieſe Stelle kann ſo verſtanden werden, daß der Menſch zwar bei der Bekehrung nur ſeiner freien Willensbeſtimmung zu folgen meint, in der That aber durch eine unbewußte göttliche Einwirkung, durch die Gnade, die auf unwiderſtehliche Weiſe ſeinen verderbten Willen ergreift, beſtimmt wird. In dem Falle wäre die Freiheit nur Schein und alles von der unbedingt wirkenden Gnade abzuleiten; dann wäre aber auch zwiſchen dieſer und ſeiner früher angeführten Lehre ein unauflöslicher Widerſpruch. Indeß wäre es doch möglich, daß er ſich trotz der ſchroffen Ausdrücke einen Ausweg vorbehalten hätte. Er konnte eine gratia praeveniens annehmen und dabei die Nothwendigkeit einer Mitwirkung des freien Willens behaupten. — Beachtenswerth iſt nun, daß Ambroſius, der Lehrer des Auguſtin, deſſen Predigten dieſem den erſten Antrieb, zur katholiſchen Kirche überzutreten, gaben, deſſen Schriften Augnſtin fleißig geleſen hat, daß dieſer ſich auf ſolche Weiſe ausdrückte. Auguſtinus beruft ſich im Buche de dono perseverantiae § 49 auf dieſe Stellen als auf Zeugniſſe für ſeine Lehre von der Gnade.

3. Der pelagianiſche Streit.

Die Commentare des Pelagius zu den pauliniſchen Briefen unter den Werken des Hieronymus ed. Martian. tom. V., Vall. tom. XI. Sie ſind überarbeitet auf Veranlaſſung des Caſſiodorus, und wegen der Ausmerzung des Häretiſchen nicht mehr vollſtändig als Quellen zu benutzen. Sein Brief an die Demetrias, eine Nonne, welcher er das Muſter des asketiſchen Lebens vorſtellt. Dieſe Schrift iſt wichtig für ſeine Anthropologie und ihren Zuſammenhang mit der Asketik. Ausg. v. Semler, Hal. 1775. Ferner ſein libellus fidei ad Innocentium I, im Mittelalter für ein Bekenntniß des Hieronymus gehalten, welches er dem Biſchof Damaſus von Rom überreichhabe, unter der Ueberſchrift explanatio Symboli ad Damasum, in Hieronymi

*) in Luc. 7, 27.

**) in Luc. I, § 10: Christus, ut id quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur; quem enim miseratur, et vocat. Et ideo, qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere: visum est mihi. Quod cum dicit, non negat, Deo visum; a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est.

Opp. ed. Mart. t. XI, P. II. Die Verwechſelung des Pelagius mit katholiſchen Verfaſſern beruht theils auf ſeiner abſichtlichen Accommodation an Ausdrücke der Kirchenlehre, mehr noch auf der wirklichen Uebereinſtimmung zwiſchen ſeiner und der herrſchenden kirchlichen Richtung in der Lehre von den consiliis evangelicis und andern Punkten. Fragmente von Briefen aus ſeinen Schriften de natura und de libero arbitrio in den Werken des Auguſtinus, Hieronymus und Marius Mercator ed. Jo. Garnier. — Von Cäleſtius libellus fidei Fragmente bei Auguſtin de pecc. orig. V, 6. cf. die ihm zu Karthago ſchuldgegebenen Sätze bei Marius Mercator, auch Auguſtin t. X, app. pag. 42. — Julian's v. Eklanum Werke bei Aug. de nuptiis et concup. libb. II; contra Julian.; op. imperf. c. Jul.

Opp. Augustini t. X, ed. Bened.; de peccatorum meritis et remissione. de natura et gratia. de gestis Pelagii. de gratia Christi et peccato originali. de nupt. et conc. contra duas epp. Pelagian. contra Julian. libb. VI und op. imperf. de grat. et lib. arbitr. — Hieronymus: ep. ad Ctesiphontem 43 Mart., 133 Vall. 3 Bb. dialog. c. Pelagian. — Pauli Orosii apologeticus c. Pelag. Opp. ed. Haverkamp. — Marii Mercatoris commonitorium geg. Cäleſt. und geg. Pelag. und Cäleſt.

Cornelius Jansenius seu doctrina S. Augustini etc. adv. Pelagian. et Massilienses. Lovanii 1640 fol. — Henricus Norisius hist. Pelag. Opp. I. 1729. — F. W. Walch, Ketzerhiſt. Bd. IV. V. — G. F. Wiggers, Verſ. einer pragm. Darſt. des Auguſtinianism. und Pelagianism. 1821.

Die verſchiedenen Auffaſſungen von dem Grade des Verderbens er menſchlichen Natur und andrerſeits von der Bedeutung der Gnade nd Prädeſtination, welche bei Pelagius und Auguſtin in ſchroffem Gegenſatz gegen einander auftreten, beruhen auf dem Unterſchiede llgemeiner Grundrichtungen des Geiſtes, die in engem Zuſammenange ſtehen mit den prinzipiellen Differenzen der Eigenthümlichkeit nd des Lebensganges. Denken wir uns einen Mann von redlichem ittlichen Streben, doch ohne große Kräfte des Geiſtes und beſondere iefe des Gemüthes, der nicht von heftigen inneren Kämpfen bewegt ard, dem ſich aber auch die ſittliche Aufgabe nicht in ihrer ganzen oheit darſtellte, ohne die Begeiſterung für die ſittlichen Ideale, wourch er die Unzulänglichkeit der ſittlichen Kräfte hätte kennen lernen; – ſtellen wir uns von der andern Seite einen Mann vor von groen Gaben, erhabenem Geiſtesſchwung, begeiſtert von der Erhabenheit er ſittlichen Ideale, welcher aber mit einem wilden Feuer in ſeinem nnern zu kämpfen hatte, ehe er dazu gelangte, ihnen zu entſprechen: er Eine hat bald abgeſchloſſen, der Andere kämpft und ſucht lange; er Eine führt ein ſtilles, den Studien geweihtes Leben, ſeine Wirkmkeit bleibt in beſchränktem Kreiſe, die Erfüllung ſeiner Pflichten

ſcheint ihm leicht, und er glaubt bald ihnen zu genügen; den Andern treiben die Stürme des Lebens um, er ringt mit ihnen, bis er im Glauben die Kraft zum Siege findet; — ſo wird jener leicht den ſittlichen Kräften des Menſchen zu viel vertrauen; wie es ihm ergangen, wird er meinen, gehe es einem Jeden; ſchnell fertig, erkennt er nicht die Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen: der Andere dagegen wird aus ſeiner eigenen, tiefſten innerlichen Erfahrung ſie deſto mehr geltend machen; auf den Glauben an den Erlöſer, in welchem er Ruhe gefunden, wird er Alle hinweiſen; in dem Bewußtſein des ſcharfen Gegenſatzes des neuen göttlichen Lebens gegen das frühere wird er nun leicht Natur und Gnade mit ſchroffer Einſeitigkeit gegenüberſtellen und überall die Gnade nur als die allein und ohne alle Bedingung waltende anerkennen. Damit iſt das allgemeine Verhältniß des Pelagius und Auguſtin bezeichnet.

In der Zeit ſeiner Kriſis beſchäftigte ſich Auguſtinus beſonders mit dem Studium der pauliniſchen Briefe. Aus ihren Ideen bildete ſich die Grundlage ſeiner Anthropologie; ſie wurden der Mittelpunkt ſeiner Glaubenslehre. Zu der Form, in welcher er hier das Chriſtenthum dargeſtellt fand, dem Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium, Geiſt und Fleiſch, Natur und Gnade, gab ihm ſein eignes Leben den Commentar. Er und Luther haben einen ähnlichen Lebensgang genommen, wie Paulus. Vom pelagianiſchen, wie ſpäter vom rationaliſtiſchen Standpunkte, erklärte man die Anthropologie Auguſtins aus ſeinem Manichäismus. Aber dagegen ſpricht, daß in der Zeit, wo er ſich von dieſem losgeſagt hatte, er gerade die Lehre von einem abſoluten Verderben des Menſchen bekämpfte und die Freiheit behauptete im Kampf gegen die Manichäer. In dieſer erſten Zeit dachte er milder über jene Punkte. Mit mehr Recht kann man ſagen, daß die eigenthümliche Grundrichtung ſeiner Anthropologie ſich ſchon in dem zu erkennen gebe, was ihn zum Manichäismus führte. Die Erfahrung von dem Zwieſpalt der menſchlichen Natur trieb ihn zu der Frage nach dem Urſprunge des Böſen. Als er vom Manichäismus zum Platonismus kam, ſtrebte er gegen jenen nachzuweiſen, daß das Böſe nicht als etwas Abſolutes, ſondern als ein μὴ ὄν zu denken ſei; nicht daß er es als etwas rein Negatives, als einen bloßen Durchgangspunkt der Entwicklung faßte, ſondern die Behauptung ſollte nur dem Dualismus entgegen halten, daß das Böſe lediglich als Abfall vom göttlichen Willen gedacht werden könne, und in dieſer Lehre

blieb er ſich immer treu. Noch auf ſein ſpäteres Syſtem wirkte dieſe Richtung ein. In der Ausbildung deſſelben findet ein doppelter Standpunkt ſtatt; die frühere Form, welche ſich beſonders aus den Büchern de libero arbitrio und de vera religione erkennen läßt, ſetzt alles im Menſchen bedingt durch den freien Willen. In dem jetzigen Zuſtande des Menſchen ſtehe es nicht in ſeiner Gewalt gut zu ſein, weil er weder erkenne, was er ſein ſolle, noch, wenn er es erkenne, dem entſprechend zu leben vermöge. Die ignorantia und difficultas boni ſind die Wurzeln des moraliſchen Uebels. Dieſen Zuſtand als urſprünglichen anzunehmen läßt ſich nicht vereinigen mit der Idee des vollkommenen Schöpfers; er war vielmehr Strafe der erſten Sünde. Der Menſch, der das Gute, welches er kannte, nicht vollbrachte, büßte die Kenntniß deſſelben und das Vermögen des Vollbringens ein. Wie iſt es nun aber mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, daß in Folge der urſprünglichen That dieſe Hinderniſſe in der menſchlichen Natur vorhanden ſind? Man würde mit Recht klagen, ſagt er, wenn noch kein Menſch über die Gewalt des Irrthums und der Begierden geſiegt hätte. Ueberall gegenwärtig iſt der Gott, welcher mannichfaltig durch die Creatur den Menſchen, der ſich von ihm abgekehrt, zu ſich ruft und belehrt und ihn unterſtützt, wenn er ſich anſtrengt; nicht die unverſchuldete Unwiſſenheit und Mängel werden dem Menſchen zur Schuld angerechnet, ſondern nur dieß, daß er nicht nach Erkenntniß ſtrebt. Noch im Jahre 394 erklärt er ſich*) in der Auslegung von Röm. 9 nachdrücklich gegen eine Beziehung dieſer Stelle auf abſolute Prädeſtination und Ausſchluß des freien Willens. Zwar könne der Menſch die göttliche Gnade nicht durch ſeine Werke verdienen, denn um wahrhaft fromme Werke thun zu können, müſſe er erſt eine angemeſſene Beſchaffenheit des Gemüthes, die innere justitia haben. Dieſe Quelle des Guten hat der Menſch nicht aus ſich; nur der heilige Geiſt kann ſie ihm in der Wiedergeburt mittheilen. Alle Menſchen befinden ſich vor derſelben in gleicher Entfremdung von Gott; aber es hängt von ihnen ab, ob ſie ſich durch den Glauben für den heiligen Geiſt empfänglich machen oder nicht.**) Gott hat den Glauben erwählt; es iſt geſagt: Gott wirkt alles in allem im Menſchen, aber nicht: er glaubt alles in allem. Der Glaube aber iſt Sache des

*) explicatio propositionum quarundam de epistola ad Rom.

**) cap. 60: quod credimus, nostrum est; quod autem bonum operemur, illius qui credentibus in se dat spiritum sanctum.

Menſchen.*) Von hier ab kann man den allmäligen Umſchwung der Denkweiſe Auguſtins zu der ſpäteren ſchrofferen Geſtalt verfolgen. Noch in der Schrift de 83 diversis quaestionibus, welche er vom Jahre 388 ab verfaßte, ſagt er zur Erklärung von Röm. 9, 20: Gott erbarmt ſich, weſſen er will, und verhärtet, wen er will:**) dieſer Wille Gottes ſei kein ungerechter; denn er ſei bedingt durch die verborgenſten Würdigkeitsverhältniſſe; zwar ſeien alle Menſchen verderbt, aber es ſei doch ein Unterſchied unter ihnen; es gehe bei den Sündern etwas vorher, wodurch ſie würdig werden der Rechtfertigung oder der Verhärtung. Die Berufung einzelner Menſchen und ganzer Völker gehört zu jenen hohen und tiefen Dingen, die der Menſch nicht verſteht, wenn er nicht ein geiſtlich geſinnter iſt. Das aber ſei immer feſtzuſtellen, daß Gott nichts Ungerechtes thut, und daß es kein Weſen giebt, welches Gott nicht alles verdankt. Je mehr er in der tiefern Auffaſſung des Glaubens vorſchritt, ihn als einen lebendigen und nicht bloß als Auctoritätsglauben erkannte, deſto mehr überzeugte er ſich, daß der Glaube ſchon eine göttliche That in dem Gemüthe des Menſchen vorausſetze, und daß die Bibel ihn auf eine göttliche Wirkſamkeit zurückführe. Leicht konnte er nun zu dem andern Extrem umſchlagen, auf einſeitige Weiſe den göttlichen Factor im Glauben hervorzuheben. Es wurde in ihm die Richtung der Reſignation an Gott vorherrſchend, und auf ſein früheres Leben zurückblickend, lernte er mehr und mehr alles von der Erziehung durch die göttliche Gnade ableiten. Nun aber ließ er das Bedingende der freien menſchlichen Empfänglichkeit ganz verſchwinden. Dazu kam, daß es ihm als eine unhaltbare Theodicee erſcheinen mußte, die Gelangung der Einzelnen und der Völker zum Glauben oder ihr Fremdbleiben vom Evangelium von ihrer Würdigkeit und der göttlichen Präſcienz abhängig zu machen; im Gegenſatz dazu ſuchte er nun den Grund in einem verborgenen abſoluten Rathſchluſſe Gottes, wonach der Eine erwählt ſei, der Andere nicht. Zu dieſer Vorſtellung wirkte auch die in der nordafrikaniſchen Kirche geltende An-

*) l. l. non quidem Deus elegit opera quae ipse largitur, quum dat spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur; sed tamen elegit fidem.

**) quaestio 68, § 4: venit enim de occultissimis meritis, quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

nahme, daß ohne die äußere Taufe Niemand ſelig werden könne. Fragte er nun, woher es komme, daß den einen Kindern die Taufe zu Theil werde, den andern nicht, ſo ſchien ihm auch dieß die Unbedingtheit der göttlichen Prädeſtination zu beſtätigen. Es iſt ein Zeitraum von etwa vier Jahren, in welchem die Veränderung ſeiner Denkweiſe vor ſich geht; in den um 397 geſchriebenen diversis quaestionibus ad Simplicianum zeigt ſie ſich ſchon mit voller Entſchiedenheit, wie er auch ſelbſt in ſeinem Buche de dono perseverantiae cap. 20. ſagt, daß er damals zu der Einſicht gekommen, daß auch der Anfang des Glaubens eine Gabe Gottes ſei. In jenem Werke*) leitet er alles Gute im Menſchen von der Wirkſamkeit Gottes ab; aus den Worten des Paulus: was haſt du, das du nicht empfangen hätteſt? (I Cor. 4, 7) ſchließt er, daß nichts vom Menſchen ſelber komme. Wie läßt es ſich nun erklären, fragt er, daß zu dem einen Menſchen das Evangelium gelangt, zu dem andern nicht; ja daß dieſelben Fügungen auf verſchiedene ganz verſchieden wirken? Es ſteht bei Gott, die Mittel zu finden, welche jeden Menſchen zum Glauben führen; folglich kann der Grund für jenen Unterſchied nur ſein, daß er nach ſeinem Rathſchluß es für gut gehalten, ſie bei dem einen anzuwenden, bei dem andern nicht. Alle Menſchen ſind vermöge der erſten Sünde der Verdammniß anheim gefallen; in dieſem Zuſtande kann keine höhere Regung, alſo auch keine Regung zur Bekehrung in ihnen entſtehen. Gott aber wählt vermöge ſeiner Barmherzigkeit einige aus, welchen er die göttliche Gnade, gratia efficax, mittheilt, welche auf unwiderſtehliche Weiſe, aber angemeſſen ihrem vernünftigen Weſen, auf ſie einwirkt, ſo daß ſie nicht anders als ihr folgen können. Die übrigen überläßt er dem verdienten Verderben.

Aus dem Angegebenen erhellt, daß Auguſtin, durch ſeine eigenen Erfahrungen beſtimmt, zu dem Standpunkt gekommen iſt, und wie falſch es iſt, ſein Syſtem in dieſer Geſtalt aus übertreibender Polemik gegen den Pelagianismus abzuleiten, da er ſchon zehn Jahre vor dem Streit mit dieſem es ausgebildet hatte. Eher könnte man von Pelagius ſagen, daß er ohne den Gegenſatz gegen Auguſtin ſeine Lehre nicht, wie es geſchehen, entwickelt hätte.

Pelagius**) war ein Mann von mildem Gemüth, ruhigerer Entwicklung, und ſtillen Studien geneigt. Die altbritiſche Kirche, aus

*) lib. I. quaestio 2.

**) Jacobi, die Lehre des Pelagius. 1842.

der er ſtammte, ſtand in Verbindung mit dem Orient. Dieß konnte ihn veranlaſſen, frühzeitig ſich mit den griechiſchen Kirchenlehrern zu beſchäftigen. Er hatte ſie eifrig ſtudirt, und die Anthropologie der orientaliſchen Kirche blieb ſicher nicht ohne Einfluß auf die ſeinige. Er war geleitet von einem ſtarken ſittlichen Intereſſe; dieß führte ihn zum Mönchthum und wurde darin weiter entwickelt. Allerdings begnügte er ſich nicht mit dem opus operatum äußerlicher Geſetzeserfüllung und Andachtsübung, ſondern es iſt in ihm ein wahrhaftes Streben nach innerer Heiligung. Aber von der Mönchsmoral beſtimmt, welche einen Standpunkt der Vollkommenen einführte, der mehr leiſte, als das Geſetz verlange, war er geneigt, ſelbſtgenugſam die ſittliche Kraft des Menſchen zu überſchätzen. Die ganze Tiefe der ſittlichen Aufgabe konnte der nicht verſtehen, welcher mehr zu thun meinte, als das Geſetz fordert. Es lag dem Pelagius vorzüglich daran, zu ſittlichen Anſtrengungen anzuregen. Nun fand er Irrthümer dogmatiſcher und ethiſcher Art vor, welche dem Streben nach chriſtlicher Vollkommenheit im Wege ſtanden. Die Einen, die Lehre vom Verderben der menſchlichen Natur und von der Gnade mißverſtehend, entſchuldigten damit ihre Nachläſſigkeit in der ſittlichen Anſtrengung; die Andern gingen von einem falſchen Begriff und falſcher Schätzung des Glaubens aus; er war ihnen nicht Prinzip des innern Lebens, aus welchem ſich die Heiligung entwickelte, ſondern bloß hiſtoriſcher, äußerlicher Auctoritätsglaube, von der Geſinnung abgelöſt. Manche begnügten ſich mit einem ſolchen unlebendigen Glauben, indem ſie der Meinung waren, man könne ſelig werden, ohne es mit dem Leben genau zu nehmen, wenn man nur glaube. Im Kampfe mit dieſen falſchen Auffaſſungen beſtimmte ſich die anthropologiſche Richtung des Pelagius. Den erſten gegenüber ſuchte er die unverwüſtliche ſittliche Kraft nachzuweiſen; er ſetzte dagegen die Bedeutung der Gnade herab, und in der Zurückdrängung des Dogmatiſchen gegen das Ethiſche vergaß er das Eigenthümliche der chriſtlichen Sittenlehre und den nothwendigen Zuſammenhang, den beides in ihr hat. Andrerſeits denen, welche ſich bei dem todten Glauben beruhigten, glaubte er zeigen zu müſſen, daß dieſer Glaube nichts nütze. Auch Auguſtin bekämpfte dieſe Vorſtellung in ſeinem Werke de fide et operibus. Aber wenn Pelagius gemäß der in der Kirche herrſchenden Vorſtellung verlangte, daß zu dieſem Glauben die guten Werke gleichſam nebenhergehend hinzugefügt werden ſollten, ſo zeigt Auguſtin, wie aus dem lebendigen

Glauben die guten Werke hervorgehen. Pelagius wollte keineswegs ein neues Dogma ſtiften, ſondern beabſichtigte nur, die alte Kirchenlehre wiederherzuſtellen und gegen Neuerungen zu ſichern. Der Gegenſatz, in welchem ſeine Lehre zur Bibel und dem kirchlichen Dogma ſtand, kam ihm nicht zum Bewußtſein. Da er das von der erſten Sünde ausgegangene Verderben der menſchlichen Natur leugnete, wodurch er das ethiſche Intereſſe am meiſten zu fördern glaubte, ſo würde er, wenn er die Conſequenzen zog, zur Verwerfung der übernatürlichen Offenbarung und der Erlöſung gelangt ſein; jedoch er nahm im Widerſpruch damit die Lehren der Bibel vom Urſtand, von der Offenbarung und Erlöſung in ſein Syſtem auf. Die Grundlagen ſeiner Anſicht ſtanden ihm ſchon feſt, als er im Anfang des fünften Jahrhunderts nach Rom kam und dort Commentare zu den pauliniſchen Briefen herausgab. Sie ſind kenntlich beſonders im Commentar zum Römerbrief. Unter dem Tode, welcher Folge der Sünde ſei, verſtand er nur den geiſtigen; die Gerechtigkeit durch Werke des Geſetzes bezog er nur auf das Ceremonialgeſetz. Als er einen Biſchof die Worte aus Auguſtins Confeſſionen*) ſprechen hörte: „mein Gott, verleihe mir, was du gebieteſt, und gebiete mir, was du willſt", fand er darin eine Leugnung des freien Willens und ward dadurch gereizt. Indeß hatte er ſeiner Natur nach wenig Neigung zum Streit, wenn man ihn nur in Ruhe ließ; er war aber bekannt geworden mit einem Advokaten Cäleſtius, hatte ihn bewogen, ſich von der Welt in das asketiſche Leben zurückzuziehen und auch ſeine dogmatiſche Denkweiſe beſtimmt. Dieſer, ein mehr ſyſtematiſcher und polemiſcher Geiſt, gab den näheren Anlaß zum Streit.

Aeußere Geſchichte des pelagianiſchen Streites.

Pelagius und Cäleſtius begaben ſich um 411 nach Karthago, jener bald darauf nach Paläſtina; dieſer aber blieb in Karthago und erwarb ſich durch ſeine Askeſe ſo großes Anſehen, daß er ſich um eine Presbyterſtelle bewerben konnte. Da aber in dieſem Theile der Kirche Auguſtinus großen Einfluß hatte, ſo machte ſich nun dieſer Gegenſatz geltend, und der Diakonus Paulinus aus Mailand klagte ihn 412 auf einer Synode zu Karthago an. Es wurden ihm ſechs Sätze Schuld gegeben, welche alle darin begründet waren, daß Adams Sünde nur ihm ſelbſt geſchadet habe und der Menſch bei der Gebur ſich noch in demſelben Zuſtande befinde, wie Adam vor dem Falle.

*) B. X, C. 29.

Cäleſtius ſuchte der Frage eine Wendung zu geben, wodurch ſie etwas Problematiſches, die Kirchenlehre nicht Betreffendes wurde: die Annahme einer Erbſünde hange zuſammen mit dem Traducianismus, und da über die Fortpflanzung der Seele und den tradux peccati nichts beſtimmt ſei, ſo könne ein Jeder darüber ſeine Meinung haben. Man hielt ihm die Kindertaufe entgegen, welche damals allgemein als apoſtoliſche Einſetzung betrachtet wurde, und welche eine mit der Geburt vorhandene Sündhaftigkeit vorausſetze. Aber auch Cäleſtius ließ die Nothwendigkeit der Kindertaufe gelten, nur nicht in dieſem Begriffszuſammenhange, ſondern weil die Taufe ein höheres Anrecht auf die Seligkeit gebe, welche man durch die bloßen ſittlichen Anſtrengungen nicht erlange. Die Synode war mit dieſen Erklärungen nicht befriedigt, und da er über ſeine Lehre nicht das Anathema ſprechen wollte, ſo ward er excommunicirt. Auch dem Pelagius ſtand in Paläſtina der Einfluß Auguſtins entgegen. Hieronymus, welcher damals in Bethlehem lebte, ſtand auf dieſer Seite; der Streit begann daher auch hier. Vor einer Synode zu Jeruſalem unter dem Biſchof Johannes erſchien der Spanier Oroſius, ein eifriger Anhänger des Auguſtin, und klagte den Pelagius der Behauptung an, der Menſch könne ohne Sünde ſein, wenn er nur wolle. Bei der unbeſtimmten Haltung des Dogmas in der orientaliſchen Kirche ſah man nur darauf, Gnade und freien Willen zu verbinden, und da Pelagius erklärte, er halte das adjutorium Dei für nothwendig, ſo waren ſie zufrieden. Indeß klagten ihn zwei galliſche Biſchöfe Heros und Lazarus um 415 auf einer zweiten Synode zu Diospolis in Paläſtina unter dem Vorſitz des Biſchofs Eulogius von Cäſarea an.*) Die Beſchuldigungen beſtanden theils in Sätzen, die er ſelbſt vorgetragen hatte, theils in Ausſprüchen des Cäleſtius, und konnten zum Theil leichter im rechtgläubigen, als im ketzeriſchen Sinne gedeutet werden. Dahin gehörte der Satz, daß Jemand mehr thun könne, als was im Geſetz und Evangelium vorgeſchrieben ſei. Pelagius berief ſich dafür auf das I Cor. 7 von der Eheloſigkeit Geſagte, und da die Lehre von den consiliis evangelicis und auch ihre Begründung aus jener Stelle allgemein gebilligt war, ſo konnte man nichts gegen ſeine Behauptung einwenden. In dem andern Anklageſatze: am Tage des jüngſten Gerichtes werden keine Sünder verſchont, ſondern alle der

*) de gestis Pelagii opp. ed. Bened. t. X, pag. 130.

wigen Strafe überliefert werden, ließ ſich noch ſchwerer Häretiſches emerken, da er ſich auf die Bibelſtellen über ewige Strafen berufen nd die entgegengeſetzte Lehre als origeniſtiſch darſtellen konnte. Er wollte amit wohl die bekämpfen, welche meinten, daß ſie durch den bloßen bdten Glauben ohne gute Werke und trotz ihres laſterhaften Lebens en ewigen Strafen entgehen und nur die Reinigung im ignis purgatorius zu beſtehen haben würden. In Bezug auf den dritten lagpunkt: das Himmelreich ſei auch im alten Teſtamente verheißen, widerte er: dieß laſſe ſich aus der heiligen Schrift beweiſen, und nur ie Häretiker leugneten es. Es lag aber dabei die Anſicht zu Grunde, elche man nicht weiter beachtete, daß es eine von der evangeliſchen erſchiedene Geſetzesgerechtigkeit gebe, welche zum ewigen Leben führe. eutlicher leuchtet das Häretiſche in der Behauptung hervor, daß Alle urch ihren eigenen Willen regiert werden. Die Orientalen aber begnügten ſich mit der Erklärung, daß der freie Wille von Gott unterſtützt werde, wenn er das Gute wolle, und daß der Menſch an der Sünde ſelbſt Schuld ſei mit ſeinem freien Willen. Bei der Beſchuldigung: der Menſch könne ohne Sünde ſein, wenn er wolle, unterſchied er zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit (posse et actus); Gott habe die Möglichkeit ohne Sünde zu ſein in den Menſchen gelegt; doch wollte Pelagius nicht behaupten, daß es gegenwärtig irgend Einen gebe, welcher von Kindheit an bis in's Alter nicht geſündigt hätte. Die von Sünden Bekehrten könnten es durch eigene Anſtrengung und Gottes Gnade dahin bringen, ohne Sünde zu ſein, ſeien darum jedoch den Verſuchungen nicht ganz enthoben. Auch damit einverſtanden, verlangten die Orientalen nur das Anathema über die, welche ſolches behaupteten. Er ſprach es aus, aber mit der merkwürdigen Erklärung: er halte ſie für Thoren, nicht für Häretiker, denn es ſei hier ein Dogma. Er wollte alſo ſagen, es handle ſich bloß um eine Thatſache. Aber wie konnte er das Anathema über bloße stulti ſprechen? Es iſt unklar, wie er dieſe Entfernung vom dogmatiſchen Gebiete gemeint; unklar auch, von welchem Satze er es verſtanden habe, ob er die für stulti hielt, welche behaupteten, daß der Menſch ohne Beiſtand der Gnade ſich frei von Sünden erhalten könne, zumal der Ausdruck: Beiſtand der Gnade, einen ſo unbeſtimmten Sinn hatte; oder ob er die Behauptung im Sinne hatte, daß überhaupt kein Menſch von Anfang an frei von Sünde gelebt habe; dieß als etwas Thatſächliches zu behaupten, ſei gegen die Erfahrung und eine Thorheit. Dann

freilich ist er schwerlich von einem Widerspruch mit sich und absichtlicher Verleugnung frei zu sprechen. Die vorgelegten Sätze des Cälestius war er bereit zu verdammen, obgleich auch unter diesen einige sind, von denen nicht wohl einzusehen ist, wie er sie verwerfen konnte. Man verlangte aber auch darüber keine näheren Erklärungen, und er wurde als Mitglied der orientalischen Kirche anerkannt. Die Gegner beruhigten sich indeß nicht dabei und zeigten in ihrem weitern Verfahren die Verschiedenheit ihres Charakters. Hieronymus griff die Orientalen leidenschaftlich an, nannte die Synode eine synodus miserabilis*). Augustin hingegen mit einer feineren Wendung zeigte, daß sie sich aus Unbekanntschaft mit den Streitigkeiten des Occidents durch zweideutige Erklärungen des Pelagius habe täuschen lassen, und daß in den Anathematen, die sie von ihm verlangt hätten, die Verdammung ihrer eigenen Lehre liege, wobei er freilich die falsche Voraussetzung hatte, daß seine Lehre von der Gnade und Prädestination die allgemeine, auch in der orientalischen Kirche anerkannte sei. Die nordafrikanische Kirche betheiligte sich nunmehr noch allgemeiner an dem Kampfe, um den Einfluß der orientalischen Bestimmungen abzuwehren; auf zwei Synoden im Jahre 416 zu Karthago und Mileve**) wurde das über Pelagius und Cälestius gefällte Urtheil erneuert und sie von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, wenn sie ihre Irrthümer nicht ausdrücklich widerriefen. Diese Concilien und außerdem Augustin nebst vier andern Bischöfen berichteten darüber an den Bischof Innocentius I. von Rom, schilderten die Lehre des Pelagius und Cälestius und behaupteten, daß sie die Nothwendigkeit der Gnade und der Kindertaufe zur Befreiung von der Sünde leugneten. Da Pelagius vom Abendlande und der römischen Kirche hergekommen war, so war auch schon von den Orientalen Innocenz die Angelegenheit vorgelegt. Er erklärte sich übereinstimmend mit den Afrikanern. Da es sich aber um die bestimmte Beziehung handelte, so folgt aus seinen Aeußerungen noch nicht, daß er mit Augustin völlig gleicher Meinung war. Jene beklagten sich über unrichtige Darstellung ihrer Lehre und suchten sie vor Innocenz zu rechtfertigen, Pelagius in einem Schreiben, worin er zeigen wollte, daß er die Lehre von der Gnade und die Nothwendigkeit der Kindertaufe aner-

*) ep. 81.

**) siehe die Berichte der Afrikaner und die Schreiben des Innocentius und Zosimus bei Marius Mercator.

kenne und nur die Freiheit des Willens behaupte; er begleitete es mit einem Glaubensſymbol*), welches in Bezug auf die Streitpunkte unbeſtimmt gehalten war. Cäleſtius begab ſich ſelbſt um 417 nach Rom. Unterdeſſen war Innocenz geſtorben, und ſein Nachfolger Zoſimus, vielleicht ein Orientale der Abkunft nach, ein Mann von geringer theologiſcher Kenntniß, ohne ſelbſtändiges Urtheil, ſtand dem auguſtiniſchen Syſteme fern. Cäleſtius überreichte ihm ein Glaubensbekenntniß, worin er erklärte, daß er annehme, die Kinder müſſen getauft werden zur Vergebung der Sünden, die Lehre von der Fortpflanzung der Sünde aber leugnete; er unterwerfe ſich, ſagte er, in allem dem Urtheil des römiſchen Stuhls. Dieß gefiel dem Zoſimus. Er äußerte in ſeinem Schreiben an die Afrikaner: man habe ſich der Thränen kaum enthalten können, daß ſolche Leute der Irrlehre angeklagt würden, die ſo oft die gratia Dei und das adjutorium divinum erwähnten; er verhehlte ihnen ſein Befremden nicht, ſprach über fürwitziges Streiten, gegen Leute, die zu ſehr auf ihr ingenium vertrauen und von ihrem Scharfſinn zu viel Gebrauch machen wollen; für die Orthodoxie der Angeklagten bedürfe es keiner weiteren Beweiſe, und ſie würden als Mitglieder der Kirche angeſehen werden, wenn man nicht binnen zwei Monaten das Gegentheil beweiſe. Die Nordafrikaner aber waren ihrer Sache zu gewiß und zu ſelbſtändig, als daß ſie dadurch ſich hätten irre machen laſſen. Ein Concilium zu Karthago unter dem Biſchof Aurelius 418 deckte das Unbefriedigende in den Erklärungen des Pelagius und Cäleſtius auf; Zoſimus habe ſich täuſchen laſſen, und es müſſe das von den früheren Concilien ausgeſprochene und von Innocenz gebilligte Urtheil gelten, bis Jene ausdrücklich erklärten, daß die Gnade Gottes in Chriſto den Menſchen in allem unterſtützen müſſe, im Erkennen und Handeln. Zoſimus begann nun zurückzugehen und von einer neuen Unterſuchung zu ſprechen, die Afrikaner aber hatten keine Neigung, darauf zu warten. Auf einer neuen Synode zu Karthago**) entwarfen ſie neun Kanones gegen Pelagius, verdammten die Lehre, daß der Tod nicht Folge der Sünde Adams ſei; ferner, daß ſich die Gnade Gottes, wodurch wir gerechtfertigt werden, nur auf die Vergebung der begangenen, nicht aber auf die Bewahrung vor den zukünftigen Sünden

*) Augustin. opp. tom. X, append. pag. 64 Bened.

**) Augustin. opp. tom. X, app. pag. 71.

beziehe; unter gratia justificans ſei zu verſtehen die Gnade einer innern Gerechtmachung, einer Heiligung; Chriſtus ſage nicht: ohne mich könnt ihr ſchwer etwas vollbringen, ſondern: ohne mich könnt ihr nichts vollbringen. Verdammt wurde auch die Behauptung, daß, wenn die Heiligen um die Vergebung der Sünden bäten, dieß nur aus Demuth, nicht aus wirklichem Bedürfniß geſchehe. Die Auctorität dieſes Concils, der Einfluß ſeiner Umgebung, auch der Erlaß eines Geſetzes gegen die Pelagianer von Seiten des Kaiſers Honorius*), wirkten auf Zoſimus und er bequemte ſich immer weiter an. Er veranſtaltete eine neue Unterſuchung, welche Cäleſtius nicht in Rom abwartete, und erließ ein Circularſchreiben (tractoria), in welchem er die Beſchlüſſe jenes afrikaniſchen Concils ſich aneignete. Dieſes Schreiben mußten nach dem Willen des Kaiſers alle Biſchöfe annehmen; die, welche ſich weigerten, wurden entſetzt. So war das erſte Stadium des pelagianiſchen Streites vollendet. Das Reſultat war überwiegend aus dem innern Entwicklungsgang der Kirche hervorgegangen und bei Weitem nicht in dem Maaß durch äußere Gewalt aufgedrungen, wie dieß in den Streitigkeiten der orientaliſchen Kirche der Fall zu ſein pflegte. Zwar entſchied auch hier zuletzt eine äußerliche Auctorität; aber dieß Urtheil entſprach doch dem allgemeinen Bewußtſein der abendländiſchen Kirche; ihre Stimme war im Ganzen, wenn auch nicht für Auguſtins Syſtem in dem vollen Umfange, ſo doch in Uebereinſtimmung mit ſeiner Oppoſition gegen den Pelagianismus; daher auch eine Reaction gegen dieſen Sieg nicht erfolgte. Nur die individuelle Theologie einiger Gelehrten blieb im Gegenſatz gegen die Kirche. Die Pelagianer gaben zwar zu, die Minorität zu ſein, beriefen ſich aber darauf, daß Vernunft, Gelehrſamkeit, Freiheit für ſie ſei; ſo z. B. Julianus von Eclanum, der zugleich dem Auguſtin mit einem vornehmen Dogmatismus vorwirft, er vertheidige ein dogma populare, eine Pöbellehre. Dieſer entgegnet: allerdings vertheidige er die Lehre, welche Ambroſius und Andere nicht gemacht, ſondern im Bewußtſein der Chriſten vorgefunden hätten.

Das innere Verhältniß der Gegenſätze.

Wenn Cäleſtius darauf ausging, das Moment des Streites als geringfügig darzuſtellen, ſo war dieß äußerliche Klugheit und wenigſtens nicht die Meinung der Pelagianer überhaupt, welche vielmehr die entgegengeſetzte Meinung hatten. Dieß erhellt aus der Aeußerung

*) l. l. appdx. pag. 70.

des Julian:*) der Gott der Traducianer ſei nicht der Gott des Evangeliums; ſie machen entweder den Satan zum Urheber der menſchlichen Natur, oder Gott zum Urheber des Böſen. Denn die Lehre von der Erbſünde ſchien ihnen im Widerſtreit mit der Vollkommenheit des Schöpfers, mit ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Lehre von der Gnade ebenfalls mit ſeiner Gerechtigkeit und Liebe, und beides ſchien practiſch verderblich zu ſein, weil die ſittlichen Anſtrengungen danach unnöthig und unmöglich ſeien und der Unſittlichkeit eine Stütze gegeben werde. Auguſtin nahm ſeinerſeits die Streitfragen als Gegenſtände von der höchſten Bedeutung. Auf der Sache der beiden Menſchen, ſagt er**), des einen, durch welchen wir unter die Sünde gerathen ſind, und des andern, durch welchen wir erlöſt ſind, darauf beruht das Chriſtenthum, d. h. der Pelagianismus ſtreite mit den Prinzipien des Chriſtenthums, weil, wer die Erbſünde leugne, die Erlöſungsbedürftigkeit aufhebe.

Suchen wir nun nach dem innern Zuſammenhang und beſtimmenden Prinzip der einzelnen Streitpunkte, ſo iſt zu unterſcheiden das, was die Parteien ſelbſt mit Bewußtſein als Hauptpunkt anſahen, und die tiefere Differenz, woraus wirklich alles abzuleiten iſt. Man ſtritt über die Lehre vom Urſtande, über die Beſchaffenheit der erſten Sünde, über ihre Folgen für die Menſchheit, über den jetzigen ſittlichen Zuſtand derſelben, über das Weſen des freien Willens, ſein Verhältniß zur Gnade, über die Art der Wirkungen des Erlöſers, über das Verhältniß des chriſtlichen und vorchriſtlichen Standpunktes; zu dem allen noch der Streit über die Wirkungen der Taufe zur Befreiung der menſchlichen Natur von der Sündhaftigkeit und Einverleibung in das Reich Gottes. Nun könnte die verſchiedene Anſicht von der gegenwärtigen Beſchaffenheit der menſchlichen Natur das höchſte Prinzip zu enthalten ſcheinen, und allerdings war dieß ein Hauptpunkt, da nach den Vorſtellungen von der ſittlichen Kraft, die dem Menſchen übrig geblieben, auch die Lehre von der Gnade, von der Erlöſung, von dem Einfluß des Chriſtenthums auf die menſchliche Natur beſtimmt wurde. Aber dieſe Frage führt doch auf die nach der Urſünde und ihren Wirkungen zurück, und die verſchiedenen Meinungen darüber ſind wieder abhängig von der Auffaſſung des Urſtandes. Halten wir uns nun an

*) Op. imperf. V, 2 und VI, 2—4.

**) de pecc. orig. 28.

die unmittelbaren Aeußerungen beider Parteien, so könnten wir hier stehen bleiben; aber führt uns nicht die Differenz dennoch auf einen allgemeinern Grund des Gegensatzes? Die Gegner unterscheiden sich auch in einem Streitpunkte, welcher von jenem unabhängiger ist, nämlich in der Auffassung des freien Willens. Pelagius versteht darunter das Wahlvermögen, sich in jedem Moment zwischen Gut und Böse entscheiden zu können, woraus folgt, daß jeder Moment des Lebens dem andern gleich, die Einwirkung des früheren auf die spätere keine bedeutende, mithin auch die Differenz zwischen dem Urstande und dem jetzigen gering sei. Dadurch wird der ganze Gesichtspunkt für der Entwicklung der menschlichen Natur bestimmt. Augustin hingegen hielt in dem freien Willen das Moment einer sich selbst bestimmenden Wahl zwischen dem Guten und Bösen für kein nothwendiges. So ergiebt sich also hier eine Differenz, in welcher die verschiedenen Auffassungen von dem ursprünglichen und späteren Zustande des Menschen begründet sind. Wir können aber noch weiter zurückgehen über die Zustände der menschlichen Natur hinaus zu dem Verhältniß der vernünftigen Creatur überhaupt zu Gott. Hievon ist auch die Differenz über den freien Willen bedingt. Pelagius denkt den Menschen ein für allemal ausgerüstet mit den Kräften, die zu seiner Entwicklung nöthig sind; die consequente Durchführung dieses Satzes schloß das Uebernatürliche aus. Augustinus erklärt eine solche Autonomie der Creatur für widerstreitend ihrem Verhältniß zu Gott; sie steht in steter Abhängigkeit von ihm, und ihre höchste Bestimmung ist, sein Organ zu sein. Was aber von dem Verhältniß der vernünftigen Creatur zu Gott gilt, beruht wieder auf der Anschauung von der Welt überhaupt, je nachdem man sie als fertig durch die Schöpfung und sich selbst genügend entwickelnd, oder als erhalten durch die fortgehende Schöpfung und je nachdem man also ein nur mittelbares Eingreifen Gottes, oder eine unmittelbare Einwirkung desselben und absolute Abhängigkeit von ihm dachte. Und hierin liegt der tiefste Grund der ganzen Differenz. Auch finden wir einige Spuren davon, daß dieses Prinzip sich den Streitenden nicht ganz verbarg. Innocenz sagt:*) also wirst du der Fürsorge für deine Erhaltung mehr sein als der, welcher dir das Dasein gegeben hat? wie glaubst du dem, welchem du dein Leben schuldig bist, nicht schuldig zu sein, daß du durch seine Gnade täglich

*) ep. ad conc. Carth. § 3.

eine ſolche Weiſe lebſt? Und Hieronymus:*) dieſe Menſchen
hen durch die Freiheit die Menſchen nicht zu ſolchen, die von ihrem
nen Willen abhängig ſind, ſondern ſetzen die menſchliche Kraft der
cht Gottes gleich als ſelbſtgenugſam; mögen wir doch wiſſen, daß
nichts ſind, wenn nicht Gott erhält, was er uns verliehen hat.
giebt ihnen die Behauptung ſchuld: wenn ich meinen Finger krumm
hen will, ſollte mir da die Hülfe Gottes nöthig ſein? Aehnlich be-
kt Oroſius**), daß Gott nicht bloß vermöge der natürlichen
öpfung Allen im Allgemeinen eine Gnade verliehen habe, ſondern
er täglich Allen und Jedem in jedem Momente beſonders ſeine
en mittheile. Er beruft ſich auf die Stellen der heiligen Schrift,
he von dem göttlichen concursus reden; aber du antworteſt mir
nicht: die Natur bewahrt ihre einmalige Ordnung, und nachdem
Gott einmal geordnet hat, wirkt er nur durch ſie, was geſchieht
) mittelbar); doch gewiß der, welcher giebt, giebt es, wann und
er will, entweder indem er ſelbſt die gegebene Ordnung in ihrer
wicklung leitet, oder ſeine Freigebigkeit in neuen Gaben ergießt.

Was nun zuerſt jenen Grundunterſchied in der Betrachtung des
meinen Verhältniſſes zwiſchen dem creatürlichen Geiſt und
ſt angeht, ſo ſetzt Auguſtin als Prinzip, daß der allein autonome
che Geiſt der ſelbſtändige Urquell des Guten und Wahren ſei;
reatürliche Geiſt hingegen könne das Gute und Wahre nicht als
absolutes Eigenthum beſitzen, ſondern gelange dazu nur durch die
einſchaft mit Gott; er habe nur die Empfänglichkeit, jenes höhere
in ſich anzueignen und in ſeinem Handeln zu offenbaren. Hieraus
t der Gegenſatz zwiſchen dem Leben in der Gemeinſchaft mit Gott,
in alles wahre Gute geſetzt iſt, in der Gnade, und dem Leben der
Gott entfremdeten menſchlichen Natur. Wie das Auge***) ſich
Licht der Sonne verhält, ſo der geſchaffene Geiſt zur Gnade Got-

Das Bedürfniß der menſchlichen Natur†) für die Gnade, um
Beſtimmung zu realiſiren, leitet er nicht erſt von der Sünde ab,

*) ad Ctesiphont.

**) apologia de arbitrii libert. pag. 607.

***) de peccat. meritis et remissione II, § 5.

†) de corrept. et grat. § 32: Si hoc adjutorium vel angelo vel homini, primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine adjutorio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent.

ſondern denkt es im Verhältniß der Creatur zu Gott überhaupt begründet, indem er dabei den Begriff der gratia anders gebraucht, als die heilige Schrift. Auch in dem höchſten Zuſtande der ſeligen Geiſter und im Urſtande der Menſchheit war die gratia justificans Quell alles Guten, nur daß der Geiſt, ohne daß ein Gegenſatz zu überwinden war, frei in dieſer Gemeinſchaft beharrete. Sobald er dieſe verläßt, kann in ihm ſelbſt nur das Böſe ſein. Die Liebe zu Gott iſt der Quell alles Guten und umgekehrt die Selbſtſucht Prinzip des Böſen. — Pelagius dagegen betrachtet die Creatur als ausgerüſtet mit den Kräften des Daſeins und ſich ſelbſt überlaſſen; die ſittliche Natur hat daher gleichfalls ihre Kräfte, um ihre Beſtimmung zu erreichen; dieſe Fähigkeiten gehören zu ihrem unveräußerlichen Beſitze und können keine weſentliche Veränderung erleiden. Es kommt auf den Menſchen an, die Kräfte zu gebrauchen. Er unterſcheidet in Bezug auf das Gute ein posse, velle und esse.*) Das posse kommt von Gott her, das velle und esse iſt Sache des Menſchen. Daß das Auge ſehen kann, iſt ihm von Gott gegeben; daß es gut oder ſchlecht ſieht, iſt unſere Sache. So hat uns Gott das Können des Guten mitgetheilt; ob wir es thun, hängt von uns ab. Demnach iſt das Weſen der Tugend in der freien Anwendung der ſittlichen Kräfte begründet; hierin liegt das meritum des Menſchen, ohne welches es keine Tugend giebt. Damit hängt auch die Definition des freien Willens**) als

*) de gratia Christi IV, § 5: Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio. Quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est; potest itaque illud unum esse, etiam si duo ista non fuerint; ista vero sine illo esse non possunt. Itaque liberum mihi est nec voluntatem bonam habere, nec actionem: nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni: inest mihi etiam si noluero, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit. Quem nobis sensum exempla aliqua facient clariorem. Quod possumus videre oculis, nostrum non est; quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est, qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat: quod vero bene vel agimus vel loquimur vel cogitamus, nostrum est, quia haec omnia vertere in malum etiam possumus.

**) de gratia Christi § 19: habemus possibilitatem utriusque partis a

der Fähigkeit, in jedem Moment das Gute oder das Böſe zu thun, zuſammen. Auguſtin entgegnet:*) ein ſolcher Zuſtand der ſich ſelbſt beſtimmenden moraliſchen Indifferenz ſei nicht denkbar. Gutes und Böſes können nicht aus derſelben Quelle kommen.**) Der Menſch lebe entweder in der Gemeinſchaft mit Gott und habe darin die ſittliche Freiheit, d. i. das Vermögen, ſich nach dem innern Geſetz ſeiner ſittlichen Natur zu beſtimmen, oder er ſei von Gott entfremdet. Die Definition des Pelagius ſetze etwas voraus, was nicht zum Weſen der moraliſchen Natur gehört, die Verſuchung zum Böſen. Eine ſolche bei der ſich ſelbſt beſtimmenden Wahl gehe von einer ſchon vorhandenen Neigung zum Böſen aus; darin beſtehe eben das ſittliche Elend des Menſchen, daß er, der nur in dem Guten leben ſolle, von dem Böſen angezogen werde, was ſeiner Natur entgegen iſt.

Ueber den Urſtand etwas auszuſagen war nach der pelagianiſchen Beſtimmung über die Freiheit eigentlich kein Bedürfniß vorhanden, da ja die ſittliche Natur ſich immerfort in demſelben Aequilibrium des Willens befinden ſollte, wie zu Anfang. Pelagius wurde zu Erörterungen darüber nur durch die Bibel und Kirchenlehre veranlaßt. Anders bei Auguſtin, in deſſen Syſtem dieſe Lehre einen nothwendigen Platz hatte, um die Erſcheinungen der Gegenwart zu erklären; denn dieſe weiſen zurück auf eine vorangegangene Zerrüttung, da der Menſch nicht urſprünglich ſo geſchaffen ſein könne. Wie kommt es, fragt er, daß der Menſch, der den Löwen bezwingt, nicht weiß, wie er leben ſoll? Er beſchäftigte ſich daher von Anfang mit dieſer Unterſuchung. Beide ſchließen ihre Auffaſſung an die Bibel und Kirche an und verſtehen die Erzählung der Geneſis größtentheils buchſtäblich. Um ſo größer iſt die innere Differenz. Nach Pelagius befindet ſich jedes Kind in demſelben Zuſtande, wie der erſte Menſch vor dem Falle, nur daß dieſer erwachſene Kräfte hatte. Zuſammengeſetzt aus

---

Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium, vel nitore flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum.

*) Opus imperf. contr. Julianum B. III, 117: Libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera etc. Vgl. J. Müller, d. Lehre v. d. Sünde II, 45 flg. 49 flg.

**) de gratia Christi 21: aliud est caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum, tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium.

Vernunft und Sinnlichkeit ſollte er, wie jetzt, dieſe durch jene beherrſchen; verſchieden war er von den ſpäteren, ſofern er keine Erfahrung, keine Uebung des Guten und kein Beiſpiel vor ſich hatte. Statt deſſen ſetzt Auguſtinus den großen Unterſchied, daß in dem Urſtande ungetrübte Gemeinſchaft mit Gott herrſchte, das Gute das eigentliche Element des Menſchen war und eine Verſuchung zur Sünde gar nicht an ihn kommen konnte; er lebte in der gratia justificans, der Quelle alles Guten, und in Folge der Gemeinſchaft mit Gott waren auch alle Theile ſeiner Natur harmoniſch mit einander verbunden. Der Leib war williges Organ der Seele; der Menſch war zwar noch nicht unſterblicher Natur, aber auch nicht dem Tode unterworfen und würde, ohne ihn zu leiden, zu einem höheren Daſein übergegangen ſein.

Der erſten Sünde gab Auguſtin*) eine große Bedeutung, als der Handlung, durch welche das reine ſittliche Weſen zuerſt aus der Gemeinſchaft mit Gott heraustrat. Pelagius hingegen ſetzte die ſittliche Bedeutung der Urſünde herab: man könne ſich nicht denken, daß dieſe einzige Handlung einen ſo großen Einfluß auf die Entwicklung des menſchlichen Geſchlechts geübt haben ſolle. Gott verlangte von dem erſten Menſchen eine Probe ſeines Gehorſams, indem er die Sinnenluſt überwinden ſollte. Daß er von ihr angezogen wurde, iſt etwas rein Natürliches; denn Gott hat die Luſt in die Natur gelegt; das Böſe war nur dieß, daß er ſich verleiten ließ, ihr nachgebend das göttliche Geſetz zu übertreten.**) Aber da er ungeübt und unerfahren in der Tugend und durch kein Beiſpiel geſtärkt war, geſchah die Uebertretung um ſo leichter. Auguſtin hingegen beſtreitet, daß die Luſt zur Frucht etwas Unſchuldiges geweſen ſei. Dadurch verlege man den Kampf ſchon in den Standpunkt der Unſchuld. In der ungetrübten Harmonie des Göttlichen und Menſchlichen war Adam einer ſolchen Verſuchung noch nicht ausgeſetzt, welche erſt durch ſeine Schuld möglich wurde. Der innere Ungehorſam und Gegenſatz des menſchlichen Willens gegen den göttlichen mußte vorangehen, wenn Sinnlichkeit und Vernunft in Zwieſpalt treten ſollten.***)

Die Folgen der erſten Sünde waren nach pelagianiſcher Vorſtellung für Adam ſelbſt um ſo weniger bedeutend, als er durch die Strafe dafür zur Buße erweckt werden konnte. Der freie Wille

*) J. Müller, d. Lehre v. d. Sünde I, S. 395 flg.

**) cf. op. imperf. contr. Julian. 4, 38.

***) ibid. 5, 17.

blieb gleichmäßig zwiſchen Gut und Böſe bei ihm, wie bei ſeinen Nachkommen; der Tod galt dem Pelagius als begründet in der menſchlichen Natur an ſich. Er wollte zwar zugeben, daß der erſte Menſch, wenn er nicht geſündigt hätte, durch ein beſonderes Privilegium von ihm verſchont bleiben konnte, aber an ſich war er Geſetz der Natur. Nicht minder ſind in ihr die Uebel der menſchlichen Natur begründet und laſſen ſich nicht aus der Verſchuldung Adams ableiten. Dem gegenüber lehrte Auguſtin, daß in der Disharmonie, welche durch die Sünde zwiſchen dem Menſchen und Gott und in Folge deſſen in der menſchlichen Natur entſtand, auch der Tod ſeinen Urſprung hat. Schuld und Strafe der Sünde mit allen Uebeln iſt auf die ganze Entwicklung der Menſchheit übergegangen. In ihm hat das ganze Menſchengeſchlecht geſündigt und iſt von Gott entfremdet worden, eine massa perditionis. Für die ſchriftmäßige Begründung dieſer Anſicht, welche in der Tiefe des Bewußtſeins von der Sünde beruhte, war auch ihm beſonders wichtig die Ueberſetzung von Röm. 5, 12: in quo (Adamo) omnes peccaverunt. Er ſtützte ſie ferner auf ſeine philoſophiſche Theorie von den allgemeinen Begriffen, einen platoniſch-ariſtoteliſchen Realismus, wonach das Allgemeine in den einzelnen Individuen ausgeprägt und enthalten ſein ſollte (universalia in re). Da nun die menſchliche Gattung zuerſt in dem einzigen Exemplar ausgeprägt und enthalten war, muß die ganze Gattung mit der erſten Sünde und der Schuld als etwas Gemeinſamem beladen ſein. Die Herrſchaft der ſelbſtiſchen Richtung im Gegenſatz zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft hat ſich auf die ganze Entwicklung der Menſchheit verbreitet. Es war ihm wichtig, das Geſetz der Entwicklung zu bezeichnen, daß die Sünde ſich mit Sünde ſtrafe. Julianus erklärt jene Stelle des Römerbriefs richtig*) und glaubt damit die Theorie des Auguſtin ſelbſt zu beſeitigen. Der Satz, daß Sünde ſich mit Sünde ſtrafe, iſt ihm unfaßbar:**) das würde ja eine Strafe

*) contr. Julian. 6, 75: Frustra sensum alium novum atque distortum et a vero abhorrentem moliris exsculpere affirmans, ea locutione dictum esse: in quo omnes peccaverunt, ac si diceretur: propter quod omnes peccaverunt, sicut dictum est: in quo corrigit junior viam suam, ut scilicet non in uno homine omnes homines peccasse intelligantur originaliter et tanquam in massae unione communiter, sed propterea quia primus hominum ille peccavit; id est, cum imitantur illum, non cum generantur ex illo. Non ergo huic sensui convenit illa locutio, ita dictum esse: in quo, velut dictum esset: propter quod.

**) Opus imperf. 4, 35: quo genere ultionis multiplicaret Deus flagitia,

ſein, wodurch Gott die Sünde ſelbſt vervielfältige und den Menſchen in die Nothwendigkeit der Sünde ſtürze. Doch an einem andern Orte*) verhehlt er ſich nicht ganz die Wahrheit des Satzes, indem er ſagt: der Gute genießt ſich ſelbſt, der Böſe leidet ſich ſelbſt. In jene ſelbſtiſche Richtung der Luſt, die in der concupiscentia ſich äußert, ſetzte Auguſtin die Erbſünde. Er, welcher der Macht der Sinnlichkeit lange erlegen war, fühlte ihr Joch beſonders hart und war geneigt, in der Sünde das ſinnliche Element hervorzuheben. Sein erhabener Geiſt ſehnte ſich nach einer vollkommnen Herrſchaft über ſie und hegte daher auch eine Vorliebe für Asketiſches; aber falſch war der Vorwurf der Pelagianer: er befolge manichäiſche Grundſätze und finde den Grund der Sünde in der Sinnlichkeit an ſich, in dem Körper, und mache damit Gott zum Urheber des Böſen. Der Streit hätte dazu führen ſollen, die Grenzen zwiſchen dem Natürlichen und Sittlichen genauer zu beſtimmen; aber indem jeder immer die Richtigkeit ſeines Standpunktes vorausſetzte, würdigte er den andern nicht und namentlich nicht die Pelagianer die tiefere ethiſche Auffaſſung Auguſtins. Julian beruft ſich darauf**), daß die ſinnlichen Triebe auch bei den Thieren vorhanden, alſo in der Natur begründet und nicht von der Sünde abzuleiten ſeien. Darauf erwidert Auguſtinus:***) das Elend, von welchem hier die Rede ſei, könne die Thiere nicht treffen, ſondern die concupiscentia carnis ſei eine Strafe nur des Menſchen; bei jenen könne das Fleiſch nicht gegen den Geiſt gelüſten. Chriſti Beiſpiel beweiſe, daß dieſer Zwieſpalt nicht zur menſchlichen Natur nothwendig gehöre. Wegen dieſer Behauptung beſchuldigten ihn die Gegner des Apollinarismus und Doketismus. Wenn kein Kampf bei Chriſto ſtattgefunden hätte, könnte auch keine Tugend

non puniret, et qui iratus erat malae voluntati, qua fuerat erratum, reliquam faceret peccandi necessitatem.

*) contr. Julian. 5, 36. Auguſtinus ſagt: meministine, quamdiu disputaveris contra lucidissimam, quae per apostolum deprompta est, veritatem, affirmans nullo modo esse posse aliquid, quod et peccatum sit et poena peccati? Quid est ergo nunc, quod oblitus tantae loquacitatis tuae ideo laudas altitudinem divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quia extra futuram operum retributionem ex multa parte liberum arbitrium formam voluit implere judicii? Justissime enim sibi, sicut desinis, bonus homo malusque committitur, ut et bonus se fruatur, utique in opere bono, et malus se ipse patiatur, utique in opere malo.

**) opus imp. 4, 38.

***) ibid.

in ihm ſein. Auguſtin vertheidigt ſich, indem er nicht die Wahrheit der ſinnlichen Natur, ſondern nur den aus der Sünde kommenden Widerſtreit zu leugnen behauptet.*)

Schon durch Cäleſtius war die Frage über den Urſprung der Seelen in Zuſammenhang gebracht mit der Lehre von der Fortpflanzung der Sünde. Aber Auguſtin ſuchte nachzuweiſen, daß der Streit über dieſe unabhängig von jener geführt werden könne. Ein Mann wie Hieronymus**) machte dieſes Problem leichter ab, indem er aus den Worten Chriſti Ev. Joh. 5: mein Vater wirket bisher, den Creatianismus ableitete. Auguſtin findet dieſen Grund nicht triftig, denn auch bei dem Traducianismus werde man noch immer eine fortgehende Wirkſamkeit Gottes denken müſſen: Gott***) giebt ſelbſt die Seele, wenn er ſie auch vermittelſt der natürlichen Abſtammung giebt. So günſtig auch der Traducianismus ſeiner Lehre von der Erbſünde war, ſcheute er ſich doch, ſich dafür auszuſprechen, weil ihm die Auffaſſung des Hieronymus zu ſinnlichen Vorſtellungen zu führen ſchien. Es gereicht ihm zur Ehre, daß er in dieſem Punkt die Herrſchaft über ſeinen dialectiſchen Geiſt behauptet und nicht entſcheiden will, worüber die Bibel keine Auskunft giebt. Wo die heilige Schrift, ſagt er†), über einen dunkeln Gegenſtand ſich nicht klar ausſpricht, da muß ſich die menſchliche Anmaßung zurückhalten. Ob ich gleich noch nicht weiß, wie hierin alles zu erklären ſei, ſo glaube ich doch, daß ſich die Schrift klar ausſprechen würde, wenn wir darüber nicht ohne Nachtheil unkundig ſein könnten. Ein junger übermüthiger Theologe in Nordafrika, Vincentius Victor, ſah in dieſer würdigen Zurückhaltung eine Beſchränktheit und ſchrieb gegen ihn ein Buch, worin er ihn mit den pecoribus insensatis verglich und mit untriftigen Gründen die Frage entſcheiden wollte. Auguſtin antwortete ihm mit großer Mäßigung in dem dadurch veranlaßten Buche de anima et ejus origine.

Eine ſteigende Verſchlimmerung des Menſchengeſchlechtes wurde auch von den Pelagianern zugegeben; ſie erklärten ſie aber nur aus der Macht der ſchlechten Gewohnheit, und Adams Einfluß dabei

---

*) l. l. 4, 47 ff.

**) ſ. Hieron. contr. error. Joann. Hierosol. § 22. Vol. II, 1. 427. ed. Vallarsi.

***) de anima et ejus origine lib. I, § 26: ipse quippe Deus dat, etiamsi de propagine dat.

†) de peccatorum meritis et remissione II, § 59.

beſtehe in dem ſchlechten Beiſpiel;*) Viele ſterben durch die Nachahmung Adams. Auguſtin bemerkt dagegen, daß unmöglich auf eine reine Natur das böſe Beiſpiel einen ſolchen Einfluß ausüben konnte. Dem pelagianiſchen Standpunkte entſprach die Behauptung, daß es ganz ſündloſe Menſchen gegeben habe, wonach dann die Stellen im Römerbrief, wo Alle als der Sünde verfallen bezeichnet werden, beſchränkt und nur von dem größten Theile verſtanden wurden. Obgleich Pelagius vermied, jene Meinung beſtimmt zu äußern, ſo liegt ſie doch ganz ſicher in einigen Stellen ſeines Werks vom freien Willen,**) wo er eine Reihe von ſündloſen Menſchen des alten Teſtamentes anführt und mit Johannes dem Täufer und Maria beſchließt. Bei den Späterlebenden, ſagt er, wo eine große Zahl von Menſchen ſchon vorhanden, hätten wohl nicht die Sünden der Einzelnen aufgezählt werden können; aber da, wo erſt Adam, Eva, Kain und Abel lebten, würde doch die Schrift eine Sünde Abels angeführt haben, wenn er wirklich geſündigt hätte; es ſei alſo zu ſchließen, daß er ohne Sünde war, und dabei müſſe man ſtehen bleiben und nichts behaupten, was nicht in der heil. Schrift geſagt ſei. In der Anwendung der Vorſtellung auf die Maria kam ihm die allgemeine Richtung der Kirche zu Hilfe. Auch Auguſtin zeigt in ſeiner Erwiderung, daß er von dieſer ergriffen war. Außer der Maria, ſagt er,***) welche ich aus Verehrung vor dem Herrn nicht erwähnt haben will, wo von der Sünde die Rede iſt, denn ihr kann größere Gnade verliehen ſein, um ſündlos zu ſein, ſie alſo ausgenommen, wollten wir alle Heiligen verſammeln, ſo würden ſie ſprechen, daß, wenn wir ſagen, wir haben keine Sünde, wir uns ſelbſt betrügen. Eine andere Frage ſei noch die, ob ein Wiedergeborener durch die göttliche Gnade ſündlos ſein könne. Auch dieß zu behaupten würde ein großer Irrthum ſein. Es iſt das Ziel und Streben

*) ep. ad Demetr. c. 8. Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae.

**) de natur. et grat. §. 42. 44.

***) l. l. §. 42. excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum: hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? utrum hoc, quod iste dicit, an quod Johannes apostolus?

unſerer Wünſche; für uns iſt genug, daß kein Gläubiger, wie ſehr er auch gefördert ſei, wagen wird zu ſagen, es ſei nicht mehr nöthig für ihn zu bitten: vergib uns unſere Schuld.*)

Mit dieſem Gegenſatz ſtand ein Streit über das Verhältniß der chriſtlichen und heidniſchen Tugend in Verbindung, welcher wichtig iſt für die Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre. Die Pelagianer beriefen ſich als Zeugniſſe von den ſittlichen Kräften der menſchlichen Natur oft auf die Tugenden der Heiden. Julianus z. B. beweiſt aus der Tapferkeit, Keuſchheit, Enthaltſamkeit der Heiden, wie viel das bonum naturae sine dono gratiae vermöge. Er bleibt bei einer vereinzelten Betrachtung der Tugend ſtehen, iſt aber auch nicht conſequent, indem er einmal den inneren Unterſchied zwiſchen heidniſcher und chriſtlicher Tugend aufhebt, andererſeits den chriſtlichen Tugenden ein meritum zuſchreibt, weil ſie fructuose bona, die heidniſchen steriliter bona ſeien, da dieſe keinen Glauben haben, jene um des Glaubens willen belohnt werden. Was Auguſtin zur Unterſcheidung beider ethiſchen Standpunkte ſagte, verſtand er ungeachtet jener Aeußerung ſo wenig, daß er einwendete: wenn die Keuſchheit der Heiden keine Keuſchheit war, ſo kann man ebenſo gut ſagen: der Leib derſelben ſei kein Leib, ihr Getreide kein Getreide geweſen.**) Auguſtinus erwarb in dieſen Entwicklungen ſich große Verdienſte um die Ethik, indem durch ihn beſonders auf das Weſen der Geſinnung und die ſittliche Einheit des Lebens aufmerkſam gemacht wurde: auf dieſe komme es an;***) die ganze Richtung des innern Menſchen, aus der alles Gute hervorgehen müſſe, ſei das Auge der Seele. Dieſe wahre Geſinnung beſtehe in der Liebe zu Gott, nach welcher ſich alle Cardinaltugenden beſtimmen. Was nicht daraus hervorgehe, ſei nicht wahrhaft gut, wenn es auch den Menſchen ſo erſcheine. Er definirt die Sünde als ein Handeln, welches entweder nicht aus der Liebe hervorgeht, oder wo die Liebe nicht ſo groß iſt, wie ſie ſein ſollte. Die Gott gefällige Richtung des Gemüthes aber könne nur aus dem Chriſtenthum entſpringen.

Aus den verſchiedenen Grundvorſtellungen über das Verhältniß des Schöpfers zur Creatur und über den gegenwärtigen Zuſtand des

*) ib. 8. 41.
**) contra Julian. 4, 27.
***) ib. 8. 33.

Menſchen mußte ſich ein großer Gegenſatz in der Betrachtung der Wirkungen des Chriſtenthums auf die Menſchheit ergeben. Die pelagianiſchen Prinzipien würden conſequent zu einer rationaliſtiſchen Auffaſſung geführt haben, zu gänzlicher Zurückweiſung des ſupranaturalen Elementes und der Annahme, daß die Menſchheit nur aus ſich ſelber ſich zu entwickeln brauche, ohne Offenbarung und Mittheilung Gottes, um zum Ziele zu gelangen. Aber ſo folgerichtig führen ſie die Grundlagen nicht aus, und was ſie an bibliſchen Elementen aufnehmen, beruht gewiß nicht auf bloßer Accommodation, ſondern auf der Ueberzeugung, daß eine übernatürliche Offenbarung nothwendig ſei, um die Beſtimmung der Menſchheit zu realiſiren. Julianus weiſt die Behauptung, daß der freie Wille ohne göttliche Hülfe zur rechten Gottesverehrung hinreiche, als einen ungerechten Vorwurf zurück. Die durch göttliche Offenbarung mitgetheilte Glaubenslehre hätte die Vernunft aus ſich ſelber nicht finden können. Kein vernünftiger Menſch könne dieß behaupten.*)

Auch leugnete ſeine Partei nicht den Begriff der Gnade ſchlechthin; ſie fühlten ſich vielmehr durch die Schrift an ihn gebunden und meinten ihn im chriſtlichen Sinne aufzufaſſen, wenn ſie zugleich den ebenſo nothwendigen des freien Willens feſthielten. Aber unter der Einwirkung ihrer Prinzipien wurde die Gnade nun etwas ſehr Unbeſtimmtes und Aeußerliches. Bald ward ſie in die Kräfte der menſchlichen Natur geſetzt, welche ihr von der göttlichen Liebe mitgetheilt ſeien; bald in die zu ihrer Unterſtützung hinzukommende Offenbarung, in das Uebernatürliche. Aber auch in dieſem Fall bleibt die Gnade immer eine äußerliche Mittheilung, etwas Fremdes, und nicht das, was dem Auguſtin die Hauptſache iſt, eine göttliche Lebensmittheilung durch Chriſtus. Wie Verſchiedenes ſie zuſammenwerfen, erhellt aus den Beſtimmungen des Julian:**) der von Gott mit dem freien Willen geſchaffene Menſch werde durch unzählige Arten der Gnade unterſtützt, durch Gebieten, Segnen, Heiligung, Strafe, Auf-

*) opus imp. 3, 106.

**) opus imp. 3, 106: affirmamus a Deo fieri hominem liberi arbitrii eumque innumeris divinae gratiae speciebus juvari, cui possibile sit vel servare Dei mandata vel transgredi. Et hoc est, ubi liberum arbitrium esse defendimus, ut cum Deus tam multis modis benignitatem suam asserat, i. e. praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, provocando, illuminando unusquisque eorum, qui jam ratione utitur, liberum habeat voluntatem Dei vel servare vel spernere.

orderungen, Erleuchtung. Gott*) lenkt den Willen zum Glauben urch Ermahnung, Wunder, Beiſpiele, Verheißung, Belohnung, Bestrafung. Die Worte im Philipperbrief: „Gott wirkt in uns das Wollen und Vollbringen," erklärt er: er wirkt es, indem er die sinnlichen Menſchen durch die ihnen vorgehaltenen Belohnungen erfreut nd durch die Offenbarungen ihre Sehnſucht nach Gott anregt. In ieſem Sinne äußerte auch Pelagius, Gott wirke durch ſeine Gnade, aß die Menſchen, was ſie durch den freien Willen vollbringen ſollen, leichter vollbringen könnten. Wir ſetzen, fährt er fort,**) dieſe nade nicht bloß in die Mittheilung des Geſetzes, ſondern auch in ie Unterſtützung Gottes durch Lehre und Offenbarung, indem er uns ie Zukunft offenbart, die Nachſtellungen des Satans bekannt macht nd uns durch vielfältige Gaben ſeiner himmliſchen Gnade erleuchtet.

Pelagius nahm verſchiedene Stufen in der göttlichen Erziehung der Menſchheit an, welche dem ſteigenden Verderben in derſelben ntſprechend waren. So lange die Natur noch beſſer war, ward ſie ich ſelbſt überlaſſen (justitia per naturam); als die böſe Gewohnheit zugenommen hatte, gab Gott das Geſetz (justitia sub lege); ls die Sünde dennoch höher geſtiegen war, erſchien Chriſtus (justitia gratiae). Die Aufgabe des Erlöſers beſteht beſonders in der Aufſtellung eines neuen höheren Sittengeſetzes, neuer Motive zur Tugend nd eines Beiſpiels vollkommner Sittlichkeit. Da es nun aber doch uch andere ſündloſe Menſchen gegeben haben ſollte, ſo fragte es ſich m das ihn Auszeichnende. Julian antwortet:***) Chriſtus habe icht das erſte Vorbild der Gerechtigkeit, ſondern das größte gegeben, ie in Adam geweſen ſei die forma peccati maxima im Verhältniß ur Eva, non prima, ſofern der Satan vor ihm geſündigt habe. Er unterſchied Sündloſigkeit und ſittliche Vollkommenheit: die letztere, orma exacta, war in Chriſto. Die Steigerung ſteht in Verbindung nit der Unterſcheidung des Standpunktes der Geſetzeserfüllung und der consilia evangelica. Zu den neuen Motiven rechnet Julianus

*) l. c. 238.

**) de gratia Christi 8.

***) op. imp. 2, 188. Sicut incarnatio Christi justitiae forma non prima ed maxima, quia et antequam verbum caro fieret, ex ea fide, quae in Deum erat, it in prophetis et in multis aliis sanctis fulsere virtutes, veniente autem tempoum plenitudine exacta in Christo justitiae norma resplenduit: ita etiam in parte contraria Adam dicitur forma peccati non prima sed maxima.

auch die Menſchwerdung und Aufopferung Chriſti, in welcher er ſo große Liebe zu den Menſchen gezeigt, damit ſie doch endlich Gott wieder lieben möchten; dadurch ſollen ſie dann Miterben des Eingeborenen ſein.*)

Die Pelagianer leugneten nicht nur nicht den Begriff der objectiven Rechtfertigung, ſie hoben ihn vielmehr ausdrücklich hervor, wie denn Julianus ihn in die Sündenvergebung ſetzt.**) Es kann freilich auffallen, daß ſie trotz der Annahme ſündloſer Menſchen doch von der Sündenvergebung ſchlechthin redeten; allein der Streit mit Auguſtin bezog ſich nicht darauf, ob die justificatio objectiv zu faſſen ſei, ſondern vielmehr darauf, daß ſie den ſubjectiven und tranſitiven Sinn, welchen Auguſtin geltend machte, nicht zugaben. Abgeſchwächt mußte die objective Bedeutung bei ihren Vorausſetzungen von der menſchlichen Natur jedenfalls werden.

Wichtig war für die Betrachtung der Erlöſung, ob ſie im negativen Sinne, d. h. im Gegenſatz gegen das Verderben der menſchlichen Natur, oder im poſitiven aufgefaßt wurde, als eine Verherrlichung der Menſchheit, wodurch ſie zu einem höheren, ihren urſprünglichen Kräften nicht erreichbaren Standpunkte erhoben werde. Jenes war von Anfang an im Occident das Vorherrſchende, dieſes im Orient, und die pelagianiſche Anſicht, welche die größten Wirkungen der Erlöſung auch ohne Vorausſetzung der menſchlichen Verderbniß denken ließ, war nothwendig dieſer Seite viel verwandter. Sie behauptete, daß das Werk Chriſti ein weit größeres ſei, als die Wiedergutmachung des Verderbens. Adam galt als Repräſentant der menſchlichen Natur in der ſich ſelbſt überlaſſenen Entwicklung; Chriſtus zeigt die geſteigerte Entwicklung durch die göttliche Hülfe. So, wenn Julian ſagt:***) unter dem Namen Adams wird die Natur der Menſchheit dargeſtellt; was von ihm gilt, gilt von Allen; unter dem Namen Chriſti aber die Macht des Schöpfers und Förderers, d. h. was durch die Allmacht des Schöpfers aus der menſchlichen Natur entwickelt wer-

*) op. imp. 1, 94.

**) op. imp. 2, 8. 165.: Qui vobis videtis justificationem per peccatorum veniam fuisse collatam — mediatoris dona laudate, cujus munere collatum nobis est, ut in hanc gratiam haberemus introitum et eos, quos justitia reos tenebat, quia reos nos non natura fecerat, sed voluntas, libertati reddidit et eripuit ultioni.

***) op. imp. 6, 31.

den konnte. Chriſtus*), welcher der Erlöſer ſeiner Geſchöpfe iſt, mehrt in Beziehung auf ſein Bild durch eine fortgeſetzte Freigebigkeit ſeine Wohlthaten, und die er gut geſchaffen hat, macht er durch die Erneuerung und Annahme an Kindesſtatt noch beſſer. Da auf dieſe Weiſe das Himmelreich ein nur durch die Gnade Gottes den Menſchen erreichbarer Standpunkt war, ſo erklärt ſich daraus die Anerkennung der Pelagianer von der Nothwendigkeit der Kindertaufe ohne die Lehre von der Erbſünde. Aber wenngleich hier die Gnade ein nothwendiges Erforderniß ſcheint, ſo bleibt doch die Hauptdifferenz mit Auguſtin, daß er ſie als innerlich wirkend, als göttliche Lebensmittheilung auffaßt, und darnach auch den Begriff der Rechtfertigung nicht bloß, wie die Pelagianer, im objectiven Sinne verſtand, ſondern ihn in der Weiſe modificirte, in welcher er von der katholiſchen Kirche beibehalten worden iſt. Denn er hat zwar gemeinſam mit der evangeliſchen den Begriff des lebendigen Glaubens; unter der justificatio aber verſteht er die Gerechtmachung, die innere Heiligung durch die Gemeinſchaft des göttlichen Lebens, die Chriſtus vermittelt. Er ſagt daher**) gegen Pelagius, nachdem er anerkannt, daß dieſer gleichfalls Vergebung der Sünden durch Chriſtum lehre: die Gnade Gottes durch Chriſtum ſei die, in welcher er uns nicht durch unſere, ſondern durch die Mittheilung ſeiner Gerechtigkeit gerechtfertigt habe. Was jenem die Hauptſache iſt, Offenbarung der Lehre, hält er für das Untergeordnete, weil dadurch der Menſch das Heil noch nicht erlange, ſondern es kommt darauf an, daß der Geiſt innerlich erleuchtet und geheiligt werde. Wenn man auch, ſagt er,***) die Mittheilung der Lehre Gnade nennen mag, ſo iſt dieß doch nur in dem Sinne zuläſſig, daß nicht das äußerliche Wunder verſtanden wird, ſondern daß Gott auf eine höhere und innerlichere Weiſe ſeine Lehre mit einer unausſprechlichen Freudigkeit dem Bewußtſein durch ſich ſelbſt eingießt. Damit iſt denn auch jener dreifache Unterſchied der justitia beſeitigt; es gibt nur eine, welche aus der Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum hervorgeht. Auch für den Standpunkt des alten Teſtamentes kann es keine andere

*) contr. Julian. 3, 8.

**) de grat. Christi §. 52.: — eam esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit, ut ea sit vera nostra justitia, quae nobis ab illo est.

***) de grat. Christi §. 14.

geben; die Offenbarung des Geſetzes an ſich kann den Menſchen nicht zur justitia führen, ſondern nur das Bewußtſein der Sünde erwecken. Der Buchſtabe kann nur tödten; nur der Geiſt des Geſetzes, welcher durch die Gnade in das innere Leben übergeht, kann lebendig machen. Die Frommen des alten Teſtamentes ſind durch den Glauben an den Verheißenen der Gnade theilhaftig geworden; ſie waren nicht unter den Schrecken des Geſetzes, ſondern auf dem Standpunkt der Gnade,*) welche den Menſchen die Freude am Guten mittheilt, den verderbten Willen heilt und frei macht. Er führt in dem Buch de spiritu et litera durch: was das Geſetz der Werke drohend gebiete, das erlange das Geſetz des Glaubens durch den Glauben. Unter der göttlichen Erziehung durch die Gnade wird der Menſch ſtufenweis von der Sünde zur Erlöſung geleitet. Das Erſte iſt, daß er durch die innere Offenbarung des Geſetzes zum Bewußtſein ſeiner Sünde und zur Sehnſucht nach Erlöſung erweckt wird. Dieſe erſten Regungen des göttlichen Lebens kommen nicht aus der menſchlichen Natur, ſondern lediglich von der Gnade, welche als gratia praeveniens seu praeparans wirkt. Dann führt ihn die Gnade zum Glauben. Der Glaube befreit ihn von dem moraliſchen Uebel, die Macht der Gnade ſetzt den Willen in Freiheit. Der Menſch vollbringt nun frei und freudig das Gute. Es iſt in ihm die gratia operans thätig. Aber er bedarf noch immer der Mitwirkung der Gnade, damit der freie Wille im Guten beharre. Indem er ſo immer mehr befeſtigt wird, befindet er ſich auf der Stufe der gratia cooperans. Er drückt dieß ſo aus:**) die Gnade kommt uns zuvor, damit wir geheilt; ſie folgt

*) peccat. orig. § 29: non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante.

**) de nat. et grat. § 35: ubi quidem operamur et nos, sed illo operante cooperamur, quia misericordia ejus praevenit nos. Praevenit autem, ut sanemur, quia et subsequetur, ut etiam sanati vegetemur; praevenit, ut vocemur, subsequetur, ut glorificemur; praevenit, ut pie vivamus, subsequetur, ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere. cf. de gratia et lib. arb. § 33.: Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem et cooperando perficit, quod operando incipit? quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait apostolus (Phil. 1, 6): ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera nihil valemus. Phil. 2, 13. Rom. 8, 28.

uns nach, damit wir nach der Heilung lebenskräftig werden; ſie bereitet den Willen vorher und vollendet mitwirkend, was ſie wirkend in dem Menſchen angefangen hat. So bedarf denn der Menſch in dieſem Leben ſtets der Unterſtützung der göttlichen Gnade gegen die Sünde, und erſt das Ausharren bis ans Ende durch die Macht der Gnade (donum perseverantiae) iſt das auszeichnende Merkmal derjenigen, welche zur Seligkeit gelangen. Wenn demnach die Pelagianer ſo ſehr den freien Willen hervorheben, daß ſie jeden Begriff der Gnade leugnen, der auch nur im Zuſammenhang ihrer Ideen jenen zu beeinträchtigen ſcheinen könnte, ſo iſt es dem Auguſtin das Wichtigſte, daß die Gnade unbedingt wirkt und der freie Wille nichts dazu thun kann, bis er erſt durch die Gnade geheilt iſt. Die Gnade, welche durch menſchliche Würdigkeit bedingt wäre, wäre keine Gnade. Wie ſie allen Regungen zum Guten zuvorkommt, ſo wirkt ſie unwiderſtehlich (gratia irresistibilis), zwar nicht äußerlich zwingend, aber mit innerlicher Nothwendigkeit den verderbten menſchlichen Willen anziehend. Die Pelagianer ſahen hierin eine Aufhebung des freien Willens, Auguſtin aber meinte gerade dadurch die Freiheit zu behaupten; denn erſt durch die Gnade werde der Wille frei gemacht. Bei dieſer Differenz wirkt die bezeichnete Verſchiedenheit des Freiheitsbegriffes ein. Die Pelagianer behaupteten nach ihrem ſittlichen Atomismus nur den formalen Begriff der Freiheit. Dieſen nun eben leugnete Auguſtin, indem er die freie Entwicklung der höheren Natur des Menſchen in der Gnade als Weſen der Freiheit ſetzte. Er berief ſich ſtets darauf, daß der Menſch keinen Zwang empfinde, daß die Gnade wirke in der Form des freien Willens:*) Gott theilte ſeine Gnade nicht den Steinen mit, noch wirkt er in den vernünftigen Weſen, wie er im Holze wirken könnte, ſondern als in Weſen, die mit Vernunft und Willen begabt ſind, das heißt in der Form der vernünftigen Ueberzeugung. Aber da nach Auguſtin der Menſch, obgleich er frei zu handeln glaubt, doch nur in der Form handelt, welche ihm die Gnade gegeben hat, ſo iſt die Freiheit, als Vermögen angeſehen, doch immer nur Scheinfreiheit. Julian behauptet dagegen, daß Gott

*) contr. Jul. 4, 15: neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam. — de peccat. merit. et remiss. II, § 6.: non sicut in lapidibus insensatis aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.

ſelbſt den freien Willen nicht zwingen wolle; keine Macht könne ihn zwingen; er beruft ſich auf Beiſpiele des ſtandhaften Muthes unter den Heiden, die allerdings nicht dahin paſſen. Auguſtin ſei inconſequent, indem er bei Adam alles von der freien Selbſtbeſtimmung abhängig mache, bei den übrigen Menſchen aber dieß leugne; alſo würde Gott ungerecht ſein.*) Dieß iſt allerdings eine Inconſequenz Auguſtins, aber eine ſolche, welche mit der Macht des ſittlichen Gefühls zuſammenhängt. Er ſcheute ſich, die Cauſalität der Sünde auf Gott zurückzuführen und ſetzte als den Grund derſelben die ſittliche Selbſtbeſtimmung des Menſchen.

Hängt es nun durchaus von der gratia irresistibilis ab, ob Jemand zur Seligkeit gelangt, ſo kann die Urſache der Seligkeit des einen und der Unſeligkeit des andern Theils nur in Gott, in ſeiner abſoluten Prädeſtination zu finden ſein; denn es bleibt nur die Annahme eines verborgenen Rathſchluſſes Gottes übrig, wonach er die Mehrzahl der Verdammniß überläßt, welche ſie verſchuldet haben, die Andern mit der Gnade beſchenkt und zur Seligkeit führt. Dadurch gab Auguſtin vorzüglich Gelegenheit, ihm vorzuwerfen, daß er Gott ein ungerechtes Handeln beilege, und die Pelagianer wußten dieſe Blöße gut zu benutzen. Auguſtin berief ſich auf Stellen der heil. Schrift, beſonders Röm. c. 9, auf die unbegreiflichen Fügungen des menſchlichen Lebens: zu dieſen Völkern gelange das Evangelium, zu den andern nicht; das eine Kind werde getauft, das andere nicht. Er mußte um ſo leichter hieraus auf einen verborgenen Rathſchluß Gottes folgern, da er vorausſetzte, daß, wer in dieſem Leben nicht zum Evangelium gelange, auf ewig verdammt bleibe. Um dieß zu erklären, ſagt er, würden die Pelagianer in ihrer Philoſophie keinen Grund finden.**) Es bewegt mich, ſagſt du, daß der Eine umkommt, der Andere getauft wird; auch mich bewegt es, weil ich ein Menſch bin. Würdeſt du aber nicht mit Recht zürnen, wenn das Thier Gott vorwerfen wollte: warum haſt du mich zum Thier gemacht? Indeß fühlte er doch, daß man mit ſolchen Argumenten allein das ſittliche Gefühl nicht befriedigen könne, und er fügt hinzu: wir können die göttlichen Fügungen nicht erklären; erſt in einem höheren Daſein werden wir es erkennen; wenn wir nur glauben, daß

*) op. imp. 6, 22.

**) Sermo 26, 15.

bei Gott keine Ungerechtigkeit ſtattfindet, werden wir dort vollkommne Erkenntniß davon erlangen; willſt du hier das Unbegreifliche begreifen, ſo biſt du ſchon verloren. Julian entgegnet:*) in den Offenbarungen Gottes könne kein Widerſpruch ſein, daher nicht, was er der ſittlichen Natur des Menſchen eingeſchrieben habe, der heil. Schrift widerſtreiten. Wir nennen darum die Schrift eine heilige, weil ſie mit der Vernunft und dem Glauben übereinſtimmt. Die ſchwierigen Stellen, worauf Auguſtinus ſich beruft, will er aus den klaren, an welche man ſich halten müſſe, erklärt wiſſen. Paulus ſage auch, der Menſch mache ſich ſelbſt zu einem Gefäße der Ehre oder Unehre.**)

Auguſtin meinte zwar, daß mit der Beſiegung des Pelagius auch ſein eignes Syſtem von der abſoluten Prädeſtination anerkannt ſei; denn von ſeinem Standpunkt gab es kein Mittleres; aber er täuſchte ſich. Viele verwarfen mit ihm die pelagianiſche Lehre, ohne ſeine Prädeſtinationslehre anzuerkennen; wie ſich dieß bei Innocenz von Rom bemerken läßt, ſo auch wohl bei Hieronymus. Dieſer ſagt zwar:***) der Stolz des freien Willens wird gebrochen, weil der Menſch gezogen wird und wohl gar gegen ſeinen Willen; aber man hat dieß vermuthlich nur für einen der übertreibenden Ausdrücke zu nehmen, die häufig bei ihm vorkommen, da er an andern Stellen freie Empfänglichkeit von Seiten des Menſchen vorausſetzt: Wollen und Laufen iſt mein, aber auch dieß Meine wird nicht mein ſein ohne die göttliche Hülfe.†) Deutlicher noch in dem Folgenden:††) wo Barmherzigkeit und Gnade Gottes iſt, da liegt zum Theil der freie Wille brach, welcher nur darin beſteht, daß wir wollen und verlangen. Nun iſt es in der Gewalt Gottes, daß wir durch ſeine Hülfe zu erfüllen

*) op. impf. 1, 4.: Nihil ergo per legem Dei agi potest contra Deum legis auctorem. Quo uno compendio excluditur quidem, quidquid ab errantibus consuevit objici: sed nos ad docendum, quam sit veritas locuples, cui credimus, illis quoque Scripturarum locis, quae intellectum sententiae elocutionum perplexitate velarunt, expositionis lucem solemus adferre; ut originis suae dignitatem referata possideant, nec ab stemmate sacro velut notha aut degenerantia separentur. — cf. lib. 2, 144. Sanctas apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes eruditunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis, et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

**) op. impf. 1, 133—135.

***) contr. Pelagian. dial. 3.

†) ep. ad Ctesiph.

††) dial. c. Pelag. 3. initium.

vermögen, was wir verlangen und erſtreben; unſer iſt, zu bitten — Gottes, zu geben; unſer iſt, anzufangen — Gottes, zu vollenden; unſer, darzubringen, was wir können — Gottes, zu erfüllen, was wir nicht können. — Die Lehre von der abſoluten Prädeſtination konnte ohne praktiſch nachtheilige Conſequenzen vorgetragen werden, wenn ſie mit Auguſtins Beſonnenheit und Gewandtheit behandelt wurde. Beſonders ſolchen Menſchen, die durch die ganze Entwicklung ihres religiöſen Lebens und Denkens zu dieſer Lehre gelangt waren, gab ihr einmal begründeter Glaube den innern Frieden und die Zuverſicht der eigenen Prädeſtination. Anders aber war es mit denen, welchen dieß Syſtem von außen herangebracht wurde, und welche ſich in inneren Kämpfen befanden. Unter den Mönchen des Kloſters zu Adrumetum in Byzacene waren einige, welche durch die Prädeſtinationslehre in Auguſtins Schriften zu der Folgerung gebracht wurden, die Anſtrengungen der Menſchen ſeien ganz unnütz, da Gott alles wirke; es ſei daher ungerecht, die Sünder zu beſtrafen. Auguſtinus, aufgefordert (427), dem entgegen zu wirken, verfaßte ſeine Werke de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia. Es war in der Regel nicht ſeine Art, vor den Folgerungen ſeines Syſtems zu erſchrecken; er ſuchte die Bedenken zurückzuweiſen, indem er es dialectiſch entwickelte. Die Lehre von der Gnade leugne nicht den freien Willen, ſondern ſetze ihn voraus, indem ſie ja für den menſchlichen Willen berechnet ſei. Er bewegte ſich hier wieder in der oben bemerkten Zweideutigkeit des Begriffes vom freien Willen. In dem zweiten Buch wollte er auseinander ſetzen, wie auch nach ſeinem Syſteme Tadel und Beſtrafung der Menſchen ſtattfinden könnte. Erſtens habe die ganze Menſchheit in Adam geſündigt; daher könne der Einzelne ſich mit der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht entſchuldigen und trage ſeine Sünde als eigene Verſchuldung; dann aber habe Gott es einmal ſo geordnet, daß die menſchlichen Mittel angewendet werden ſollen, wenngleich ſie fruchtlos ſeien ohne die Gnade. Er wollte es unbeſtimmt laſſen, wer zu den Prädeſtinirten gehöre, um den Menſchen vor Hochmuth zu bewahren. Es gibt daher kein ſicheres Kennzeichen der Prädeſtination zum Heil, als das donum perseverantiae. Da es alſo unſicher iſt, müſſen wir jedenfalls das Unſrige thun. In der Vorausſetzung, daß die Sünder, welche zwar jetzt fehlen, doch zu den Prädeſtinirten gehören, müſſen wir in chriſtlicher Liebe auf ſie zu wirken ſuchen. Allein dieſe Art, die Schwierigkeit zu heben, war nicht geeignet, alle

Gemüther zu beruhigen, wie Auguſtin es ſelbſt erfuhr. So weit es ſich in dem Gegenſatz zwiſchen ihm und Pelagius um die übrigen Dogmen gehandelt hatte, hatte er das allgemeine chriſtliche Bewußtſein, den herrſchenden Geiſt der Kirche für ſich; anders war es mit der Lehre von der unbedingten Prädeſtination und unwiderſtehlichen Gnade. Dieſe ſtritt ebenſo wie die pelagianiſchen Gegenſätze mit dem bisher entwickelten chriſtlichen Bewußtſein der Kirchenlehrer, und die Folge war, daß eine mittlere Partei ſich bildete, welche in der Vertheidigung der Lehre von einem ſittlichen Urſtande, von den Folgen der erſten Sünde, von der Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur, von der Gnade als einer inneren Mittheilung göttlichen Lebens mit Auguſtin übereinſtimmte, aber mit jenen beiden Dogmen deſſelben ſich nicht verſöhnen konnte.

4. Der ſemipelagianiſche Streit.

Walch, V. J. Geffken, historia Semipelagianismi antiquissimi. Gotg. 1826. 4. Wiggers, Auguſtinismus u. Pelagianismus. Th. 2.

Es waren zwei Schüler des Auguſtin in Gallien, Prosper Aquitanus und Hilarius, welche ihm durch Briefe*) Nachricht gaben von einer in der eben bezeichneten Weiſe ſich ausſprechenden Oppoſition in Südgallien. Sie meldeten, daß die Gegner zwar die Pelagianer bekämpften, aber behaupteten, daß dieß geſchehen könne, ohne die Lehre von der abſoluten Prädeſtination anzunehmen. Auguſtin lege die dafür angeführten bibliſchen Stellen auf eine der Kirchenlehre fremde Weiſe aus; wenn auch die Prädeſtinationslehre wahr wäre, müßte man ſie doch nicht verkünden, da ſie nur ſchaden könne; denn dieſe Dinge könnten von keinem Menſchen begriffen werden. Sie ſetzten die Gnade bedingt durch den freien Willen, obgleich ſie ebenfalls von einer gratia praeveniens redeten. Auguſtin verfaßte die Bücher de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, worin er, was von ſeinem Standpunkte viel iſt, anerkannte, daß dieſe Gegner von den Pelagianern verſchieden ſeien, indem ſie die Lehre von der Erbſünde, gratia praeveniens, justificatio gelten ließen und zugaben, daß Niemand für ſich ſelbſt genug ſei zum Anfang und zu der Vollendung der guten Werke. Wenn ſie nach dieſer Wahrheit wandelten und zu Gott beteten, würde auch ihnen wohl noch die rechte Erkenntniß der Prädeſtination zu Theil werden.

*) Augustin. epp. 225. 226.

tei hatte großen Einfluß; es ſtanden ihr aber auch Männer von Bedeutung gegenüber, namentlich Prosper*), der Führer der Auguſtiner, ein Mann, deſſen innige Frömmigkeit ganz das Gepräge dieſer Richtung trägt, welche mit ſeinem ganzen Leben und Denken genau zuſammenhing. Er hat die auguſtiniſchen Ideen in ſeinen Schriften mit tiefem Gefühl, mit Scharfſinn und mit vorſichtiger Dialectik entwickelt; in dem Gedicht de ingratis vertheidigte er die unbedingte Prädeſtination und Gnade gegen die andere Partei, welche er Undankbare nennt. Den Auguſtin lobpreiſend, ſagt er:**) alle Freude iſt ihm die Liebe Chriſti allein; da er ſich ſelbſt nichts Gutes zuſchreibt, ſo iſt er Gottes allein. Auf das Anſehen rechnend, welches Auguſtin in der römiſchen Kirche hatte, verſuchten Prosper und Hilarius vom Biſchof Cöleſtinus einen Ausſpruch gegen die Semipelagianer zu erwirken, klagten über die Mönche, welche es wagten, das Andenken des Auguſtin zu verläſtern, und erwarteten eine Erklärung, welche die auguſtiniſche Lehre gut heißen würde. Aber ſie täuſchten ſich. Cöleſtin erließ um 431 ein Schreiben an die galliſchen Biſchöfe und tadelte die, welche Auguſtins Andenken nicht in Ehren hielten; ſeine antipelagianiſchen Schriften ſeien immer in der römiſchen Kirche als die richtigen anerkannt. Er giebt zu verſtehen, daß Biſchöfe ſelbſt mit den Gegnern des Auguſtin einverſtanden ſeien; aber eine dogmatiſche Entſcheidung fällte er nicht, ließ es ſogar zweifelhaft, ob die Anklagen gegründet ſeien. Mit dieſem Briefe Cöleſtins ſind in einigen alten Manuſcripten des Kirchenrechts Ausſprüche der römiſchen Biſchöfe und der von ihnen gut geheißenen nordafrikaniſchen Concilien, welche im pelagianiſchen Streite gehalten waren, verbunden; aber es iſt nicht zu bezweifeln, daß dieſe capitula nicht dem Cöleſtin gehören, ſondern erſt ſpäter hinzugeſetzt ſind. Merkwürdig, daß auch der Verfaſſer dieſer Sammlung es nicht wagte, geradezu die abſolute Prädeſtination zu behaupten. Es heißt nämlich: was aber die

*) Opp. ed. Jean Le Brun et Mangeant. Par. 1711.

**) carmen de ingratis v. 92 sqq.

— Quem Christi gratia cornu
Uberiore rigans, nostro lumen dedit aevo,
Accensum vero de lumine: nam cibus illi
Et vita et requies Deus est, omnisque voluptas
Unus amor Christi est, unus Christi est honor illi.
Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia, et in sancto regnat sapientia templo.

ſchwierigen Fragen betrifft, mit welchen ſich die beſchäftigt haben, welche die Häretiker bekämpften, ſo wagen wir nicht, ſie zu verachten, halten aber nicht für nöthig, uns darauf einzulaſſen. Es erhellt leicht, daß Cöleſtins Entſcheidung, welche Jeder nach ſeinem Sinn erklären konnte, der Partei des Auguſtin keinen Vortheil brachte. Wenn Prosper gegen gewiſſe Aeußerungen eines Vincentius ſchrieb*), ſo iſt damit wohl kein anderer als Vincentius Lerinenſis, der Verfaſſer des berühmten commonitorium gemeint; denn auch er iſt Semipelagianer, da er wohl Pelagius und Cäleſtius, nicht aber jene unter den Irrlehrern nennt, und wenn er die angeſehenen Kirchenlehrer aufzählt, nie dabei Auguſtin erwähnt. Er beabſichtigt zu zeigen, daß kein Ausſpruch eines Kirchenlehrers gegen die einſtimmige Lehre der Kirche etwas ausmachen kann. Wir haben Grund anzunehmen, daß er Auguſtin dabei im Sinne hatte, weshalb es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß dieſer Streit ihn zur Abfaſſung ſeines Werks veranlaßt hat. Er beruft ſich auf Cöleſtins Worte in jenem Brief: desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem, und erklärt nach ſeinem Sinne novitas für die auguſtiniſche, vetustas für die altkirchliche Lehre. Er macht den merkwürdigen Zuſatz, daß gewiſſe Städte und Provinzen angeklagt werden, weil ſie dieſe Neuerungen ignoriren wollen.

Während des Kampfes, der in Südgallien fortdauerte, laſſen ſich drei Parteien unterſcheiden: 1) die Anhänger der abſoluten Prädeſtination in der ſchroffſten Form der Lehre; 2) die, welche durch den Gegenſatz der Semipelagianer veranlaßt wurden, eine möglichſt empfehlende Darſtellung dieſer Lehre zu ſuchen; 3) die Semipelagianer in mannichfachen Abſtufungen. Dieſen war es willkommen, wenn die Prädeſtinationslehre in die härteſte Form gebracht wurde, weil ſie dann für ihre Theorie um ſo leichter Anerkennung finden konnten. Unter denjenigen Werken, welche durch beſonnene und milde Darſtellung dem auguſtiniſchen Syſtem Freunde machen wollten, war epochemachend das anonym auf uns gekommene Buch de vocatione gentium, ein geſchickter Verſuch, die anſtößigen Seiten des auguſtiniſchen Syſtems in den Hintergrund zu ſtellen, ohne einen der Grundgedanken aufzugeben. Es wird der Unterſchied zwiſchen der bloß ſcheinbaren Tugend, der Legalität, und der wahren, welche von der Liebe zu

*) Gegen die capitula objectionum Vincentianarum.

Gott beſeelt iſt, auseinander geſetzt. Je thätiger der Wille des Menſchen iſt, deſto leichter verfällt er in Sünde, bis er ſich dem göttlichen zur Leitung untergeordnet hat. Von dieſem beſeelt, iſt er ein geiſtlicher (voluntas spiritalis); er enthält den Keim aller wahren Tugend und kann nur durch die göttliche Gnade im Menſchen zu Stande kommen. Dieſe wirkt aber nicht gewaltſam, ſondern beſtimmt Verſtand und Herz in der Art, daß ſie immer mitwirken; nur in der Form der natürlichen menſchlichen Willensbeſtimmung geſchieht das Wirken der göttlichen Gnade. Gott hat Keinen zum Verderben beſtimmt, er will, daß Alle ſelig werden; Chriſtus iſt für Alle geſtorben. Zum Beweiſe dienen die allgemeinen Offenbarungen Gottes (dona generalia gratiae), in welchen Allen die Mittel gegeben ſind, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Hiernach ſcheint der Verfaſſer ſich von dem auguſtiniſchen Particularismus zu entfernen, hebt das Geſagte aber ſogleich wieder auf: nicht durch jene allgemeine Gnade könne der Menſch zur Seligkeit gelangen, ſondern nur durch die beſondere (gratia specialis), durch welche der geiſtige Wille erzeugt wird. Kann der Menſch nun etwas thun, um dieſen zu erlangen? Der Verfaſſer verneint es. Er unterſcheidet von dem allgemeinen göttlichen Willen, der ſich in der Schöpfung kund giebt, eine beſondere Allgemeinheit (specialis universitas) des göttlichen Willens, nach welcher Gott Alle, denen er ſeine gratia specialis ertheilt, zur Seligkeit prädeſtinire. Der Grund der Auswahl bleibe uns verborgen. Drei Grundſätze müſſen feſtgehalten werden: Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden; Niemand kann durch ſein Verdienſt, Jeder nur durch Gottes Gnade ſelig werden; in die Tiefe der göttlichen Rathſchläge kann der menſchliche Verſtand nicht eindringen. Wenn man nur das Letztere recht beachte und nicht nach dem Unbegreiflichen forſche, ſo ſei zwiſchen dem Erſten und Zweiten kein Streit. Hier alſo iſt die gratia irresistibilis geſetzt, aber ihr zwingender Charakter verdeckt, ſofern ſie in der Form der freien Selbſtbeſtimmung wirkend dargeſtellt wird. Die Prädeſtination iſt nicht klar ausgeſprochen, ſondern nur von ihrer negativen Seite dargeſtellt. Damit ſind dann widerſprechende Sätze verbunden: Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden ſollen, und andere, mit denen es alſo nicht ernſt gemeint ſein kann. Da die Menſchen geneigt ſind, ſich durch Formeln zu täuſchen, ſo wirkte die geſchickte dialectiſche Form des Buches zu weiterer Verbreitung der auguſtiniſchen Lehren. — Schwer iſt die Frage zu beantworten, wer

der Verfaſſer des Werkes ſei. Man hat es dem Ambroſius, dem Prosper und Leo dem Großen zugeſchrieben. Dem Ambroſius gehört es gewiß nicht, denn es paßt weder zu ſeiner Zeit, noch zu ſeiner Lehre; mit der Lehre der beiden Andern ſtimmt es am meiſten überein. Paschaſius Quesnel und Griesbach*) haben für die Autorſchaft Leo's den Beweis zu führen gemeint, aber vollſtändig erwieſen iſt ſie noch nicht. —

Um dieſe Zeit entſtand die Behauptung, daß es eine Secte der Prädeſtinatianer gebe, welche den freien Willen gänzlich und auch der Form nach leugneten, und alles im Menſchen von der göttlichen Vorherbeſtimmung abhängig machten. Man hat gefragt, ob es wirklich eine ſolche von der auguſtiniſchen Lehre abweichende Secte gegeben habe. Das Vorhandenſein einer beſtimmt geſonderten Secte müſſen wir leugnen. Die Nachricht von ihr rührt nur von ſemipelagianiſcher Seite her. Hier benutzte man ſchroffere Darſtellungen des auguſtiniſchen Syſtems, um den Urheber zu verketzern. In der dem Prosper zugeſchriebenen Chronik aus dem 5. Jhh. wird die Häreſie der Prädeſtinatianer vom Jahre 418 abgeleitet und hinzugeſetzt: quae ab Augustino dicitur coepisse initium. Da dieß anſtößig erſchien, findet ſich in einer andern Lesart die Beſſerung: ab Augustini libris male intellectis. Das merkwürdigſte hierher gehörige Dokument iſt das Buch unter dem Titel praedestinatus, welches der Jeſuit Sirmond 1643 herausgab, in der Zeit des Streites zwiſchen den Jeſuiten und Janſeniſten. Man beſchuldigte daher gern die Jeſuiten, daß ſie es untergeſchoben hätten; aber es trägt zweifellos das Gepräge ſeines Urſprungs in der ſemipelagianiſchen Periode. Das Buch beſteht aus drei Theilen; der erſte gibt eine Darſtellung aller Häreſien bis auf die Zeit des Verfaſſers.**) Das zweite Buch ſtellt die neunzigſte Häreſie dar, die der Prädeſtinatianer, in einem ihnen zugeſchriebenen Dokumente und behauptet, daß der Urheber deſſelben es dem Auguſtin untergeſchoben habe. Das dritte Buch iſt die Widerlegung dieſer Häreſie. Der Verfaſſer des erſten und dritten Buches muß ein Semipelagianer ſein; denn er rechnet zwar die Pelagianer unter die Häretiker, die Semipelagianer aber zählt er nicht unter ihnen auf. Seine eigene Lehre legt er im dritten Buche dar. Er nimmt eine gratia praeveniens an, verſteht aber darunter die

*) Abhandlungen herausggb. von Gabler Bd. I.

**) D. erſte B. auch im Corp. haeresiologic. ed. F. Oehler. t. I. Berol. 1856.

Erlösung der Menschen durch Christus, welche objectiv bei allem vorausgesetzt wird, und ohne welche die Anstrengungen zur Erlangung des ewigen Lebens unnütz sind. In manchen besondern Fällen erwecke Gott auch durch außerordentliche Fügungen zum Glauben, aber nie ohne die freie Selbstbestimmung; die Gnade weckt täglich den schlummernden Willen. Dieß alles paßt zu dem Semipelagianismus. In dem zweiten Buche wird die Lehre von der absoluten Prädestination mit gesuchter Härte dargestellt. Gott habe den Menschen entweder zur Gerechtigkeit, oder zur Sünde prädestinirt. Der Prädestinirte mag noch so viel sündigen und widerstreben, er wird ohne seinen Willen zur Seligkeit kommen. Umgekehrt, wer zum Tode bestimmt ist, arbeitet umsonst. Dieß beweise das Beispiel des Judas. Meinst du mit deinem Gebet und Fasten heiliger zu sein, als Judas, welcher der Jünger Christi war und doch, weil er dazu prädestinirt war, den ewigen Tod gefunden hat? Im Gegentheil, der Apostel Paulus hatte größere Sünden begangen, als irgend Jemand, und doch, weil er zum Apostel prädestinirt war, ist er mit einem Mal von allen Sünden frei geworden. Solche absichtliche Härten können wohl den Argwohn erregen, ob Jemand von einem ehrlich gemeinten Standpunkte dieß Buch geschrieben, ob es nicht vielmehr jener Semipelagianer untergeschoben habe. Da dieser aber sagt, es sei dem Augustin untergeschoben und doch das Dokument keine Spur davon enthält, daß der Verfasser für Augustin gelten wolle, so scheint zu folgen, daß jener es nicht gemacht, sondern vorgefunden und wirklich für das Werk eines Prädestinatianers gehalten habe. Dieß ist um so gewisser, da manche Behauptungen in der Schrift nicht von einem Semipelagianer herrühren können. Warum sollte es auch undenkbar sein, daß Jemand in dem blindesten Eifer für die Lehre von der Prädestination so weit gegangen sei? Es fragt sich, ob der Verfasser nur einen schroffen Ausdruck augustinischer Lehre gebe oder sich wirklich von ihr entferne. Es könnte das Letztere nur darin gefunden werden, daß auch bei dem ersten Menschen der freie Wille nicht anerkannt und er daher durch Gottes Willen zum Fall bestimmt gedacht wurde: die spätere supralapsarische Lehre. Diese ist im Buch zwar nicht direkt ausgesprochen, aber manches Andere zeugt davon, daß der Verfasser so weit ging. Und wenn Augustin Zartgefühl genug hatte, wenigstens den ersten Menschen von der absoluten Prädestination auszunehmen, so fiel bei einem Verfasser, der das sittliche Gefühl oft genug verhöhnt, dieser Grund hinweg.

Unter den Semipelagianern, welche den Kampf gegen die Prädestinationslehre fortsetzten, ist besonders Faustus von Regi ausgezeichnet. Er stritt wider den Presbyter Lucidus, einen Anhänger, nicht der Lehre des praedestinatus, sondern nur des Augustin. Er suchte ihn zuerst in einem Briefe*) zu bewegen, folgende Sätze zu widerrufen: der Mensch werde durch Gottes Vorsatz zum Verderben bestimmt; ein Getaufter oder ein Heide werde verdammt, nicht weil sie durch eigene Schuld die Gnade nicht annehmen, sondern weil ihnen nicht die hinlängliche Gnade gegeben worden; Christus sei nicht für Alle gestorben; wer ein Gefäß der Unehre sei, könne sich nicht zum Gefäß der Ehre machen. Die wahre Lehre, sagte Faustus, sei, daß es vom Menschen abhange, ob er die Gnade annehme oder nicht. Lucidus sträubte sich anfangs, ward aber um 472 durch Concilien zu Arles und Lyon (475) zum Widerruf bewogen. Die erste Versammlung beauftragte den Faustus, eine Darstellung der reinen Lehre zu geben, was sein Werk veranlaßte de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio.**) Er vergleicht den Gegensatz der Freiheit und Gnade mit dem des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi: wie man hier jeder Natur ihre besonderen Eigenschaften beilegen müsse, so sei auch bei dem Menschen zu unterscheiden, was von der Gnade Gottes herrühre und was des Menschen sei. Der freie Wille müsse nicht als vernichtet gedacht werden, sondern dem Menschen komme es zu, sich durch eigene Anstrengung und Gottes Hülfe das göttliche Wohlgefallen wieder zu erwerben. Es ist ihm ein Funken eingepflanzt, welchen er mit Hülfe der Gnade nähren soll. Ein gemäßigter Vertheidiger derselben Lehren war der Presbyter Gennadius zu Massilia. In seinem Werk de dogmatibus ecclesiasticis***) sagt er: Gott mahne den Menschen zuerst und lade ihn ein zum Heil; in des Menschen Gewalt stehe es, ihm zu folgen. In seinem Buch de viris illustribus cap. 38 spricht er rühmend von Augustin, scheut sich aber doch nicht hinzuzusetzen: es sei ihm geschehen, daß er durch sein Vielschreiben in den Fehler verfallen sei, von welchem Salomon im 10. Kap. der Proverbien sage: wo viele Worte sind, da geht es ohne Sünde nicht ab. Er gedenkt eines Irrthums, der aus den vielen Reden geflossen sei, womit er wohl die Lehre von

*) Mansi VII. pag. 1008.

**) bibl. Patr. Lugdun. tom. VIII.

***) ed. Elmenhorst 1614. Oehler Corp. haeresiol. t. I.

der abſoluten Prädeſtination meint. Dieſer ſei entſtanden durch Uebertreibung, aber Auguſtin ſei darum noch nicht in eine Häreſie verfallen.

Neben den Semipelagianern hatte in Südgallien auch Auguſtin eine bedeutende Partei für ſich. Dazu gehörten Männer von ausgezeichneter Beſonnenheit, Klarheit und perſönlicher Autorität: Avitus, Biſchof von Vienne, und Cäſarius, Biſchof von Arles; der Letztere ein wahrhaft frommer, durch praktiſches Intereſſe, Eifer und Tüchtigkeit in der Seelſorge hervorragender Mann. Auguſtins Lehre war mit ſeiner ganzen Auffaſſung des Chriſtenthums verwachſen; er hielt ſich an die praktiſche Seite und vermied alle Uebertreibung und Leidenſchaftlichkeit der Darſtellung. Seine Entwicklung der Prädeſtinationslehre iſt analog der des Buches de vocatione gentium: der Menſch könne nichts thun; alles komme von der Gnade her, und er habe ſich daher zu demüthigen. Gerade die gemäßigte Darſtellung dieſes einflußreichen Mannes mußte den Sieg der auguſtiniſchen Lehre befördern. Ueberdieß hatten ſich in Nordafrika bedeutende Nachwirkungen der auguſtiniſchen Schule erhalten. Manche treffliche Männer, welche zu deren Anhängern gehörten, waren unter den Verwüſtungen der Vandalen nach Sardinien, Corſika, Conſtantinopel geflüchtet. Durch dieſe und andererſeits durch eine Zahl von Mönchen am ſchwarzen Meere, den ſogenannten ſcythiſchen Mönchen, die in der griechiſchen und lateiniſchen Kirche hin und herzogen und eifrige Anhänger der auguſtiniſchen Orthodoxie waren, erhielt der Streit eine neue Anregung. Die Mönche brachten ihn in Conſtantinopel unter der Regierung des Juſtinus in Bewegung und richteten ſich beſonders gegen das Buch des Fauſtus. Sie wandten ſich durch einen nach Conſtantinopel geflüchteten nordafrikaniſchen Biſchof Poſſeſſor an Hormisdas von Rom und forderten ſein Urtheil darüber. Er ſprach ſich gemäßigt aus; er erklärte die Schriften Auguſtins, insbeſondere die an Hilarius und Proſper gerichteten, für Normen der Orthodoxie, wollte aber den Fauſtus nicht verdammen. Es ſcheint, daß er weder die eine, noch die andere Partei ganz zurückweiſen wollte. Seine Zurückhaltung mißfiel den Mönchen; entweder müſſe man das Buch verdammen oder die auguſtiniſche Lehre für falſch erklären. Sie ſuchten einen Widerſpruch in den Ausdrücken des Hormisdas nachzuweiſen. Das Buch des Fauſtus ſchickten ſie nun an den Biſchof Fulgentius von Ruſpe in Numidien, den bedeutendſten unter

n vertriebenen Afrikanern. Er ſchrieb ein Werk gegen Fauſtus
: Vertheidigung des auguſtiniſchen Syſtems.*) Conſequent zwar,
:r ohne die Uebertreibungen des praedestinatus, behauptet er eine
ıedestinatio duplex, ein Ausdruck, der in ſpäteren Streitigkeiten
ichtigkeit erhielt, worunter er aber nur die Vorherbeſtimmung der
wählten zur Seligkeit und der Verdammten zu den ewigen Strafen
ſteht. Indem nun auch in Südgallien der Streit ſich erneute, be-
rkte Cäſarius, daß um 529 ein Concil zu Oranges eine von
n entworfene Lehrformel annahm, welche den auguſtiniſchen Lehrbe-
ff von der Gnade gegen die Semipelagianer feſtſtellte. Anathema-
rt wurden Alle, welche die göttliche Barmherzigkeit in ihrem Wirken
rch die menſchlichen Anſtrengungen bedingt ſetzten. Buße und
auben kommen durch die göttliche Gnade zu Stande; denn Paulus
icht: was haſt du, das du nicht empfangen haſt? und: durch die
ıade Gottes bin ich, was ich bin. Wenn wir Gutes thun, ſo wirkt
Gott in uns; was der Menſch davon hat, rührt aus jener Quelle
:. Zugleich aber wird den empörenden Behauptungen der Prädeſ-
ıatianer widerſprochen. Daß Jemand zum Böſen prädeſtinirt ſei,
ßt es, glauben wir nicht, ſondern verdammen mit allem Abſcheu
che Lehre. Dieſe Beſchlüſſe wurden durch das gleich folgende Concil
ı Valence und durch Bonifacius II. von Rom beſtätigt. Er
dammte die, welche behaupten, daß der Glaube an Chriſtum aus
: Freiheit der Natur komme und das Gute der Natur viel mehr
als Chriſtus. So hatte die auguſtiniſche Lehre von der Gnade in
: occidentaliſchen Kirche geſiegt; aber merkwürdig iſt die milde Weiſe,
t der man zwar die Lehre von einer gratia praeveniens als Quell
er Anregung des Guten, aber nicht die von einer gratia irresisti-
is und abſoluten Prädeſtination ausſprach.

In ähnlicher Weiſe erſcheint die Lehre in den Schriften Gre-
r's des Großen und wird durch ihn der Folgezeit vermittelt.
ıs Gute, ſagt er,**) was wir thun, iſt ſowohl Gottes, als unſer;
kommt von Gott durch die gratia praeveniens, es iſt unſer durch
ı Gehorſam des freien Willens. Wenn***) die gratia praeveniens
rkt und der menſchliche Wille ihr folgt, ſo dürfen wir ſagen, daß

*) de veritate praedestinationis et gratiae Dei. 3 libb. Bibl. Patr. Lug-
ı. tom. IX. pag. 232.

**) Job. l. 33, § 40.

***) Job. l. 24, § 24.

wir uns ſelbſt befreien, weil wir durch unſere Freiheit in die göttliche Gnade einſtimmen. In ſolchen Stellen iſt nicht einmal der die Gnade bedingende freie Wille mit Klarheit ausgeſchloſſen. Er beſchreibt die umbildende Macht der Gnade:*) o wie groß iſt dieſer Künſtler, der heilige Geiſt, welcher ohne allen Verzug des Lernens in allem, was er will, die Seele belehrt, ſobald er ſie berührt; denn plötzlich verändert er ſie; plötzlich verleugnet ſie, was ſie war, und wird, was ſie nicht war. Noch deutlicher als in dieſer Stelle liegt aber die auguſtiniſche Lehre von der Prädeſtination in ſeinen Beſtimmungen über das ſchöpferiſche Wiſſen Gottes:**) vor Gott iſt alles Gegenwart; alles, was Gott erkennt, erkennt er nicht, weil es ſo iſt, ſondern es iſt ſo, weil er es ſo erkennt. Wie ſehr er aber bemüht iſt, die Cauſalität des Böſen von Gott fern zu halten, erhellt aus ſeiner Erklärung von Jeſ. 45, 7: Gott ſchafft das Gute und das Böſe; wo er dieß von dem Uebel verſteht, welches von Gott zum Guten geordnet werde. Die Verhärtung der Herzen durch Gott deutet er dahin, daß Gott die Gnade, wodurch die Herzen hätten erweicht werden können, ihnen nicht verleihe, was aber von ihnen ſelbſt verſchuldet ſei.***) Auch ihn mußte die Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder zur Annahme der abſoluten Prädeſtination führen. Wenn wir fragen, warum die Einen getauft werden, die Andern nicht, ſo iſt die Antwort: je dunkler dieß iſt, deſto demüthiger müſſen wir den göttlichen Rathſchluß verehren.†) Er lehrte mit Auguſtin, daß vor dem Tode Keiner gewiß ſein könne, ob er zu den Prädeſtinirten gehöre. Er ermahnt daher, mit Furcht und Zittern an dem Heil zu arbeiten.††)

Da nun dieſe gemäßigte Ausdrucksweiſe der auguſtiniſchen Lehre ſich erhielt, trat bei Vielen die Lehre von der abſoluten Prädeſtination in den Hintergrund gegen die Lehre von der Erlöſung; aber auch die Anhänger der ſchrofferen Ausdrucksweiſe erhielten ſich, und in dieſem Gegenſatze waren neue Kämpfe vorbereitet.

Die orientaliſche Kirche. Dieſe Streitigkeiten blieben der orientaliſchen Kirche nach ihrer innern Bedeutung fern; ſie wurde nur äußerlich davon bewegt, wenn ſie vom Abendland hineingezogen, und

*) Homil. in Evangel. l. 2, 30. § 8.

**) Job. l. 20. § 63.

***) Job. l. 8. § 15.

†) Job. l. 27. § 7.

††) Epp. l. VII. ep. 25.

namentlich, wenn die ihr eigenthümlichen neſtorianiſchen damit in Verbindung geſetzt wurden.

Julianus von Eklanum berief ſich auf die Uebereinſtimmung mit Theodorus von Mopſueſtia und begab ſich in deſſen Nähe. Dagegen ſoll nach einer Angabe des Marius Mercator Theodorus einer Synode in Cilicien, welche den Julianus verdammte, beigewohnt und zugeſtimmt haben. Allein dieſe Nachricht kommt von einem zu leidenſchaftlichen Gegner, als daß ſie glaubwürdig wäre, und würde auch in dieſem Falle noch nicht beweiſen, daß er ſeine Ueberzeugung verleugnet und den Pelagianismus unbedingt verworfen hätte; denn da überhaupt im Orient eine unbedingte Verdammung dieſer Lehre nicht zu Stande kommen konnte, ſo würde es ſich fragen, in welcher Beziehung ſie auf der Synode verurtheilt ſei. Es iſt leicht erklärlich, daß Theodorus in manchen Punkten den Pelagianismus verworfen habe. Er ſoll nach Marius Mercator*) auch gegen Auguſtin ein Buch verfaßt haben. Aus dieſem hat Photius **) Fragmente aufbewahrt. Schon der Titel: gegen die, welche ſagen, daß der Menſch nach einer Naturnothwendigkeit und nicht nach freiem Vorſatz ſündige, zeigt die Tendenz gegen Auguſtins Lehren von der Erbſünde und Prädeſtination. Nach Photius aber war das Buch nicht gegen Auguſtin ſelbſt, ſondern gegen Hieronymus, der darin Aram heißt, gerichtet, und an ſich iſt dieß wahrſcheinlicher, da Theodorus von Auguſtin wenig wiſſen konnte.

Das Syſtem des Theodorus iſt weit conſequenter, weit mehr aus einem Guß, als das pelagianiſche. Ihm ſteht als Prinzip feſt, daß der ganze Weltlauf von Gott nach einem unwandelbaren und weiſen Rathſchluß ſo geordnet ſei, daß die Realiſirung deſſelben durch keine zufällige Begebenheit geſtört werden konnte. Dieß gilt auch von der Sünde des erſten Menſchen. Gott würde das Hervortreten der Sünde ganz verhindert haben, wenn er es für heilſam gehalten hätte; aber er wollte, daß die Menſchen durch eigene Erfahrung zum Bewußtſein ihrer Schwäche kommen und den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem erkennen ſollten. Die Geſchichte der Schöpfung zerfällt in zwei große Abſchnitte:***) der erſte, welcher bis zur allgemeinen Auf-

*) Ed. Garn. pag. 97.

**) Cod. 177. *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.*

***) Marius Mercator pag. 100. ed. Garn.: Quod placuit Deo, hoc erat in

erſtehung reicht, iſt die Periode, in welcher die vernünftige Creatur ſich ſelbſt überlaſſen, daher nothwendig der Vergänglichkeit und Verſuchung unterworfen iſt; in der zweiten herrſcht Offenbarung des göttlichen unvergänglichen Lebens, ein Reich der unwandelbaren Heiligkeit in der verherrlichten, durch die Gemeinſchaft mit Gott über ſich ſelbſt erhobenen Natur. Den Uebergang zwiſchen beiden vermittelt die Erlöſung unter den Bedingungen der Freiheit. Kämpfend erhebt ſich der Menſch von dem niedern zum höhern Zuſtande; er nimmt den bedeutendſten Platz in der Schöpfung ein, weil er Repräſentant Gottes in ihr iſt, und ſelbſt die Engel müſſen ihn dafür anerkennen.*) Von der menſchlichen Natur mußte daher die Weltentwicklung ausgehen, in ihr die Erlöſung zu Stande kommen. Alles erſcheint durch die Freiheit vermittelt; durch ſie tritt die Verſuchung zum Böſen ein, und durch ſie ſollte ſich der Menſch zum Guten hinwenden. Gott gab ihm ein Gebot, den Gehorſam zu prüfen; er ſah den Ungehorſam voraus und hatte ihn in den Weltplan mitbegriffen; da er erfolgte, ſprach Gott das Todesurtheil über den Menſchen aus. Der Tod war von

---

duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

*) Philoxenus de creatione l. VI. cap. 10, 17.; cf. Commentar. in epistolam ad Rom. Spicilegium Romanum Tom. IV. pag. 527; cf. auch Coloss. 1, 16 sqq.: Propter hominum enim malitiam omnis ut ita dixerim creatura disrumpi videbatur propter propinquitatem eam, quam ad hominem cuncta habere videbantur. Avertebant enim se nobis angeli et omnes invisibiles virtutes propter indevotionem nostram, quam erga Deum exercebamus. Insuper etiam nos ipsi morte solvimur, ex qua accidebat, animam separare a corpore. Etenim et omnis connexio creaturae hinc solvebatur. Fictus enim est homo a principio quasi aliquod animal cognatione omnibus junctum, eo quod corpus quidem generaliter ex omnibus consistebat, i. e. ex quattuor elementis, anima vero ad invisibiles virtutes propinquitatem habere videbatur. Una vero quaedam universorum copulatio ex hinc fieri videbatur, omnibus in id ipsum concurrentibus, ita ut et uno consensu Deo redderent debitam culturam cum cauta solicitudine, omnes etiam illis, quae illius legibus consentanea erant, obtemperare properabant. Quia propter peccatum facti sumus mortales, anima etiam a corpore separabatur; solvebatur hinc propinquitatis copulatio, ita ut nec ultra existimarent invisibiles virtutes aliquam sibi nobiscum esse communionem secundum corporis nostri diligentiam. — Unde et hi, qui insistebant visibilibus naturis et commovebant eas pro nostra utilitate secundum positum sibi terminum, nolebant ea ultra implere, si non promissione percepissent, quod omnia aspera solverentur. (3.)

Anfang in der menſchlichen Natur angelegt,*) die göttliche Pädagogik
ber ſtellte ihn als Strafe der Uebertretung dar, damit die Straf-
würdigkeit der Sünde daran erkannt würde.

Obgleich Theodorus in der Lehre von der erſten Sünde und
ihren Folgen mit Pelagius übereinſtimmen konnte, ſo erhielt ſie
doch im Zuſammenhang mit der Lehre von den beiden Standpunkten
er Weltentwicklung eine andere Stellung. Wenn er von einer Seite
ie Sünde aus der Freiheit ableitet, ſo iſt ſie andererſeits als etwas
othwendiges in der Wandelbarkeit der vernünftigen Weſen begrün-
et. Aber ebenſo hat auch die Erlöſung und Gnade, nicht, wie bei
Pelagius, einen bloß zufälligen, ſondern einen nothwendigen Platz
n Syſtem. Nur darin ſtimmt er mehr mit Jenem überein, daß er
ie Erlöſung nicht ſowohl in den Gegenſatz zu dem von der erſten
Sünde ausgehenden Verderben ſtellt, als vielmehr zu der ſich ſelbſt
überlaſſenen Natur überhaupt. Er betrachtet ſie überwiegend von der
poſitiven Seite, als die Verherrlichung der menſchlichen Natur und die
Steigerung der natürlichen Kräfte Adams. Aus dieſer Auffaſſung der
menſchlichen Natur und ihrer Bedeutung im Univerſum erhellt alſo,
wie es zur Realiſirung der Erlöſung und der zweiten Weltperiode
überhaupt nöthig war, daß der göttliche Logos in Chriſto die menſch-
liche Natur annahm und dieſe in freier Entwicklung ſtufenweis darin
fortſchritt, Organ des Logos zu ſein, bis dieß bei der Auferſtehung
zur Vollendung kam. Die Erlöſung hängt mit der Schöpfung genau
zuſammen; ſie iſt ihre Vollendung, die Realiſirung ihres Ziels, und
die Sünde eine Vermittlung zu denſelben. Demgemäß verſteht er
die Sündenvergebung durch Chriſtus in dem poſitiven Sinne, das iſt
Mittheilung der *ἀναμαρτησία*, des göttlichen, über die Sünde er-
habenen Lebens in ſeiner Gemeinſchaft. Unter dieſen Geſichtspunkten
konnte Theodorus den Tod Chriſti nicht ſo auffaſſen, als habe er ſich
demſelben in eigentlicher Bedeutung einer Sündenſtrafe der Menſchheit
unterzogen; ſondern Chriſtus mußte alle Entwicklungen des menſchli-
chen Organismus durchſchreiten, daher auch den Tod, welcher zugleich
förderlich war, um ihn zu dem höhern Standpunkt göttlichen Le-
bens überzuleiten.

*) Catena Nicephori I. pag. 98.: *ἡ μὲν πλάσις ἡτοιμάσθη τῷ θνητῷ
ζῳ· ἡ δὲ τῆς ἐντολῆς δόσις καὶ τὸ αὐτεξούσιον προεγύμνασε καὶ ἔδωκε τῇ
νόμῃ τῶν αὐθαιρέτων ἀγώνων τὴν πρόφασιν καὶ τὸ τῆς θνητότητος
ωφέρον ἔδειξεν.*

Chryſoſtomus und Auguſtin, die einflußreichſten Männer in beiden Kirchen, ſind beſonders dazu geeignet, den einen chriſtlichen Geiſt unter den bedeutendſten dogmatiſchen Gegenſätzen kennen zu lehren. Es iſt dieſelbe chriſtliche Innigkeit, die ſich in der größten Verſchiedenheit der durch Eigenthümlichkeit und Bildungsgang bedingten Formen darſtellt. Hätten ſie einander berührt, ſo würde leicht ein Kampf zwiſchen beiden entſtanden ſein. Chryſoſtomus iſt eine durchaus praktiſche Natur. In Auguſtin iſt das praktiſche Element mit einem herrſchenden ſpeculativ dialectiſchen Geiſte verbunden; ſein Talent iſt ein ſyſtematiſches, er liebt die Verfolgung der logiſchen Conſequenz. Bei Jenem wiegt das Gefühl und die praktiſche Erfahrung vor; das ſyſtematiſche Intereſſe liegt ihm ferner, und gegen alles auf die Spitze Geſtellte hat er eine natürliche Abneigung; er iſt ein mehr johanneiſcher, Auguſtin ein pauliniſcher Geiſt. In beiden hatte die Erziehung einer frommen Mutter das chriſtliche Leben gegründet, aber ſehr verſchieden war ihre weitere Entwicklung. Auguſtin kehrte erſt nach heftigen Stürmen des innern und äußern Lebens zum Evangelium zurück; Chryſoſtomus hingegen ging ſeinen Weg ruhiger fort, trat zuerſt in ein äußerlich nicht ſo bewegtes Leben ein, und ſeine mildere Natur fand den Frieden leichter. Gleich dem Pelagius bildete er ſich im Mönchthum, aber er übertraf ihn weit an Tiefe des Gemüthes und an Geiſt. Ihm, welcher ſehnſüchtig nach der wahren Heiligung ſtrebte, war das Mönchthum der Quell reicher innerer Erfahrung. Seine praktiſche Richtung ging nicht, wie die des Pelagius, neben dem Religiöſen her, ſondern entſprang daraus. Da es ihm gewiß war, daß das ganze Leben des Gläubigen nur in der Gemeinſchaft mit Chriſto wurzele, ſo kam er nie zu einer Veräußerlichung der Sittenlehre wie Pelagius. Chriſtus blieb der Mittelpunkt ſeines Lebens; ſich ganz in ihn hineinzuleben, ſetzt er als die Hauptaufgabe. Von der andern Seite entwickelte ſich bei ihm eine Asketik, wobei es ihm wichtig war, die Heiligung von ſeiner Willensbeſtimmung abhängig zu machen, gleich wie er ſelbſt ſich mit Spontaneität fortgebildet hatte. Auguſtin hatte den Manichäismus, Skepticismus, Platonismus durchirrt, bis es ihn wieder zur heiligen Schrift hintrieb; bei Chryſoſtomus war ein gleichmäßiger religiöſer Fortſchritt mit einem anhaltenden Studium der Bibel verbunden. Auch las er ſie nicht wie Jener mit einer ſchon ausgeprägten individuellen religiöſen Richtung, ſondern er vertiefte ſich in ſie, um aus ihr ſeine Glau-

benslehre zu bilden; die beſonnenen Grundſätze der antiocheniſchen Schule leiteten ſeine Auslegung, und ſein inneres chriſtliches Leben gab ihm den Commentar dazu. Während ſich bei Auguſtin alles um gewiſſe Hauptpunkte der chriſtlichen Lehre drehte, bildete ſich, wie ſein Leben, ſo auch ſein Denken harmoniſcher aus der Schrift; und wenn Auguſtin in ſeiner Behandlung der Bibel bei einzelnen Theilen, beſonders den pauliniſchen, beharrte, ſo wendete ſich Chryſoſtomus allen Theilen gleichmäßig zu. Eine eigenthümliche Bedingung lag für ihn in der großen Hauptſtadt, in welcher er ſeinen Wirkungskreis fand. Die Erfahrung, welche Pelagius machte, beſtätigte ſich auch ihm: die große Welt, die ſich mit dem Schein des Chriſtenthums bedeckte, entſchuldigte ihre Laſterhaftigkeit mit der Berufung auf die Macht der Sinnlichkeit, auf die Verſuchungen des Satans, auf ein Verhängniß, welches den Menſchen mit Nothwendigkeit zum Guten oder Böſen beſtimme. Der Kampf gegen ſolche Vorwände, gegen das Mißverſtändniß des Glaubens, beſtärkte ihn, den freien Willen als den Hebel aller ſittlich religiöſen Entwicklung des Menſchen zu betrachten und zu bezeichnen. Dieß ſittliche Intereſſe hatte ihn zu einem chriſtlichen Stoicismus geführt, der ſich in den Grundſätzen ausſprach: der Menſch macht ſich ſelbſt zu allem; er kann zu nichts gezwungen werden; ihm kann nichts ſchaden, wenn er ſich ſelbſt nicht ſchadet; alles hängt von dem rechten Gebrauch der Gnadenmittel ab. Unter jenen Verhältniſſen und unter den Schickſalen, die ihn trafen, befeſtigten ſich dieſe Grundſätze immer mehr; von ihnen getragen, zeugte er auch in ſeinem Elende von Chriſto und bewährte ſie bis an ſeinen glorreichen Tod.

In den Grundgedanken des Auguſtin tritt neben der göttlichen Liebe mit noch größerer Bedeutung die göttliche Strafgerechtigkeit hervor; bei Chryſoſtomus dagegen herrſcht der Geſichtspunkt der göttlichen Liebe, das Beſtreben, ſie in allem zu verherrlichen und in der Erziehung der Menſchheit anſchaulich zu machen. — Der Urſtand des Menſchen war nach ſeiner Lehre eine ungetrübte Reinheit und Glückſeligkeit. In der ἀπάθεια allen Verſuchungen zur Sünde entnommen, führte er ein ſchmerzloſes Leben, ein Vorbild der Unſterblichkeit, zu welcher er, wenn er ohne Sünde blieb, unmittelbar übergehen ſollte.*) Jedoch in

*) Homil. 17. in Genes. cap. 3. tom. IV. pag. 133: *πάντα γὰρ ἐποίησε — ὥστε τὸ ζῶον τοῦτο τὸ λογικὸν τὸ ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθὲν ἐν πάσῃ*

dieſem Zuſtande konnte er um ſo leichter ſeine Abhängigkeit von Gott vergeſſen. Um ihm das Bewußtſein davon zu erhalten und ſeinen Gehorſam zu üben, gab Gott ihm ſein Gebot. Der Menſch übertrat es aus ſittlicher Nachläſſigkeit, indem er ſeine Willenskraft nicht gebrauchte. Er fiel nun der Strafe anheim, welche aber hauptſächlich zur Erziehung dienen ſoll; er ward aus dem Paradieſe und in die Welt der Kämpfe geſtoßen, um ſich darin zu bilden. Der Tod iſt mit dieſem Zuſtande nothwendig verbunden; er hat ein *σῶμα παθητόν* und iſt nun den ſinnlichen Verſuchungen ausgeſetzt.*) Die allgemeine Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur verkennt Chryſoſtomus nicht.**) Wer kann ſich rühmen, ſagt er, ein heiliges Herz zu haben? Doch findet ſich keine ſcharfe Ausprägung der Lehre von der Erbſünde. Die Worte: durch Einen ſind Alle ſündig, erklärt er metonymiſch von der Strafe der Sünde***), und leugnet auch, daß ſich an den Kindern etwas Verdammliches finde. Von der Uebertragung der Schuld Adams auf die Nachkommen iſt er noch weiter entfernt; er ſtellt das Bedenken auf, wie denn der Tod auf alle Uebrigen habe übergehen können, und antwortet: aber auch kein Menſch iſt ohne Sünde, wenn er auch nicht dieſelbe Sünde wie Adam begangen hat. Doch können alle dieſe Uebel dem Menſchen nur zum Beſten dienen, wenn er ſeinen freien Willen anwendet; ſie ſind ihm dann Antriebe zum ſittlichen Kampfe. Nicht der ſterbliche Körper, ſondern der ſchlechte Wille ſei die Wurzel des Böſen.†) Aus der Bedeutung, welche er der Sünde beimaß, folgte eine Anerkennung der Nothwendigkeit der Gnade und Erlöſung; er erklärt daher: wir haben die Rechtfertigung nicht durch unſer Verdienſt erhalten, ſondern wir verdanken das Heil dem Willen Gottes.††) Ebenſo erhellt, daß er alles göttliche Walten im Menſchen durch deſſen freien Willen mitbeſtimmt ſein laſſen mußte, und von einer abſoluten Prädeſtination und unbedingt wirkenden Gnade bei ihm nicht die Rede ſein konnte. Der Allgenugſame, ſagt er, bedarf unſrer nicht, ſondern da er alles unſres

---

τιμῆ τυγχάνειν καὶ κατὰ μηδὲν ἐλαττοῦσθαι τῆς τῶν ἀγγέλων διαγωγῆς, ἀλλὰ καὶ ἐν σώματι τὴν ἐκείνων ἀπάθειαν κεκτῆσθαι.

*) Für den ganzen Ideenzuſammenhang vgl. Hom. in Gen. 16. 17. 18.

**) Hom. 8. in I Corinth. § 2. tom. X. pag. 67.

***) Hom 10. in Rom. § 2. 3. tom. IX. pag. 523.

†) Hom. 17. in I Corinth. § 4. pag. 150.

††) Hom. 1. in I Corinth. § 1. pag. 3; hom. in Rom. 7. § 1. 8.

les wegen thut, läßt er es von unſrem Willen abhangen. Deshalb
t er Keinem Gewalt an; denn gegen den eigenen Willen zu ſeiner
ehrung gezogen werden iſt ſo gut, als ihm gar nicht dienen.*)
tt kommt mit ſeinen Gaben unſerm Willen nicht zuvor, ſondern
n wir nur anfangen, dann giebt er uns auch viele Gelegenheit
n Heil.**) Der Glaube iſt nichts Geringes, ſondern es bedarf dazu
göttlichen Gnade; aber es bedarf auch des eigenen Willens, daß
n ſich von Gott lehren laſſe.***) Nicht deshalb ſtehen die Men-
n den Engeln nach, weil ſie Sinnlichkeit haben, ſondern überall
ngt alles vom freien Willen ab. Auch unter den Geiſtern giebt es
he, die ſchlechter als der Menſch geworden ſind. Klage daher den
öpfer nicht an und ſage nicht, als ſinnlicher Menſch kann ich nicht
ſein.†) Die Prädeſtination verſteht er von dem vorangehenden
gemeinen Rathſchluß, den Gott vor der Schöpfung der Welt gefaßt,
ch Chriſtum die Welt zu erlöſen. Gottes Erwählung zwingt die
rufenen nicht, ſondern regt ſie nur an. Charakteriſtiſch iſt für dieſe
trachtungsweiſe ſeine Behandlung der Bekehrungsgeſchichte des Pau-
.††) Auguſtin macht daran die Unbedingtheit der göttlichen
nade und Prädeſtination anſchaulich; er hingegen ſagt: die Gnade
kte es durch ihn, aber deshalb iſt es doch ſeine Sache, da er ſich
großer Gnade würdig gemacht hat. Ohne ſeinen Willen hätte die
nade in ihm nichts wirken können. Nicht die Wunder des Paulus,
dern ſeine Liebe erwirb dir. Viele, welche die größten Wunder ſa-
, ſind doch abgefallen. Paulus nennt die Gnade, damit es nicht
ine, als habe er alles von ſich ſelbſt, er nennt aber auch ſeine
ſtrengungen.†††) Aus dieſen Vorausſetzungen ergiebt ſich ferner,
auch Chryſoſtomus gleich den andern Orientalen beſonders
poſitive Beziehung der Erlöſung hervorhob, ohne die negative
r gänzlich davon auszuſchließen. — Ein Diaconus Annianus
n Celeda, ein Pelagianer, welcher zu den ſtandhafteren ge-
te, die ihre Stellen niedergelegt hatten, überſetzte dieſe Pre-
ten über die Bekehrung des Paulus und über Matthäus ins La-

*) Hom. in Joh. 10, § 1. tom. VIII. pag. 57.
**) In Joh. hom. 18, § 3. pag. 107.
***) Hom. 45, § 3. pag. 265.
†) Hom. 75, § 5. pag. 445.
††) Hom tom. III. pag. 18 sqq.
†††) Cf. Hom. 2. in Rom. § 3. tom. X. pag. 440.

teiniſche mit einer Vorrede, worin er das Syſtem des Chryſoſtomus zu Gunſten des Pelagianismus zu deuten ſuchte.

Bei Photius*) findet ſich die Anzeige einer merkwürdigen Schrift, worin es heißt, daß die Häreſien der Pelagianer und des Neſtorius dieſelben ſeien; es wird aus einem Briefe des Cyrill an Theodoſius die Behauptung angeführt: was die Pelagianer von den Gliedern Chriſti ſagten, das ſage Neſtorius von Chriſto ſelber. Dem Prinzip nach iſt dieß richtig, indeß beruht doch der Zuſammenhang beider Parteien im neſtorianiſchen Streit nicht ſo ſehr auf dieſem objectiven Grunde, da die Verbindung der Chriſtologie und Anthropologie nicht mit Bewußtſein verfolgt wurde, als vielmehr auf zufälligen Urſachen. Neſtorius wollte den Julianus und andere Biſchöfe, die ſich nach Conſtantinopel geflüchtet hatten, aus Billigkeitsgründen nicht aufopfern und nahm dadurch zuerſt den römiſchen Biſchof gegen ſich ein. Er hielt damals vier Predigten zur Darſtellung ſeiner Anthropologie, von denen wir drei lateiniſch durch Marius Mercator, die vierte griechiſch in den Werken des Chryſoſtomus haben.**) Sie zeigen, daß er von Auguſtin ferne, aber auch kein Anhänger des Theodor von Mopſueſtia war. Die alexandriniſche Partei verdammte auf dem Concil zu Epheſus mit Neſtorius auch den Pelagius und Cäleſtius; aber ſchwerlich bewog dazu eine genaue Kenntniß des innern Zuſammenhanges der Streitpunkte; es geſchah nur im Intereſſe der römiſchen Kirche, welche ihrerſeits ſich gegen Neſtorius erklärte. Die orientaliſche Kirche behauptete fortwährend die ältere Lehre von dem Zuſammenwirken der Gnade und Freiheit, ohne ſich in eine nähere Unterſuchung des Verhältniſſes einzulaſſen. Am meiſten blieb ſie dem Semipelagianismus verwandt. Dieß erhellt noch aus den Briefen des Abtes Iſidor von Peluſium, welcher von der Sünde Adams eine Verderbniß der menſchlichen Natur ableitet; ſie iſt aus der ἀπάθεια in die ἐμπάθεια, in die Affekte und Verſuchungen herabgeſunken. Das Uebel wird vermehrt durch die Nachläſſigkeit der Menſchen; doch iſt ein Same des Guten geblieben; wer ihn ausbildet, ragt hervor im Guten, der Andere nicht. Der freie Wille bedarf des Beiſtandes der göttlichen Gnade, aber dieſer fehlt auch nie, wenn der Menſch nur das Seine

*) Codex 54.

**) Tom. X. pag. 783.

hut. Eine unwiderſtehliche Gnade leugnet er, nimmt aber in gewiſſen Fällen eine zuvorkommende an. Die abſolute Prädeſtination verwirft r eifrig; alle Gnadenmittheilungen ſind durch den freien Willen des Menſchen bedingt. Nicht eine willkürliche Erwählung findet ſtatt, denn onſt wäre das Himmelreich keine Belohnung des Kampfes.*)

d. Die Lehre von der Kirche.

Die Veräußerlichung der Kirche war im Abendlande ſchon feſte Form geworden; man betrachtete ſie als einen äußerlichen Organismus, fortgepflanzt durch die Succeſſion der Biſchöfe, welche die nothwendige Vermittlung mit Chriſto und für die Theilnahme am heiligen Geiſt und der Seligkeit bilde. Auguſtin eignete ſich dieſe ſchon vor hm vorzüglich in Nordafrika entwickelte Auffaſſung an, weil ſie ſeinem eigenen religiöſen Leben entſprach, und führte ſie ſyſtematiſcher us. In dem Wechſel der Standpunkte, auch vom Skepticismus hin nd her geworfen, ward er endlich zur Hingabe an eine äußere Auctorität, als von Gott gegründet, geführt, wie es in ſeinem Grundſatz iegt: fides praecedit intellectum. Die Wirkungen des Chriſtenhums wurden ihm ein und daſſelbe mit denen der Kirche. So iſt er on einer Seite eine Säule des katholiſchen Prinzips und Standunktes geworden, wie er von der andern durch ſeine Lehre von dem ebendigen Glauben und dem innern göttlichen Leben der Gnade die nſchließung für das proteſtantiſche Element darbot und die Reaction egen das katholiſche begründete.

Es war der Donatismus, eine dem Novatianismus ähnliche orm des Separatismus, welcher gegenüber Auguſtin die Lehre von er Kirche entwickelte. Auf beiden Standpunkten verwechſelt man wieerum die ſichtbare und unſichtbare Kirche und ſucht bei jener die Präikate der Reinheit und Heiligkeit. Der Separatismus iſt vorherrhend ſubjectiv, der katholiſche Standpunkt objectiver; auf dieſem wird er Begriff der katholiſchen Kirche und ſomit die Heiligkeit und Reinit von dem Objectiven, von der Fortpflanzung der Kirche durch die uccesſion der Biſchöfe abhängig gemacht. Darum hatte für Auguin dieſer Streit eine ſo hohe Wichtigkeit, weil er durch den Separasmus Viele von der Gemeinſchaft mit der Kirche abgeführt ſah, elche allein die Verbindung mit Chriſto und die Seligkeit zu vermit-

*) S. ſeine Briefe lib. III, 204. 171; 13, 165; II, ep. 2.

teln ſchien. In dieſem Sinne ſagt er:*) zum Heil kann Keiner gelangen, der nicht Chriſtus zu ſeinem Haupte hat; Chriſtum aber zum Haupt haben kann Niemand, welcher nicht Glied ſeines Leibes, der Kirche, iſt. Auf donatiſtiſchem Standpunkte machte man das Prädikat der Katholicität abhängig von dem Subjectiven der Reinheit und Heiligkeit. Eine Kirche, welche unwürdige Mitglieder unter ſich duldet, wird verunreinigt und hört damit auf, die katholiſche zu ſein. Die Donatiſten ſagten: wer auf die rechte und geſetzmäßige Weiſe als Chriſt erwieſen iſt, iſt mir der katholiſche.**) Die Katholiker wollten Würdige und Unwürdige in dieſem Leben noch vermiſcht laſſen und die Sichtung der letzten Entſcheidung vorbehalten. Man berief ſich auf die Parabel vom Weizen und Unkraut. Sie behaupteten, der Acker darin ſei die ſichtbare Erſcheinung der Kirche; die Donatiſten hingegen verſtanden unter dem Acker die Welt, in welcher Gute und Böſe gemiſcht ſeien. Nicht alſo in der Kirche ſolle Unkraut und Frucht vermiſcht bleiben, ſondern in der Welt. Nur eine Unterſcheidung des Begriffes der Kirche als einer unſichtbaren und ſichtbaren hätte zu einer Verſtändigung führen können. Die Katholiker ſtreiften zuweilen in ihrer Polemik daran an, und die Donatiſten warfen ihnen deshalb vor, daß ſie zwei Kirchen annähmen. Die Andern vertheidigten ſich, indem ſie den Unterſchied zurückführten auf verſchiedene Zuſtände der einen Kirche in ihrem zeitlichen und ewigen Leben, wie man ja auch bei Chriſto den Zuſtand vor und nach der Auferſtehung unterſcheide. Auguſtin ſtrebte eine angemeſſene Unterſcheidung aufzuſtellen; aber da er ſich ſcheute, die Begriffe bis zu ihrer letzten Grenze zu verfolgen, ſo verfiel er in Unklarheiten. Er ſpricht***) von denen, welche im Hauſe Gottes ſind per communionem sacramentorum, und denen, welche außerhalb des Hauſes ſind per perversitatem morum. Viele†) ſind durch die Gemeinſchaft der Sacramente mit der Kirche und ſind doch nicht in der Kirche. Ferner: die, welche in der Kirche zu ſein und Chriſtum zu widerlegen ſcheinen, und alſo nicht zu jener Kirche gehören, welche der Leib Chriſti ge-

*) De unitate eccl. c. 49.

**) Optatus von Mileve de schism. Donat, ed. du Pin 1700, gesta collat. Carthag. III. c. 99, p. 467.

***) De baptismo IV, 1—4.

†) De unitate eccl. 74: multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia.

t wird. In dieſen Ausſprüchen liegt der Unterſchied einer wahren
je, welche der eigentliche Leib Chriſti iſt, und einer, die es nur zu
ſcheint; jenes würde die unſichtbare ſein. Dieſelbe Vorausſetzung
in den Worten:*) die Unwürdigen ſind nicht in jener Gemein-
t der Kirche, welche in den Gliedern Chriſti heranwächſt zum
Gottes; jene Kirche ruht auf dem Felſen. Er unterſcheidet das
ous Christi verum et permixtum, und ſagt, es gehöre nicht
rhaft das zum Leibe Chriſti, was nicht immer mit ihm ſein werde.
Heuchler ſeien nicht mit ihm, obgleich ſie in ſeiner Kirche ſind.

In der orientaliſchen Kirche herrſcht zwar gleichfalls der
ußerlichte Begriff der Kirche, iſt aber nicht ſo ſyſtematiſch ausgebil-
und läßt in manchen Spuren eine geiſtigere Auffaſſung durchſchim-
n. Cyrillus von Jeruſalem**) definirt die katholiſche Kirche
die über die ganze Welt zerſtreute, welche den vollſtändigen Com-
der chriſtlichen Wahrheit überliefert, und die Menſchen ohne Un-
hied der Bildung zur Frömmigkeit führt. Hier alſo keine Hinwei-
auf die Nothwendigkeit der Vermittlung durch die ſuccedirenden
höfe, ſondern das Katholiſche wird in der Lehre und geiſtigen Ein-
geſucht. Chryſoſtomus ſagt bei Erklärung der Worte***),
Lob ſei in der Gemeinde der Heiligen: die Kirche iſt Name einer
meinſchaft und Zuſammenkunft. Die Kirche†) beſteht nicht in Dach
Mauern, ſondern in Glauben und Leben. Iſidorus von Pe-
ium††) ſetzt die Kirche in die Gemeinſchaft der Heiligen, welche
ehe durch den rechten Glauben und rechten Lebenswandel.

Die Veräußerlichung des katholiſchen Kirchenbegriffes rief eine
ction hervor bei einem Manne, in welchem auch übrigens die Re-
gen eines proteſtantiſchen Elementes kenntlich ſind, bei Jovinia-

*) Contra literas Petiliani, B. 2, § 247: nec ideo putandi sunt esse in sti corpore, quod est ecclesia, quia sacramentorum eius corporaliter particiſiunt. Illa enim et in talibus sancta sunt, et eis indigne tractantibus et sutibus ad mains iudicium valebunt. Ipsi autem non sunt in illa ecclesiae page, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incremen- Dei. Illa quippe ecclesia in petra est.

**) Catech. 18, § 23.

***) In Psalm. 149. tom. V. p. 498: ἡ αἴνεσις αὐτοῦ ἐν ἐκκλησίᾳ ον — ἐκκλησία γὰρ συστήματος καὶ συνόδου ἐστὶν ὄνομα.

†) Tom. III, pag. 386. hom. de Entropio.

††) Epist. lib. II, 246.

nus.*) In dieſem Geiſte polemiſirte er gegen die Werkheiligkeit, die quantitative Abſchätzung des Sittlichen, die consilia evangelica; er machte das Prinzip des lebendigen Glaubens und die Einheit des chriſtlichen Lebensprinzipes geltend. Nicht nur hierin, ſondern auch in der Lehre von der Gnade ſtimmt er im Grunde mit Auguſtin überein. Die Verwandtſchaft beider iſt ebenſo merkwürdig, als ihr Gegenſatz. Jovinian gelangte conſequent zur Erkenntniß der unmittelbaren Beziehung des chriſtlichen Bewußtſeins auf Chriſtus und zu einem Begriffe von der Kirche, welcher aus dieſer abgeleitet und ihr daher untergeordnet war. Dieß liegt in den Worten: die Kirche ſei gegründet in Hoffnung, Glaube und Liebe.**) Denn er ſieht ſie demnach an als eine ſich von innen heraus entwickelnde Gemeinſchaft. In dieſer Kirche ſei nichts Unreines, ſei jeder von Gott gelehrt; in ſie könne keiner mit Gewalt einbrechen, noch den Eingang erſchleichen. Wie alſo Jovinian die pauliniſche Lehre vom Glauben vortrug, ſo auch den Begriff der unſichtbaren Kirche, während Auguſtin die Entwicklung ſeines gleichen Grundbegriffes durch die Einmiſchung des katholiſchen Begriffes von der Kirche hemmt.

Aus der Nothwendigkeit der äußerlichen Kircheneinheit hatte man bereits die weitere Conſequenz gezogen, daß ſie eine äußere Repräſentation haben müſſe, und man hatte begonnen, ſie in Rom als der cathedra Petri zu ſuchen. Die nordafrikaniſche Kirche, obgleich ſie in einzelnen Fällen ſich unabhängiger zeigte, und insbeſondere Auguſtin, ging auf dieſe Betrachtungsweiſe ein. Die Kirche habe den Gipfel ihrer Auktorität, weil ſie von der apostolica sedes (des Petrus) her für alle Zeiten durch die Folge der Biſchöfe ſich fortpflanze.***) Hiernach gründet er die Succeſſion der Biſchöfe vorzüglich auf die Succeſ-

*) cf. Hieronym. contr. Jovinian. libb. II. Augustin. de haeresib. 82. — B. Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis. 1840.

**) I, 2: Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem, inexpugnabilem; non est in ea immaturus, omnis docibilis; impetu irrumpere vel arte eludere (Neander: illudere) potest nullus. II, 19: Sponsa, soror, mater et quaecunque alia putaveris vocabula unius ecclesiae congregatio est, quae nunquam est sine sponso, fratre, filio. Unam habet fidem, nec constupratur dogmatum varietate, nec haeresibus scinditur. Virgo permanet. Quocunque vadit agnus, sequitur illum; sola novit canticum Christi.

***) De utilitate credendi 35: dubitavimus nos eius ecclesiae condere gremium, quae usque ad confectionem generis humani ab apostolica sede per successiones episcoporum — culmen auctoritatis obtinuit?

ſion derſelben in der römiſchen Kirche. Wer kennt nicht, ſagt er, den Principat jenes Apoſtels, welcher jeder andern biſchöflichen Würde vorzuziehen iſt?*) Aber in der Erklärung und Anwendung jener Worte Chriſti, worauf man beſonders den Primat des Petrus gründete, ſtimmt Auguſtin mit ſich ſelbſt nicht überein. In ſeinen Retractationen**) ſtellt er zwei verſchiedenartige Deutungen der Worte: du biſt Petrus u. ſ. w., neben einander, zuerſt: Petrus ſei der Fels, auf welchen die Kirche gegründet worden; oft habe er aber auch die Deutung befolgt, daß Chriſtus der Fels, und Petrus ſo genannt ſei wegen ſeines Bekenntniſſes, und daß er in dieſem Bekenntniß die Kirche darſtelle. In demſelben Sinn ſagt er:***) der Fels wird nicht nach Petrus, ſondern Petrus nach dem Felſen benannt, wie nicht Chriſtus nach den Chriſten, ſondern dieſe nach Chriſto. Hierin liegt wiederum ein Merkmal des proteſtantiſchen Elementes in Auguſtin, denn die Entwicklung dieſer Erklärung führt zu dem Reſultat, daß alles religiöſe Bewußtſein unmittelbar auf Chriſtus zu beziehen ſei, und daß von hier die Gemeinſchaft ausgehe, welche die Kirche genannt werde. Hingegen bei den römiſchen Biſchöfen, wie namentlich bei Leo dem Großen, waren aus der erſten Auffaſſung der Worte Chriſti und aus der Idee einer nothwendigen äußerlichen Repräſentation der Kirche ſchon Folgerungen entwickelt, in denen das mittelalterliche Pabſtthum ſich vorgebildet zeigt.†)

e. Die Lehre von den Sacramenten.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen.

Der Begriff des Sacramentes und der Umfang ſeiner Anwendung war noch immer unbeſtimmt und bildete erſt durch die

*) De baptismo contra Donatistas II, 2.

**) I, 21.

***) Tractat. in Joan. 124, § 5: ecclesia non cadit, quoniam fundata est super petram, unde Petrus nomen accepit. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra, sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christo vocatur. Ideo quippe ait Dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, quia dixerat Petrus: tu es Christus, filius Dei vivi. Super hanc ergo petram, quam confessus es, aedificabo ecclesiam meam. Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus, I Cor. 3, 11.

†) Leo, sermo 80: civitas sacerdotalis et regia, per sacram b. Petri sedem caput orbis effecta, latius praesidens religione divina, quam dominatione terrena. Vgl. Perthel Leo d. Gr.

Praxis ſeine Beſtimmtheit aus. Die rhetoriſche Uebertreibung, mit welcher die griechiſchen Homileten die Wirkungen der Sacramente beſchrieben, beförderten den Glauben an ihre magiſche Wirkſamkeit. Auguſtinus zuerſt beſchäftigte ſich mit einer gründlicheren Unterſuchung über den Begriff des Sacramentes und deſſen Verhältniß zum Chriſtenthum, und ward hierbei auf Manches geführt, was mit den herrſchenden kirchlichen Annahmen nicht übereinſtimmte. Er ſtellte eine geiſtigere Auffaſſung hin im Gegenſatz gegen die magiſche, wenngleich auch er der katholiſchen Betrachtungsweiſe Elemente darbot, welche eifrig von ihr benutzt wurden. Das Sacrament iſt nach ſeiner Beſtimmung nichts anderes, als ein ſichtbares Zeichen, welches eine göttliche Sache darſtellt, sacramentum oder signum sacrae rei die res sacramenti bezeichnend;*) was ſonſt das hörbare Wort, das ſtellt hier gleichſam ein ſichtbares Wort dar (verba quaedam visibilia).**) Das Zeichen iſt zeitlich und wandelbar, die göttliche Sache dagegen unwandelbar.***) Dieß entwickelt er im Gegenſatz gegen die Manichäer, welche gegen die Ableitung des Judenthums und Chriſtenthums von demſelben Gott den Einwurf machten: wie konnte Gott ſich ſelbſt widerſprechen und die von ihm eingeſetzte Ordnung wieder aufheben? Hierauf erwidert er: das Göttliche an ſich iſt daſſelbe, nur die Zeichen für die Darſtellung deſſelben mußten ſich verändern. Es giebt nach ihm nur eine justificatio, welche im alten Teſtamente vorgebildet iſt. Das ſinnliche Zeichen iſt nothwendig bei einer religiöſen Gemeinſchaft; aber wiederum kann dieſes an ſich nicht auf den Geiſt wirken, nicht die Heiligung und justificatio mittheilen, ſondern es kann nur dienen als Zeichen und Vehikel der göttlichen Gnade, welche die einzige Quelle der justificatio iſt. Nicht Moſes vollzog die Heiligung, ſondern er iſt nur ein Organ,†) Gott aber iſt es, deſſen unſichtbare Gnade die Heiligung durch ſeinen Geiſt mittheilt. Dieſe unſichtbare Gnade wirkt durch die Sacramente, aber ſie könnte auch ohne

*) De catechiz. rudibus 50: sacramenta signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari.

**) Contra Faustum 19, 16.

***) Ep. 138, 8.

†) Quaest. in Levit. lib. III. quaestio 84: quomodo et Moses sanctificat et Dominus? Non enim Moses pro Domino, sed Moses visibilibus sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia per spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum.

ſie wirken. Es ſei abſurd, zu ſagen, daß jene unſichtbare Heiligung nicht nützen könne ohne die visibilia sacramenta; es ſei nur die gewöhnliche, von Gott gegründete Ordnung, daß die Gnade ſolche Sacramente zu ihren Organen mache, und wenn Jemand dieſe göttliche Ordnung verachte, ſage er ſich dadurch auch von der Gnade los.

Der Streit über die Objektivität der Sacramente kam in dieſer Periode beſonders auf Veranlaſſung des Kampfes mit den Donatiſten zur Entſcheidung. Dieſe zeigen überhaupt das Beſtreben, einen frühern Standpunkt in der Entwicklung der Kirche zu fixiren. Wie in ihren Beſtimmungen über Kirche und Staat, ſo bemerkt man dieß auch in denen über die Sacramente; ſie haben die Neigung, das Objektive dem Subjektiven unterzuordnen, und demgemäß hielten ſie auch den ältern ſubjektiven Standpunkt in der Behauptung feſt, daß die Sacramente nur gültig ſeien, wenn ſie von würdigen Mitgliedern der katholiſchen Kirche verwaltet würden. Petilianus behauptete daher:*) wer die Taufe von einem Ungläubigen empfange, empfange nicht den Glauben (die Taufe), ſondern nur Schuld; denn bei jeder Sache komme es auf ihre Wurzel an, und wenn Jemand das rechte Haupt nicht habe, ſo ſei die Handlung nichtig; er müſſe der wahren, heiligen Kirche angehören. Dieſer Richtung entgegentretend, ſagt Auguſtin: Chriſtus allein iſt der rechte Urſprung, Wurzel und Haupt; er allein kann den Menſchen gerecht machen. Daher ſind die Sakramente überall gültig, wo ſeine Einrichtung verwaltet wird. Es kommt nicht darauf an, was der Menſch, ſondern was Chriſtus ſei; von ihm geht alles aus. Man verglich von Alters her den Chriſtenberuf mit einem Kriegsdienſte und die Taufe mit der Einweihung dazu. Denn in das Heer Eintretenden wurde das stigma militare aufgeprägt. Da nun Auguſtinus das Objective der Taufe geltend machen will, ſagt er, hierauf anſpielend:**) wie wenn Jemand deſertirt, er doch immer dieß stigma hat, ſo bleibt auch bei dem Zeichen, welches die Taufe aufprägt, etwas Unvertilgbares; es zeugt nur gegen den, welcher dem chriſtlichen Beruf nicht treu bleibt. Hieran ſchloß ſich die katholiſche Lehre von dem character indelebilis, den gewiſſe Sakramente ertheilen ſollten. Auguſtin ſtellt den Standpunkt der Knechtſchaft und den der Freiheit, den jüdiſchen und chriſtlichen entge-

*) contra litteras Petil. I, 6, 7.

**) contra epistolam Parmeniani II, 29.

Auf dem letzteren ſind nicht nur wenigere Zeichen, ſondern es iſt auch ein verſchiedenes Verhältniß derſelben zum religiöſen Bewußtſein gegeben: auf dem geſetzlichen Abhängigkeit des Bewußtſeins von den religiöſen Zeichen, auf dem chriſtlichen Unterſcheidung des Zeichens und der göttlichen Sache mit klarem Bewußtſein und richtiges Verſtändniß der Beziehung beider zu einander. Jedes Sacrament, ſagt er*), führt zur Betrachtung der Sache und zur Anwendung auf das Leben. Die Betrachtung der Wahrheit erhebt das Gemüth zur Liebe zu Gott; die Anwendung auf das Leben beſteht in der Liebe zu den Menſchen. Die Zeichen ſind aus dem gewöhnlichen Leben genommen, ſie können daher nicht den Eindruck als etwas Wunderbares machen. Nur wenn das Sacrament nicht verſtanden wird, bringt es eine gewiſſe unbewußte heilige Scheu hervor, hingegen verſtanden erzeugt es eine fromme Freude.**)

Die Zahl der Sacramente. Auguſtin ſetzt nach ſeiner freien und geiſtigen Gottesverehrung Taufe und Abendmahl ausdrücklich als Sacramente des Chriſtenthums, allerdings hinzufügend: und wenn etwas Anderes im neuen Teſtamente empfohlen werde.***) Anderweitig pflegt er vier Sacramente anzunehmen. In der Auffaſſung der Confirmation, Buße und prieſterlichen Ordination hatte ſich ſchon in der vorigen Periode der Anfang ſacramentlicher Betrachtungsweiſe gebildet. Noch mehr iſt dieß in der gegenwärtigen der Fall; man redete von der Wirkung der letzteren, als mache ſie den Prieſter zu einem andern Menſchen; und indem man eine magiſche

*) Posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina. — Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur. De doctrina Christiana III, 18.

**) Nihil tam pie terret animum, quam sacramentum non intellectum: intellectum autem gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori. Expositio epistolae ad Galat. III, 19; cf. ep. 54 u. 55 ad Januarium.

***) ep. 54 ad Januarium 1: primo tenere te volo — Dominum nostrum — leni jugo suo nos subdidisse et sarcinae levi; unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius, et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur, exceptis iis, quae servitutem populi veteris — onerabant.

plötzliche Mittheilung des Geiſtes von ihr ableitete, der dann ſelbſt alles Erforderliche wirke, hielten manche eine beſondere Bildung zum geiſtlichen Stande für unnöthig. Indeß fand dieſer Irrthum Widerſpruch bei Auguſtin und Gregor von Nyſſa. Die Firmelung (confirmatio, σφραγίς) ward bei den Griechen mit Salböl vollzogen und diente als Beſtätigung der Taufe. Wie ſehr das myſtiſch-liturgiſche Element der griechiſchen Kirche zur Vervielfältigung der Sacramente führte, erkennt man aus den untergeſchobenen Schriften Dionyſius des Areopagiten. Die liturgiſchen Elemente des Cultus und die der Hierarchie empfingen in ihnen eine myſtiſch-ſymboliſche Deutung. Dieſe Schriften, obgleich ohne großen inneren Werth, erhielten doch, weil ſie vorhandene Geiſtesrichtungen in die folgende Periode überleiteten, einen nicht geringen Einfluß. Die Sacramente, welche ſie bezeichnen, ſind folgende: Taufe (φώτισμα), Abendmahl (κοινωνία συνάξεως), Prieſterweihe (τελείωσις ἱερατική), Mönchsweihe (τελείωσις μοναχική), die Gebräuche bei kirchlicher Beſtattung der Gläubigen (τὰ ἐπὶ τῶν ἱερῶν κεκοιμημένων). — Auguſtin legte für den Occident den Grund zu einem neuen Sacrament. Theils die Bezeichnung μυστήριον Epheſ. 5, welche auf die Ehe angewandt ward, theils die Polemik gegen die Pelagianer, welche ihn beſchuldigten, daß er die Kindererzeugung für etwas Sataniſches halte, und gegen welche er um ſo mehr die Heiligkeit der chriſtlichen Ehe geltend machte, beſtimmte ihn, die Ehe sacramentum zu nennen und den Schluß auf ihre Unauflöslichkeit zu machen.*)

2. Die Taufe.

Im Orient wie im Occident war jetzt bereits die Vorausſetzung herrſchend, daß die Kindertaufe apoſtoliſche Einſetzung ſei; aber beſonders im Orient ſtimmte die Praxis damit nicht überein; im Ganzen wurde die Kindertaufe nicht eben häufig beobachtet, und Viele blieben Katechumenen bis in ihr ſpätes Alter. Denn die Gleichgültigkeit gegen das Chriſtenthum, welche wiederum durch die Unterlaſſung der Kindertaufe vergrößert wurde, und die falſchen Vorſtellungen von der magiſchen Wirkung der Taufe, bei manchen auch eine irrige Ehrfurcht vor der Taufhandlung, welche dem Kinde die Güter derſelben nicht anzuvertrauen wagte, bewirkte den Aufſchub. Traten allgemeinere Unglücksfälle ein, ſo ſtrömten oft große Mengen zur Taufe. Die Kirchenlehrer

*) de nuptiis et concupiscentia I, 11.

Gregor von Nazianz, Gregor von Nyſſa, Baſilius und Chryſoſtomus erklären die Kindertaufe für apoſtoliſcher Abkunft, empfehlen ſie und widerſprechen dem Glauben an eine magiſche Sündentilgung.

Aber in der Begründung der Nothwendigkeit und in dem Verſtändniß der Formel: zur Vergebung der Sünden, welche man auch bei der Kindertaufe anwandte, fand eine Differenz ſtatt zwiſchen dem Orient und Occident, entſprechend der Verſchiedenheit in der Auffaſſung des Erlöſungswerks überhaupt, je nachdem man mehr das Poſitive darin, die Verherrlichung der menſchlichen Natur, oder das Negative, den Gegenſatz gegen die Sünde, hervorhob. Demgemäß erblickt man im Orient in der Taufe vorzüglich die Erhebung zu einer höheren Stufe, wozu die urſprünglichen Kräfte nicht hingereicht hätten. Gregor von Nazianz ſagt, ſie ſei eine göttlichere Schöpfung und etwas Höheres, als die urſprüngliche Naturbildung: es werde die Gemeinſchaft mit dem Reiche Gottes mitgetheilt, welche die menſchliche Natur aus ſich ſelbſt nicht erlangen konnte.*) Dieß ließ ſich auf gleiche Weiſe auf Kinder wie auf Erwachſene anwenden; daher fährt Gregorius fort, indem er den Zweck der Taufe beſtimmt: ſie iſt ein Siegel für das erſte Kindesalter, Sündenvergebung für die Erwachſenen, Wiederherſtellung des gefallenen Bildes Gottes. Die Rechtfertigung der Kindertaufe findet er darin, daß von Anfang an der menſchlichen Natur ein höheres Element mitgetheilt und das Kind dem heiligen Geiſte geweiht werden ſolle.**) Jene poſitivere Auffaſſung der Orientalen fand indeß einen Vereinigungspunkt mit der occidentaliſchen darin, daß auch ſie annahm, daß der erſte Menſch, wenn er nicht geſündigt hätte, ſogleich zu höherer Gemeinſchaft mit Gott gelangt ſein würde. Durch die Sünde ſei ſein Leib ein σῶμα παθητόν geworden. So konnte denn auch von den Orientalen der neuen Schöpfung ebenfalls eine Beziehung auf die Folgen der erſten Sünde gegeben werden. Gregor von Nyſſa ſagt: das Kind wird durch die Taufe in das Paradies eingeſetzt, aus dem Adam verſtoßen war.***) Die Merkmale des Böſen, welche zu der menſchlichen Natur hinzugekom-

*) orat. 40. εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα fol. 640 D.

**) νήπιον ἔστι σοι; μὴ λαβέτω καιρὸν ἡ κακία· ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω, ἐξ ὀνύχων καθιερωθήτω τῷ πνεύματι.

***) λόγος πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα II, pag. 216.

men ſind, werden durch die Taufe hinweggenommen.*) Nur dagegen waren die Orientalen, daß man allein das Negative hervorhebe.**) Julian von Eklanum berief ſich auf eine Homilie des Chryſoſtomus an die Neugetauften***), worin dieſer von den Wirkungen der göttlichen Gnade bei der Taufe redet und gegen diejenigen, welche die Taufgnade nur in die Sündentilgung ſetzten, behauptet: die Kinder taufen wir, obgleich ſie nicht durch Sünde mitbefleckt ſind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindſchaft, Erbſchaft und Brüderſchaft durch Chriſtus ertheilt werde. Dieſe Worte laſſen ſich mit der Lehre des Chryſoſtomus wohl in Uebereinſtimmung bringen, denn es liegt nicht darin, daß die menſchliche Natur ganz in demſelben Zuſtande, wie der urſprüngliche war, geboren werde. Wir ſind daher nicht berechtigt, dem Julianus eine abſichtliche Erdichtung dieſer Worte zuzuſchreiben, wie denn auch Auguſtinus die Echtheit derſelben nicht leuguet. Iſidor von Peluſium†) ſagt: diejenigen haben einen niedrigen Begriff von der Taufe, welche ſie nur auf die Sündentilgung beziehen; das ſei noch nichts ſo Großes, ſondern auch viele andere Gnadengaben werden der menſchlichen Natur mitgetheilt, welche weit über ihr Urſprüngliches hinausgehn, eine göttliche Wiedergeburt, die Kindſchaft, die Rechtfertigung, die Gemeinſchaft mit Chriſto; das Heilmittel gebe weit mehr noch, als Heilung der Wunden. Eigenthümlich bildet Theodor von Mopſueſtia††) die orientaliſche Vorſtellung aus; ihm galt für die hauptſächlichſte Gnadenwirkung die Mittheilung der ἀναμαρτησία Chriſti, die Einſetzung in die Gemeinſchaft ſeines göttlichen Lebens, welche über die Verſuchungen erhob.

---

*) orat. catech. c. 40.

**) Cyrill. Hierosolym. Catech. 17. c. 18.

***) Augustin. contra Julianum I, § 21.

†) Epp. V, 195.

††) in Ephes. 5, 22—24. Spicileg. Solesm. I, 118: Et quod mortales sequitur ut peccent, immortales vero effecti in futuro seculo peccare ultro non poterimus. Forma autem illius est spiritalis regeneratio, quam in baptismate implere videmur, quasi hinc jam recreati, et secundum formam regenerati spes illorum quae et fieri exspectamus. Hoc dicit, quoniam non ignorat dissolutum quidem esse veterem illum hominem mortalem. Novus vero ille quidem pro illo indutus est incorruptus, in cujus formam illa quae in baptismate est praecepistis, simul et primitias spiritus accipientes. Itaque justum est, vos consentanee illis et sapere et conversari, qui maxime cum spiritus regeneratione etiam sensus renovationem estis assequuti. (J.)

Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius und Chrysostomus erklären die Kindertaufe für apostolischer Abkunft, empfehlen sie und widersprechen dem Glauben an eine magische Sündentilgung.

Aber in der Begründung der Nothwendigkeit und in dem Verständniß der Formel: zur Vergebung der Sünden, welche man auch bei der Kindertaufe anwandte, fand eine Differenz statt zwischen dem Orient und Occident, entsprechend der Verschiedenheit in der Auffassung des Erlösungswerks überhaupt, je nachdem man mehr das Positive darin, die Verherrlichung der menschlichen Natur, oder das Negative, den Gegensatz gegen die Sünde, hervorhob. Demgemäß erblickt man im Orient in der Taufe vorzüglich die Erhebung zu einer höheren Stufe, wozu die ursprünglichen Kräfte nicht hingereicht hätten. Gregor von Nazianz sagt, sie sei eine göttlichere Schöpfung und etwas Höheres, als die ursprüngliche Naturbildung: es werde die Gemeinschaft mit dem Reiche Gottes mitgetheilt, welche die menschliche Natur aus sich selbst nicht erlangen konnte.*) Dieß ließ sich auf gleiche Weise auf Kinder wie auf Erwachsene anwenden; daher fährt Gregorius fort, indem er den Zweck der Taufe bestimmt: sie ist ein Siegel für das erste Kindesalter, Sündenvergebung für die Erwachsenen, Wiederherstellung des gefallenen Bildes Gottes. Die Rechtfertigung der Kindertaufe findet er darin, daß von Anfang an der menschlichen Natur ein höheres Element mitgetheilt und das Kind dem heiligen Geiste geweiht werden solle.**) Jene positivere Auffassung der Orientalen fand indeß einen Vereinigungspunkt mit der occidentalischen darin, daß auch sie annahm, daß der erste Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, sogleich zu höherer Gemeinschaft mit Gott gelangt sein würde. Durch die Sünde sei sein Leib ein σῶμα παθητόν geworden. So konnte denn auch von den Orientalen der neuen Schöpfung ebenfalls eine Beziehung auf die Folgen der ersten Sünde gegeben werden. Gregor von Nyssa sagt: das Kind wird durch die Taufe in das Paradies eingesetzt, aus dem Adam verstoßen war.***) Die Merkmale des Bösen, welche zu der menschlichen Natur hinzugekom-

*) orat. 40. εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα fol. 640 D.

**) νήπιον ἔστι σοι; μὴ λαβέτω καιρὸν ἡ κακία· ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω, ἐξ ὀνύχων καθιερωθήτω τῷ πνεύματι.

***) λόγος πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα II, pag. 216.

men ſind, werden durch die Taufe hinweggenommen.*) Nur dagegen waren die Orientalen, daß man allein das Negative hervorhebe.**) Julian von Eklanum berief ſich auf eine Homilie des Chryſoſtomus an die Neugetauften***), worin dieſer von den Wirkungen der göttlichen Gnade bei der Taufe redet und gegen diejenigen, welche die Taufgnade nur in die Sündentilgung ſetzten, behauptet: die Kinder taufen wir, obgleich ſie nicht durch Sünde mitbefleckt ſind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindſchaft, Erbſchaft und Brüderſchaft durch Chriſtus ertheilt werde. Dieſe Worte laſſen ſich mit der Lehre des Chryſoſtomus wohl in Uebereinſtimmung bringen, denn es liegt nicht darin, daß die menſchliche Natur ganz in demſelben Zuſtande, wie der urſprüngliche war, geboren werde. Wir ſind daher nicht berechtigt, dem Julianus eine abſichtliche Erdichtung dieſer Worte zuzuſchreiben, wie denn auch Auguſtinus die Echtheit derſelben nicht leuguet. Iſidor von Peluſium†) ſagt: diejenigen haben einen niedrigen Begriff von der Taufe, welche ſie nur auf die Sündentilgung beziehen; das ſei noch nichts ſo Großes, ſondern auch viele andere Gnadengaben werden der menſchlichen Natur mitgetheilt, welche weit über ihr Urſprüngliches hinausgehn, eine göttliche Wiedergeburt, die Kindſchaft, die Rechtfertigung, die Gemeinſchaft mit Chriſto; das Heilmittel gebe weit mehr noch, als Heilung der Wunden. Eigenthümlich bildet Theodor von Mopſueſtia††) die orientaliſche Vorſtellung aus; ihm galt für die hauptſächlichſte Gnadenwirkung die Mittheilung der ἀναμαρτησία Chriſti, die Einſetzung in die Gemeinſchaft ſeines göttlichen Lebens, welche über die Verſuchungen erhob.

*) orat. catech. c. 40.

**) Cyrill. Hierosolym. Catech. 17. c. 18.

***) Augustin. contra Julianum I. § 21.

†) Epp. V, 195.

††) in Ephes. 5, 22—24. Spicileg. Solesm. I, 118: Et quod mortales sequitur ut peccent, immortales vero effecti in futuro seculo peccare ultro non poterimus. Forma autem illius est spiritalis regeneratio, quam in baptismate implere videmur, quasi hinc jam recreati, et secundum formam regenerati spes illorum quae et fieri exspectamus. Hoc dicit, quoniam non ignorat dissolutum quidem esse veterem illum hominem mortalem. Novus vero ille quidem pro illo indutus est incorruptus, in cujus formam illa quae in baptismate est praecepistis, simul et primitias spiritus accipientes. Itaque justum est, vos consentanee illis et sapere et conversari, qui maxime cum spiritus regeneratione etiam sensus renovationem estis assequuti. (J.)

Auf die ἀναμαρτησία deutete er die Formel der Sündenvergebung bei der Kindertaufe.

Hieraus wird klar, wie die Pelagianer von der Nothwendigkeit der Kindertaufe reden konnten, ohne die Lehre von der Erbsünde zuzugeben. Cäleſtius behauptete, daß die Kinder durch die Taufe an der höhern Stufe der Seligkeit, dem Reiche Gottes, Antheil erhielten, wozu ſie mit bloß natürlichen Kräften nicht gelangten. Daraus ergiebt ſich die Idee von einem Mittelzuſtand der ungetauften Kinder, während die höchſte Stufe, das Reich Gottes, durch die Taufe bedingt iſt. So iſt zu verſtehen, was Pelagius ſagte: wohin die ungetauften Kinder kommen, weiß ich nicht; wohin ſie nicht kommen aber weiß ich; und was er an den römiſchen Biſchof Innocentius ſchreibt: warum ſollte der, welcher zu einem ungewiſſen Leben geboren iſt, nicht wiedergeboren werden zu einem ewigen und gewiſſen Leben? Auguſtin hält den Pelagianern die Inconſequenz vor, daß ſie die, welche das Bild Gottes ſeien, vom Reiche Gottes ausgeſchloſſen ſein ließen. Er ging davon aus, daß es zwiſchen der Seligkeit, welche Gemeinſchaft mit Gott ſei, und der Unſeligkeit nichts Mittleres gebe. In ſeiner früheren Zeit war er aber ſelbſt dieſer Lehre zugethan geweſen.*) Ambroſius ſchloß aus dem mißverſtandenen Geſpräch Chriſti mit Nikodemus, daß Niemand ohne Taufe in das Himmelreich eingehen könne; was mit den ungetauften Kindern geſchehen werde, wagte er nicht zu entſcheiden.**) Auch im Orient findet ſich die Vorſtellung vom Mittelzuſtande der ungetauften Kinder bei Gregor von Nazianz.***)

In der nordafrikaniſchen Kirche zeigte ſich ein Gegenſatz gegen dieſe Lehre, und da man nach Auguſtin nur entweder Reich Gottes oder Unſeligkeit, und die Taufe als zum Reiche Gottes nothwendig erkannte, ſo mußte man alle ungetauft ſterbenden Kinder für verdammt halten. In dem zweiten Kanon des Conciliums von Karthago im Jahr 418 wurde die Vorſtellung von dem Mittelzuſtand derſelben verworfen; es hegte alſo die obige Meinung. Aber dieſer Kanon findet ſich nicht in allen Abſchriften des Concils; vielleicht wirkte eine gewiſſe Scheu zu ſeiner Beſeitigung. Für die, welche in dieſem Zuſammenhang die Nothwendigkeit der Kindertaufe

*) de libero arbitrio III, 23.

**) de Abrahamo II, 84.

***) orat. 40.

behaupteten, war die Frage, wie man ſich ihre Wirkungen zu denken habe. Auguſtinus folgte hier nicht den Aufſchlüſſen, welche ſich aus ſeinem Begriff von den Sacramenten im Allgemeinen ableiten laſſen, ſondern er war in der Kirchenlehre befangen. Er ſagt: das sacramentum fidei bei den Kindern werde Glaube genannt, und wenn der Menſch herangewachſen ſei, ſo werde das Sacrament nicht wiederholt, ſondern er lerne daſſelbe nur verſtehen und gehe mit ſeiner Willensrichtung in die Wahrheit ein; ſo lange dieß nicht geſchehen könne, wirke das Sacrament zum Schutz gegen den Einfluß der böſen Mächte. Es ſtehe wenigſtens dem Glauben noch keine entgegengeſetzte Richtung des Bewußtſeins entgegen, daher werde das Kind durch die Taufe von der Verdammniß befreit.*)

3. Die Lehre vom Abendmahl.

Die dreifache Abſtufung, welche wir in der vorigen Periode bemerkten, zeigt ſich auch jetzt in den Vorſtellungen vom Abendmahl.

1) Der ſinnlich realiſtiſchen Auffaſſung des Juſtin und Irenäus, welche eine eigentliche Durchdringung des Brodes und Weines mit Chriſti Leib und Blut lehren, ſchließt ſich Cyrill von Jeruſalem an, welcher aus den Einſetzungsworten folgert: man könne nicht zweifeln, daß Chriſti Leib und Blut vorhanden ſei, und den Vergleich mit der Verwandlung des Waſſers in Wein zu Kana herbeizieht. Unter dem Bilde des Brodes und Weines werde Leib und Blut Chriſti dargereicht, damit, wer ſeinen Leib und ſein Blut gewonnen habe, Eines Leibes und Eines Blutes mit ihm werde. So treten wir in die innigſte Gemeinſchaft mit Chriſto ein, indem wir ihn ſelbſt in uns

*) ep. 98 ad Bonifacium c. 10: Itaque parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo. Quum autem homo sapere coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intelliget eiusque veritati consona etiam voluntate coaptabitur. Hoc quamdiu non potest, valebit sacramentum ad eius tutelam adversus contrarias potestates: et tantum valebit, ut si ante a rationis usu ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum commendante ecclesiae caritate, ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mundum, christiano adjutorio liberetur. Hoc qui non credit et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum: longeque melior est illo parvulus, qui etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit.

tragen und göttlicher Natur werden.*) Sei überzeugt, daß der Wein nicht Wein, sondern Blut Christi ist.**) Es erhellt, daß Cyrill sagen wolle: durch ein Wunder werde Christi Leib und Blut hervorgebracht und gehe in den Menschen über, so daß er geistig und leiblich von dem göttlichen Lebensprinzip durchdrungen werde. Wie aber hat er nun diese Verbindung gedacht? Die Vergleichung mit dem Wunder zu Kana, die Behauptung, daß Brod und Wein nur als Bild da seien, haben katholische Ausleger auf eine eigentliche Verwandlung bezogen, wobei nur die äußerliche species übrig gelassen werde. Aber der Ausdruck *μεταποιεῖν* ist bei diesem Schriftsteller gewiß nicht streng zu nehmen und wird auch von der Potenzirung einer natürlichen Kraft zu etwas Höherem, was ursprünglich nicht darin liegt, gebraucht. In sofern mit dem Wein sich etwas Höheres verbindet, das Blut Christi, sagt Cyrill, daß der Wein nicht mehr Wein sei. Daß auch die Vergleichung mit dem Wunder zu Kana nicht eine eigentliche Verwandlung aussagen solle, erhellt daraus, daß er die höhere Wirksamkeit, welche Brod und Wein empfangen, andrerseits vergleicht mit der dem geweihten Oel mitgetheilten***), wobei er gewiß nicht an eine Verwandlung denkt. Die Meinung des Cyrill ist also, daß mit dem Brod und Wein sich auf übernatürliche Weise Leib und Blut Christi verbinde und dadurch mitgetheilt werde.

Mit dieser Auffassung stimmt im Ganzen Chrysostomus überein: das Abendmahl sei von Christo eingesetzt, damit wir uns nicht bloß durch die Liebe, sondern auch der Sache nach mit dem Leibe Christi verbinden. Dieß sei der Beweis seiner größten Liebe; er wollte sich den Gläubigen nicht bloß zu sehen, sondern auch zu berühren, zu essen geben.†) Er sagt ferner: warum gebraucht Paulus die Bezeichnung einer *κοινωνία* und nicht einer *μετοχή*? deshalb, weil er nicht bloß eine Theilnahme, sondern eine völlige Gemeinschaft, in welche wir durch die Vereinigung übergehen, will. Denn wie jener Leib verbun-

*) orat. mystagogica IV. c. 1—3.

**) c. 5.

***) orat. mystag. III, 3: *ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλὸν οὐδ' ὡς ἂν εἴποις τις κοινὸν μετ' ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίᾳ τε αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικὸν γινόμενον.*

†) in Joannem hom. 46, 3.

den war mit Chriſto, ſo werden auch wir durch ihn mit Chriſto vereinigt.*)

Unter den Occidentalen gehört dahin Hilarius von Poitiers. Wenn Chriſtus, ſagt er, wahrhaft Fleiſch geworden und wir wahrhaft das fleiſchgewordene Wort genießen, wie ſollte er nicht zugleich auf natürliche Weiſe in uns bleiben, da er unſern Leib annahm und die Natur ſeines eigenen Leibes unter dem Sacramente mit unſerem Leibe verband, um uns das ewige Leben mitzutheilen.**) Auch Ambroſius redet von dem sacramentum, welches durch das Gebet in Fleiſch und Blut Chriſti verwandelt werde: durch das Wort Chriſti werde die species elementorum verwandelt.***) Doch auch er ſpricht ſich über die Art der Verwandlung nicht deutlicher, als die Uebrigen, aus.

In dem Streit über die beiden Naturen Chriſti zog man den Vergleich zwiſchen dem Verhältniß der göttlichen Natur zur menſchlichen und dem des Leibes und Blutes zu Brod und Wein. Ein Fragment, zwar mit Unrecht dem Chryſoſtomus zugeſchrieben†), aber immerhin ein altes und wichtiges Zeugniß, erläutert die Lehre vom Sohne Gottes in zwei eigenthümlich beharrenden Naturen durch den Vergleich mit dem Abendmahl: das Brod verliert nach der Conſecration den Namen Brod; wie die göttliche und menſchliche Natur unwandelbar in ihren Eigenſchaften bleibt und man doch nur von Einem Chriſtus redet, ſo redet man auch nur von Einem Leibe Chriſti, obgleich Brod und Wein mit Chriſti Leib und Blut verbunden ſind. Ein ebenſo deutliches Zeugniß gegen die Brodverwandlung legt Theodoret ab:††) auch Brod und Wein bleibt in der frühern *οὐσία*, und doch erſcheint es der Seele als das, was es geworden iſt, und wird

---

*) in I Cor. hom. 24, 2.

**) de trinitate VIII. 13: Quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit.

***) de mysteriis 9.

†) epistola ad Caesarium, opp. ed. Bened. t. III, fol. 742: sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus: divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus Filii praedicamus.

††) *ἔρανιστής*, dialogus 2. opp. ed. Hal. t. IV, p. 126.

als ſolches geglaubt und verehrt. Er unterſcheidet die μεταβολὴ τῇ χάριτι von der μεταβολὴ τῆς φύσεως, welche hier nicht ſtattfinde. Auch der römiſche Biſchof Gelaſius am Ende des 5. Jahrhunderts erklärt ſich dahin: man müſſe die beiden Naturen in Chriſto gemäß ſeinem Bilde im Abendmahl denken; ſo wie dieß durch die Wirkung des heiligen Geiſtes in die göttliche Subſtanz übergehe, obgleich die Natur in ihren natürlichen Eigenſchaften verharre, ſo u. ſ. w.*) Am nächſten kommt der Annahme einer Verwandlung des Brodes und Weines Gregor von Nyſſa.**) Er wirft die Frage auf, wie der eine Leib Chriſti an ſo viel Tauſende ausgetheilt werden könne, und antwortet: wie durch den göttlichen Logos das Brod in das Weſen des mit der Gottheit verbundenen Leibes verwandelt wurde durch das Eſſen, ſo wird hier beim Abendmahl unmittelbar das Brod und der Wein in den mit dem Logos verbundenen Leib verwandelt. Alſo ein Wunder wirkt hier unmittelbar, was dort durch das Eſſen vermittelt wird. Es iſt daher nicht die Rede von einer Gegenwart des verherrlichten Leibes Chriſti, ſondern von einer Wiederholung der Menſchwerdung. Einen eigentlichen Verwandlungsbegriff hat er keineswegs mit klarem Bewußtſein feſtgehalten; ſo ſagt er:***) wie das Brod gewöhnliches iſt, bis es durch das Opfer des Sacramentes Chriſti Leib werde und heiße, ſo werde das myſtiſche Oel nach der Weihung wirkſam, ebenſo der Prieſter durch die neu empfangene Ordination von der gemeinſamen Art der Menge geſchieden. Alſo hier die Subſtanz als dieſelbe feſtgehalten und nur ein höheres Element darauf übertragen.

Die zweite Stufe einer geiſtigeren Auffaſſung, welcher aber ein realiſtiſches Element zu Grunde liegt, findet ſich bei Athanaſius†),

---

*) de duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium in der Bibl. Patr. Lugd. t. VIII: In divinam transeunt spiritu sancto perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura.

**) orat. catech. magn. c. 37.

***) de baptismo Christi t. III, p. 370.

†) ep. 4. ad Serapionem.

Vgl. beſ. die Feſtbriefe des heil. Athanaſius, überſetzt v. Larſow, Br. 7: Brod und Wein als Symbole der nährenden Gotteskraft des Logos. Nicht hier allein iſt dieß Brod eine Speiſe der Gerechten, auch nähren ſich nicht die Heiligen, die auf Erden wandeln, allein mit ſolchem Brod und Blut, ſondern auch im Himmel eſſen wir ſolche Speiſe; denn auch der oberen Geiſter und der Engel Nahrung iſt der Herr, und Wonne iſt er der geſammten himmliſchen Macht. Vgl. deutſche Zeitſchr. für chr. Wiſſenſchaft u. ſ. w. 1852. Nr. 40. (Z.)

er ſich auf Joh. 6 bezieht und beweiſen will, daß das Eſſen und
ken des Leibes und Blutes Chriſti nicht im eigentlichen Sinne zu ver-
a ſei; Chriſtus habe ſeine Jünger zu den Vorſtellungen von einer
gen Nahrung führen wollen. Beſtimmter noch zeigt Auguſtin,
er ſich der afrikaniſchen Kirchenlehre darin anſchloß, dieſe Auffaſ-
. Er wendet ſeine allgemeine Idee vom Sacrament auch auf
Abendmahl an und redet von Zeichen, durch welche Gott etwas
bart und abbildet; dazu wird auch das Aeußerliche des Abend-
ls gerechnet. Weil dieſe Zeichen aus dem gewöhnlichen Leben
mmen ſind, können ſie wohl wegen der Beziehung auf das Reli-
Achtung einflößen, aber nicht wie etwas Wunderbares Staunen
rbringen.*) Die Sacramente haben eine Aehnlichkeit mit dem,
n ſie heilige Zeichen ſind; aus der Aehnlichkeit empfangen ſie die
ien der Sachen ſelbſt; wie das Sacrament des Leibes Chriſti auf
ſſe Weiſe Leib Chriſti und das Sacrament des Blutes Blut
ſti iſt, ſo iſt das Sacrament des Glaubens Glaube.**) Wenn
uſtin eine Durchdringung des Natürlichen und Göttlichen ange-
men hätte, würde er ſich nicht ſo ausgedrückt haben. Es ſtimmt
it, wenn er zeigt***), daß im alten Teſtament der Name der
e auf das bloße Zeichen derſelben übertragen werde, und wie
ſtus beim Abendmahl geſagt: dieß iſt mein Leib, da er doch bloß
Zeichen ſeines Leibes gegeben habe. Wenn er ferner die typiſche
ärung des alten Teſtamentes vertheidigt, macht er geltend, daß
auch heterogene Dinge als Symbole gebrauchen könne, und führt
Beiſpiel den Ausdruck beim Abendmahl, der hart erſcheine, an,
uns Chriſtus ſein Blut zu trinken gebe.†) Obgleich ihm nun
Brod und Wein an und für ſich als ſymboliſche Zeichen galten,
eugnete er doch gewiß nicht eine übernatürliche, damit verbundene
it. Ohne Zweifel ſetzte er eine durch ſie vermittelte höhere Ge-
ſchaft mit Chriſto, nur keine leibliche und an die äußeren Zeichen
ndene. Die res sacramenti im Abendmahl iſt ihm die Verbin-
g der Gläubigen als Glieder des einen Leibes mit ihrem Haupt
unter einander, alſo die Vereinigung zu einer Kirche. Chriſtus

*) de trinitate III, 10. 19.

**) ep. 98 ad Bonifacium c. 10.

***) contra Adimantum c. 12, § 3: non enim Dominus dubitavit dicere:
: est corpus meum," quum signum daret corporis sui.

†) contra adversarium legis et prophetarum II, c. 33 (10).

gab ein Zeichen ſeiner Gegenwart für die Menſchen, die ihn nicht ſehen konnten. Habe nur Glauben, und es iſt mit dir der, welchen du nicht ſiehſt. Das Auge ſieht nur Brod und Wein, der Glaube muß Leib und Blut ſehen. Er fragt, wie Chriſtus ſeinen Leib austheilen könne. Hier hätte er Veranlaſſung gehabt, eine Idee, wie ſie Gregor von Nyſſa hegte, zu entwickeln, wenn er ihr zugethan geweſen wäre; aber er verfolgte einen andern Weg: er ſucht nicht zu zeigen, wie Chriſtus ſeinen Leib wunderbar hervorbringen konnte, ſondern verweiſt auf die Differenz zwiſchen Sinnlichem und Geiſtigem: etwas Anderes ſei es, was die Sinne wahrnehmen, etwas Anderes, was darunter verſtanden werde. Chriſtus habe zu den Juden geſagt, daß er ſich ganz zum Himmel erheben werde; dann würden ſie ſehen, daß ſein Leib nicht auf die Weiſe, wie ſie meinten, ausgetheilt werden könne; es ſei nicht die Rede von einem leiblichen Genuß, ſondern von einer geiſtlichen Aneignung. Der äußerliche Genuß, das Fleiſch nützt nichts ohne den Geiſt. Daher erhalten wir in der Austheilung des Leibes das ewige Leben, weil Chriſtus ſelbſt das ewige Leben iſt.*) Den innern Genuß des Abendmahls empfangen die Gläubigen, die Ungläubigen nur das Zeichen; doch iſt dem Auguſtin wichtig, gegen die Donatiſten die objective Bedeutung des Sacramentes zu behaupten, und er ſagt daher, daß auch die Unwürdigen auf ſacramentliche Weiſe den Leib Chriſti im Abendmahl erhalten.

Die dritte Abſtufung, welche Symbol und göttliche Sache beſtimmter auseinanderhält, dauert, mit Ausnahme Gregors von Nyſſa, in der origeniſtiſchen Schule fort. Beſonders iſt es Euſebius von Cäſarea, welcher dieſe Ausdrücke liebt: die Chriſten ſind angewieſen, das Andenken Chriſti durch die Symbole ſeines Leibes und Blutes zu feiern.**) Bei der Erklärung von Evg. Joh. C. 6 entwickelt er Chriſti Abſicht:***) man ſolle nicht glauben, daß Chriſtus von dem Leibe, den er an ſich trage, rede und ſein ſinnliches und leibliches Blut zu trinken anbiete, ſondern die Worte ſelbſt, die er geſprochen, ſeien Geiſt und Leben, ſo daß ſeine Worte ſelbſt ſein Fleiſch und Blut ſeien. Demnach iſt der höchſte Zweck des Abendmahls, darzuſtellen, wie Chriſtus ſich den Gläubigen durch das von ihm ausgehende Wort

*) sermo 235. 272; tract. 26 in evang. Joannis.

**) demonstratio evang. I, c. 10.

***) theologia eccl. III, c. 12.

heile, was aber nicht ausschließt, daß Eusebius auch mit dem rlichen Abendmahl eine übernatürliche heiligende Kraft verbunden t. Gregor von Nazianz nennt das Abendmahl ein Bild des en Mysteriums der Menschwerdung*), ein Bild des Heils**); es as, wodurch wir mit Christo in Gemeinschaft treten, theilnehmen einem Leiden und göttlichen Wesen.***) Er nennt es daher auch nach oben führenden Weg.†) Ausführlicher erklärt er sich in dem f ad Amphilochium;††) er fordert ihn auf zu beten, wenn er Abendmahl austheile: wenn du durch die Worte der Consecration Logos herabziehst und auf unblutige Weise den Leib des Herrn hneidest, so daß die Worte dir zum Messer dienen —. Es wäre lich, diese Worte so zu verstehen, als bringe der Logos durch ein nder den Leib Christi hervor; besser aber paßt zu dem Charakter :gors die Auffassung: Brod und Wein wird Leib und Blut isti nach der Consecration genannt, in sofern sich damit eine ge- e Einwirkung des göttlichen Logos, eine unmittelbare heiligende ft verbindet.

Wie sehr das realistische Element in der Lehre vom Abendmahl herrschte, beweist der noch im 4. Jahrhundert vorkommende Ge- uch, geweihtes Brod aufzubewahren und bei sich zu tragen, indem n eine heiligende Kraft damit verbunden glaubte.

Dieselbe Voraussetzung einer übernatürlichen heiligenden Ein- kung liegt in der noch fortdauernden Kindercommunion. Ge- lius von Rom schrieb um 495: Niemand soll es wagen, irgend Kind von diesem Sacrament auszuschließen, ohne welches man n zum ewigen Leben gelangen kann. — Auch nach einer andern ite und immer mehr ins Magische bildete sich die Vorstellung von Kräften des Abendmahls aus. Die Fürbitten, die dabei geleistet rden nicht nur für Lebende, sondern auch für Todte, wurden nun- ehr auch bezogen auf den Läuterungszustand, den man für gewisse rstorbene voraussetzte, und sollten die Wirkung haben, daraus zu reien. Die Auffassung des Abendmahls als eines Opfers wurde

*) orat. I, pag. 38.

**) orat. XVII, pag. 272.

***) orat. III, pag. 70.

†) *τὴν ἱερὰν καὶ ἄνω φέρουσαν ἡμᾶς μυσταγωγίαν*, orat. XVII, . 273.

††) ep. 240.

durch die Sitte dieſes Gebetes gefördert, wurde von den griechiſchen Homileten beſonders rhetoriſch ausgemalt und erhielt mit der Ausbildung des partikularen Prieſterſtandes immer mehr altteſtamentlichen Charakter. Cyrill von Jeruſalem*) erörtert den Nutzen der Fürbitte beim Abendmahl: Viele ſagen: was hilft es der Seele, welche mit oder ohne Sünden dieſe Welt verläßt, wenn ihrer im Gebet Erwähnung geſchieht? Aber wie, wenn für ſolche, die bei dem Kaiſer in Ungnade gefallen ſind, Andere einen goldenen Kranz darbringen, um ihn zu verſöhnen, ſo bringen wir für die Verſtorbenen, obgleich ſie Sünder ſind, Gott Fürbitten und zwar keinen Kranz, aber den für unſre Sünden geopferten Chriſtus dar, um für ſie und uns den gnädigen Gott zu verſöhnen. Hier alſo deutlich das Abendmahl nicht nur als Opfer, ſondern auch als eine Aneignung des Opfers Chriſti für Andere. Auguſtin giebt der Opferidee eine ethiſch-religiöſe Anwendung auf die Gemeinde: indem man das Andenken Chriſti feiert, opfere man ſich ſelbſt mit ihm in Selbſtverleugnung, was Gott wohlgefällig iſt. Die ganze erlöſte Gemeinde iſt das allgemeine Opfer, welches Chriſtus Gott darbringt, der ſich ſelbſt durch ſein Leiden für uns geopfert hat, damit wir der Leib eines ſo großen Hauptes ſeien. Das Opfer ſind wir ſelbſt, und dieß wird im Sacrament des Abendmahls dargeſtellt.**) Er unterſcheidet das Opfer der Juden als ein typiſches, das Leiden Chriſti als das wahre, und dieß wird nach ſeiner Himmelfahrt gefeiert per sacramentum memoriae.***) Doch iſt auch ihm das Opfer für die Todten nicht etwas bloß Symboliſches, ſondern es hat einen eigenthümlichen und großen Nutzen für die Verſtorbenen. Gregor der Große nach ſeiner warmen aber ſinnlichen Frömmigkeit, entwickelte die Idee vom Meßopfer und ſeine magiſche Wirkung auf das Fegfeuer in vorzüglich einflußreicher Weiſe: das heilige Opfer beim Abendmahl wiederholt den Tod Chriſti auf verborgene Weiſe. Obgleich Chriſtus jetzt unvergänglich lebt, ſo wird er doch für uns noch einmal geopfert. Man kann ſich daher vorſtellen, wie viel dieß Opfer vermöge, welches für uns das Opfer des Eingeborenen immer nachahmt.†) Hier iſt die Vorſtellung des Abendmahls ſchon ganz übergegangen in die einer objectiven Nachbildung des Opfers

*) orat. mystag. V, 10.

**) de civit. Dei X, 5. 6.

***) contra Faustum XXI, 22.

†) Dial. IV, c. 58.

Christi. Gregors Legenden von der Wirksamkeit desselben beförderten das Falsche dieser Betrachtungsweise. Er selbst zwar versäumt die ethisch-religiöse Beziehung nicht ganz; er erklärt es für nothwendig, daß wir uns dabei Gott selbst opfern müssen in der Zerknirschung unsers Herzens; dann wird es in Wahrheit ein Opfer, Gott für uns dargebracht, sein, wenn wir uns selbst als Opfer darbringen.

f. Die Eschatologie.

Gegen die ἀποκατάστασις, welche Origenes lehrte, erklärte sich zwar der allgemeine Geist der Kirche, aber doch finden sich Spuren davon auch bei Späteren, namentlich bei den Kirchenlehrern des 4. Jahrhunderts, welche sich ihm enger anschließen, den beiden Gregoren und Didymus. Gregor von Nyssa hat sie originell ausgebildet und am freiesten ausgesprochen. Lohn und Strafe will er nicht als etwas äußerlich Hinzukommendes gedacht wissen, sondern beides gehe hervor aus dem Verhältniß der vernünftigen Wesen zu Gott. Daher komme es darauf an, in welchem Maaße sie empfänglich sind, um in die Gemeinschaft mit dieser Quelle der Seligkeit einzutreten. Das letzte Ziel ist, daß nichts dem Göttlichen mehr entgegensteht, sondern alle vernünftigen Wesen, von dem Fremden geläutert, zur Offenbarung Gottes dienen. Er leitet dieß aus der Erlösung ab, indem Christus alle vernünftigen Wesen durchdringen und die ganze Creatur in sich aufnehmen soll. Wenn alle vernünftigen Wesen zur Aehnlichkeit mit ihm gelangt sind, wird erfüllt sein, daß Gott sei alles in Allen (I Cor. 15). Das Böse hat eine Grenze, über die es nicht hinauskommt; sie ist ihm gesetzt durch das Wesen der sittlichen Weltordnung.*) In einer Abhandlung über den frühen Tod der Kinder setzt er diese Ideen mit einem Versuch der Theodicee in Verbindung: die Entwicklung sei mit diesem Leben nicht abgeschlossen, was also auch auf die Kinder anzuwenden sei. Der Patriarch Germanus von Constantinopel im 8. Jahrhundert suchte in seinem ἀνταποδοτικός**) (der Name, weil durch das Buch dem Gregor wiedergegeben werden sollte, was ihm gehöre) zu zeigen, daß alle Stellen, welche von der ἀποκατάστασις handelten, den Kirchenlehrern von Häretikern untergeschoben seien. Allein dieß ist eine gezwungene Auskunft; die Idee paßt durchaus in Gregors System. Gregor von Nazianz

*) orat. catech. magna 8. 35; in I Cor. 15, 28. tom. II, pag. 6; de anima pag. 90.

**) Photius cod. 233.

wagte wohl nicht, ſeine Lehre ſo öffentlich auszuſprechen, läßt aber dieſelbe zuweilen durchblicken, während er übrigens von ewigen Strafen redet. Die antiocheniſche Schule ward auf dieſe Lehre nicht durch Origenes, ſondern durch eigenes Denken und Schriftforſchen geführt. Der zweifache Abſchnitt in der Entwicklung der Creatur gilt für ein allgemeines Geſetz des Univerſums. Dieß führt zu dem letzten Ergebniß der allgemeinen Theilnahme an dem unwandelbaren göttlichen Leben. Die ἀποκατάστασις wurde daher von Diodor von Tarſus in ſeiner Schrift: von der Menſchwerdung Gottes (περὶ οἰκονομίας) und auch von Theodorus gelehrt.*) Er berief ſich auf Matth. 5, 26, um eine Verhältnißmäßigkeit und ein Ende der Strafen zu beweiſen. Gott würde die Böſen nicht zur Auferſtehung rufen, ſagt er ferner, wenn ſie nur Strafen ohne Beſſerung leiden ſollten.**) Wenn Chryſoſtomus in ſeinen Homilien öfters die Lehre von der Ewigkeit der Strafen entwickelt, ſo iſt zu berückſichtigen, daß die, welchen er predigt, nicht durch unbefangene Schriftforſchung, ſondern nur durch ihre Frivolität zu Zweifeln daran gekommen waren. Sie tröſteten ſich damit, daß Gott wie ein zärtlicher Vater es mit den Sünden und Schwächen der Menſchen nicht ſo genau nehmen werde; jene Stellen der Bibel enthalten nur Drohungen, um zu ſchrecken, und ſeien nicht im vollen Ernſt gemeint.***) Merkwürdig iſt, daß er in einer andern Stelle erwähnt, daß aus I Cor. 15, 28 die ἀποκατάστασις geſchloſſen

*) Fragmente mitgetheilt durch den neſtorianiſchen Biſchof Salomo von Baſſora im 13. Jahrh. bei Assemani Bibl. orient. tom. III, P. I. pag. 322 sqq. Vgl. beſonders auch in Ephes. 1, 10. Spicileg. Solesm. I, 103. Die ἀποκατάστασις wird in Verbindung geſetzt mit der Perſon des Erlöſers. In ihm ſei Göttliches und Menſchliches, Himmliſches und Irdiſches zuſammengefaßt und ſo durch die Verſöhnung der durch die Sünde zerſpaltenen Welt ermöglicht. Recapitulavit (i. e. ἀνεκεφαλαίωσεν) in Christo omnia, quasi quandam compendiosam renovationem et redintegrationem totius faciens creaturae per eum. — Hanc ergo capitulationem omnium vocavit (sc. Apostolus), eo quod omnia collecta sunt in unum, et ad unum quoddam inspiciunt concordantes sibi; eo quod hanc intentionem olim opifex habuit, et ad hoc omnia a principio construxit, quod nunc implevit cum multa facilitate in illis, quae erga Christum exstitisse videntur. Hoc autem in futuro saeculo erit, quando homines cuncti, nec non rationabiles virtutes ad illum inspiciant, ut fas exigit, et concordiam inter se pacemque firmam obtineant. (J.)

**) Vgl. bei Marius Mercator das 4. Fragment.

***) hom. VIII, in I ep. ad Thessal. tom. XI, pag. 477; in II ep. ad Thess. hom. III. ibid. pag. 522.

werde,*) ohne dieſe Meinung zu widerlegen, wie er doch ſonſt bei dem thut, was er für irrthümliche Anſicht hält. Wahrſcheinlich dachte er hier an ſeinen Lehrer Diodorus. In den origeniſtiſchen Streitigkeiten zur Zeit des Juſtinian wurde auch dieſe Lehre mit andern des Origenes verketzert.

Auguſtin wurde durch den ganzen Geiſt ſeines Syſtems, durch die große Bedeutung, welche die Idee der Strafgerechtigkeit Gottes darin hat, zum Gegner dieſer Lehre gemacht. Aber aus ſeiner Vertheidigung der ewigen Strafen erkennt man, daß doch auch im Occident ſich noch ein Widerſpruch gegen dieſelbe erhalten hatte.**) Aehnlich, wie er, zeigt ſich auch Gregor der Große als Gegner der Apokataſtaſis.***) Wenn aber auch die Lehre von einer ſolchen Entwicklung nach dem Tode, wodurch zuletzt alles Böſe getilgt werden ſollte, die Anſicht nur einiger Weniger blieb, ſo iſt doch nicht daſſelbe zu ſagen über die Lehre von einer fortgehenden Entwicklung nach dem Tode überhaupt.

Hiemit nun hängt die Lehre von dem ignis purgatorius, dem Läuterungsfeuer, zuſammen. Man findet die Vorſtellung davon, und zwar als dem letzten Gericht vorangehend, im Orient in ziemlich großer Verbreitung. Cyrill von Jeruſalem redet von einem Feuerfluſſe, in welchem die Menſchen geläutert würden.†) Im Occident war die Lehre mehr in der Form verbreitet, daß der Läuterungszuſtand gleich nach dem Tode eintrete. Auguſtin findet in Maleachi c. 3 init. dieſe Lehre;††) auch Matth. 12, beſonders V. 32, und I Cor. 3, 13 ff. beſtätigte ihm die Annahme eines Läuterungszuſtandes für gewiſſe Sünden. Es ſei nicht unglaublich, ſagt er, daß, wie Gott uns in dieſem Leben durch mannigfache Züchtigungen läutere, Aehnliches auch nach dem Tode erfolge, und es ſei zu unterſuchen, ob es in der Art ſtattfinde, daß manche Gläubige durch ein reinigendes Feuer, je nachdem ſie mehr oder weniger die irdiſchen Güter geliebt haben, langſamer oder ſchneller hindurch gerettet werden. Er ſetzt alſo voraus, daß in ſolchen Liebe zu Gott, als dem höchſten Gute, vorgeherrſcht habe, und die Weltliebe nur nicht

*) hom. 39 in I ep. ad Cor. tom. X, pag. 372.

) de civit. Dei XXI, 11. 12. *) Vgl. Dial. IV, 43.

†) Catech. 15, c. 21: *ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ποταμοῦ πυρὸς ἑλκοντος δοξιμαστικοῦ τῶν ἀνθρώπων. Εἴ τις χρυσίου ἔχει τὰ ἔργα, λαμπρότερος κίνεται· εἴ τις καλαμώδη ἔχει τὴν πράξιν καὶ ἀνυπόστατον, καταναλίσκεται ὑπὸ τοῦ πυρός.*

††) de civit. Dei XX, 25. cf. XXI, 13. 26. Enchirid. ad. Laurent. c. 68.

ganz unterdrückt ſei; er ſtellt aber die Annahme, obgleich er ſich zu ihr neigt, doch nur als problematiſch hin.

Daran ſchloß ſich die Vorſtellung, daß man für die nach der Taufe begangenen, auf Erden noch nicht abgebüßten Sünden Genugthuung nach dem Tode zu leiſten habe, und wiederum von der Wirkung der guten Werke und der Gebete beim Abendmahl für die Verſtorbenen. Die Grundzüge dieſer Lehre der katholiſchen Kirche ſind darin deutlich. Auch die Lehre von dem Reinigungsfeuer befeſtigte Gregor der Große beſonders durch ſeine Unterſuchungen und Legenden.*) Er vergleicht die Stellen der Bibel, welche ausſagen, daß das Verhalten in dieſem Leben über Seligkeit oder Verdammniß beſtimme, mit den obigen, auch von Auguſtin als Hinweiſung auf einen Läuterungszuſtand nach dem Tode benutzten, und vermittelt ſie ſo, daß zwar durch das Verhalten der Menſchen auf Erden über das endliche Schickſal entſchieden werde, für die aber, welche durch ihr Leben im Ganzen fähig zur Seligkeit ſeien, die Welt jedoch mit manchen Unvollkommenheiten behaftet verlaſſen hätten, noch eine Läuterung erforderlich ſei. Man nahm alſo an, daß die Einen, welchen die chriſtliche Geſinnung mangelt, ſchon bei dem Tode die ewige Strafe als ihr Schickſal beſtimmt finden; die Andern zur Seligkeit ohne Läuterung gelangen, weil der Grad ihrer chriſtlichen Vollkommenheit ihrer nicht bedarf; und in der Mitte die ſtehen, welche zwar chriſtliche Geſinnung, aber eine durch fremdartige Elemente getrübte und der Läuterung bedürftige haben. Auf dieſe Weiſe ſuchte man den praktiſch nachtheiligen Folgerungen vorzubeugen, denn Manche machten daraus ein Mittel zu leichtfertiger Beruhigung über ihre Sünden; ſie hatten eine jüdiſche Vorſtellung von dem Glauben: es komme alles nur auf die Orthodoxie an; durch ſie werden auch die Laſterhaften zuletzt zur Seligkeit gelangen, wenngleich ſie das Reinigungsfeuer zuvor erdulden müſſen. Aus dieſem Grunde erklärte ſich Pelagius gegen das Dogma vom Fegfeuer, und Auguſtin in ſeiner Schrift de fide et operibus bekämpfte jenen Mißbrauch. In ſeiner Schule dauert vermöge der tieferen Auffaſſung der Sittlichkeit dieſer Gegenſatz fort, wie ſich denn Fulgentius von Ruspe in gleicher Weiſe ausſpricht.**)

*) Dial. IV.

**) de remissione peccatorum l. II.

Regiſter.

Abälard 27.
Abendmahl 425 ff. 436. nach d. Lehre d. Ambroſius 427. Athanaſius 428. Auguſtin 429 f. Chryſoſtomus 426. Clemens v. Alexandria 255. Cyprian 254. Cyrill v. Jeruſalem 425. 432. Doketismus 248. d. Donatiſten 430. d. Euſebius v. Cäſarea 430. Gelaſius 428. Gregor d. Gr. 432. Gregor v. Nazianz 431. Gregor v. Nyſſa 428. 430. Hilarius v Poitiers 427. d. ignatian. Briefe 249. d. Irenäus 249. 425. Juſtinus 251 f. 425. Origenes 256 f. Tertullian 252 f. Theodorus v. Mopſueſtia 427.
Abhängigkeit der Creatur v. Gott n. der Lehre des Auguſtin 327. 374 f. Hieronymus 375. Hilarius v. Poitiers 358. Innocenz I 374. Oroſius 375.
Abſolution 259.
Accommodation Chriſti 214.
Adermann 59.
Adam 194. n. d. Lehre d. Auguſtin 378 f. d. clementin. Homilien 92. 96. 187. d. Julianus v. Eclanum 385. 386. Pelagius 379.
adoptianiſcher Streit 352.
Adrumetum, Mönche daſelbſt 392
Aeonen 121.
ἀφθαρσία 191 f. 224. 228.
Agnoetismus 352. 354.
Akacius 307.
Alexander, Biſch. v. Alexandr. 301.
Alexander, ein Valentinianer 220.
alexandriniſche chriſtl. Schule u. Theologie 26 64 ff. 98 ff. 110. 113. 118 151. 198. 236. 255. 263. 267. 277. 279. 285. 339 ff. 346. 356. jüdiſch-platoniſche Religionsphiloſophie 38. 142. Juden 37. Kirche ſ. Kirche. Synoden ſ. Synoden.
Allegorie d. jüd.-alexandr. Religionsphil. 39. 187. d. Clemens v. Alexandr. 68. Origenes 69.
Allgegenwart Gottes 110 f.
Allmacht Gottes 111 f. 116. 328.
Aloger 169 f.
Altes Teſtament 69 f. 77 f. 94. 102. 105. 110. 113. 115. 133. 186. ſeine Analogie zur Trinitätslehre 140 f. 148. Auctorität 99. f. Theismus 112. Verhältniß z. neuen 278. n. d. Lehre d. clement. Hom. 93.
Ambroſius, Freund d. Origenes 78.
Ambroſius v. Mailand 283. 289. 319. 356. 372. Charakteriſtik 280. ſeine Lehre v. d. Abendmahl 427. d. Erbſünde 359. Erlöſung 359. Prädeſtination 359. Taufe 424. ſ. Verh. z. d. Buche de vocatione gentium 399.
Ammonius Saccas 59. 72. 214.
ἀναμαρτησία 407. 428.
Anaſtaſius, Presbyter 344.
Anathematismen d. Cyrill v. Alex. 346 f.
Anatoliker 345. 347.
Annianus v. Celeda 411.
ἀνταποδοτικός d. Germanus v. Conſtantinop. 483.
Anthropologie 186 f. 218. 273. 279. 355 ff. 362. 366. im Zuſammenhang mit der Chriſtologie 394. 412.
Anthropomorphismus d. Heidenth. 106. Judenthums 107. d. Kirchenväter 108. Mönche 275.
Anthropopathismus 111. 117. 310. 341. jüdiſcher 39. 42. 112.
ἀνθρωποτόκος 339. 346.

Antichriſt 260.
Antignoſtiker 73. 74. 193.
ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων 334. 340. 343. 346.
Antinomismus d. Gnoſtiker 122.
antiocheniſche Schule 277. 279. 285. 293. 299. 339 f. 346 352. 434.
ἀπάθεια Chriſti 213. der erſten Menſchen 409. 412.
Apelles 121.
Aphthartodoketismus 353.
Apokalypſe der clement Hom. 97. des Johannes 265.
Apokataſtaſis ſ. Wiederbringung.
Apokryphen 204.
Apollinaris v. Laodicea v. d. Perſon Chriſti 334. 342 f. Trichotomie der menſchlichen Seele 212. 335.
Apollinarismus 339. 380.
Apollonius v. Thana 203.
Apologeten 63. 123.
Apologetik 269 Begr. 33. des Origenes 73.
ἀπομνημονεύματα d. Juſtin 77.
Apotheoſe 111. 337.
Arianer 179. 308. vom Sohne Gottes 309 ff.
arianiſcher Streit 339.
Arianismus 277. 319 322 332.
Ariſtokratismus des Erkennens 62 f.
Ariſtoteles 12. 89. 104. 169. 276. 280. 324.
Arius 274. 276. Charakteriſtik 299. ſ. Buch Thalia 301. ſ. Lehre v. d. heil. Geiſt 317. Sohne Gottes 300. 313. d. Schöpfung 326. Unbegreiflichkeit Gottes 324.
Arminianismus 29.
Arnold, Gottfried 30.
Artemon 166 f.
Artemoniten 166 f. 276.
Aſcetik 122. des Tertullian 56. Origenes 72.
Aſterius, Arianer 315.
Athanaſius 175. 177. 268. 313 f. Charakteriſtik 274. 277. im arianiſchen Streit 303 ff ſ. Brief ad Epictetum 337. ſ. Lehre v. d. Abendmahl 428. d. Perſon Chriſti 331. Schöpfung und Zeugung 326. d. Sohne Gottes 309.
Athenagoras v. d heil. Geiſt 183. Logos 151.
Auferſtehung Chriſti 177. 216. 225. 341. 354. des Fleiſches 191. 268.
Auguſti J. Ch. W. 32.
Auguſtin 30. 356 f. 395. 405. 412. 423. Charakteriſtik 273. 280 f. 360 f. Einfluß 323. 367. proteſt. Element 413. 417. Schule 284. 402. 436. Verh. z. Chryſoſtomus 408. d. Donatiſten 413 f. z. Leporius 384 f. z. Pelagius 361 f. 393 f. Verdienſt um d. Ethik 383. ſ. Schr. Confeſſionen 367. de anima et ejus origine 381. de correptione et gratia 392. 394. de 83 diversis quaestionibus 364 f. de dono perseverantiae 360. 365. 393. de fide et operibus 366. 436. de gratia et libero arbitrio 392. de libero arbitrio 363. de praedestinatione sanctorum 393. de spiritu et litera 388. de vera religione 12. 284. 363. ſ. Lehre v. d. Abendmahl 429 f Abhängigk. d. Creat. v. G. 327. 374 f. Concilien 290. Erbſünde 363. 373. 379 f. Fegefeuer 435. Freiheit d. Willens 363. 374. 377. 389 f. 392 394. Gemeinſchaft mit Gott 375 f. Glauben 283. 286 f. 363 f. Gnade 363. 375 f. 387 f. 390. 411. heil. Geiſt 321. Kirche 288 f. 413 f. 416. Opfer 432. Prädeſtination 363 f. 390—393. 411. Rechtfertigung 363. 387. 415. Sacramente 418 f. Schöpfung u. Erhaltung 326 f 374. heil. Schrift 287. 289. Strafgerechtigk. Gottes 435. Sünde 382. Sündloſigk. Chriſti 394. Taufe 424 f. Tradition 288. Trinität 320 f. Urſtand 377 f. Wunder 328.
Aurelius, Biſch v. Rom 371.
Ausgang d. h. Geiſtes 320 ff.
Ausgießung d. h. Geiſtes 231. 237.
Auslegung d. heil. Schrift 74. 80. 86 allegoriſche 39. 68 f. 278. 293. 297. buchſtäbliche 39. 68 f. 72. 113. 188.

263. 278. grammatisch-logi-
:78. 293. historische 96. rab-
ie 39. n. der regula fidei 83.
:adition 83. des Irenäus 80
Tertullian 83.
κθόν des Plato 139.
ɔ. Vienne 402.
:zigkeit Gottes 115.
is, Brief des, 261.
3, s. Lehre v. d. Erlösungswerk
i 218. d. Person Christi 204.
ɔfung 120 n. Vorsehung 131 f.
v. Cäsarea 179. 274. v. d.
Geist 318 f. d. Taufe 422.
irten 30.
irten-Crusius, L. F. O. 32.
Dr. 32. 138. 157. v. d. Be-
nh. d. röm. K. 164. 166 n. 168.
s 41. 44. 49. 59. 220. Hip-
is 53. 54. Logos 160. Trini-
15. 166 n. seine Schule 64.
82.
ɔ L. 32.
3 v. Bostra 160 f. 173. 176. 217.
ottes 108. 112. 130. 185. 188.
. 193. 424. nach der Lehre d.
it. Homilien 190. d. Irenäus
Philo 141. Plato 139.
, ihre Bedeutung 234. Ordina-
258. Succession 239. 413. 415 f.
ɔrgan der Geisteswirkungen 239.
289 f.
fe nach Tertullian 265.
: 433. göttl. Zulassung 135.
vendigkeit 135 f. 186. Ursprung
124. 134. 136. 266. 282. 362.
s. auch Sünde u Sündenfall.
ius II v. Rom 403.
:wandlung 426 f. 428.
liche Schriftauslegung, s. unter
gung.
16. Sakrament d. B. 258. 420.
Tertullian 259.
s 412. im pelagianischen Streit
f. v. d Erbsünde 368. Kinder-
424 d. Ursprung d. Seelen 381.
3 von Arles, Charakteristik 402.
Gnade 403. Prädestination 402 f.

Cajaner 241. 244.
Cajus v. Rom 53. 54. seine Schrift gg. Prokulus 263.
Calixtus 29.
Cassianus 394. Charakteristik 395. System 395.
cathedra Petri 416.
Celsus 136. v. d. Allmacht 116.
Cerinth 54. 204. 218.
Chaos 118. 120 n. 125. 151. siehe auch Hyle u. Materie.
character indelebilis 419.
Chiliasmus 265. des Barnabas-Briefs 261. Ebionitismus 216. Irenäus 52. 262. Justin 262. Korakion, Presb. 264. Lactanz 264. Montanismus 49. 262. Nepos, kopt. Bisch. 263. Papias 43. 261. Victorinus 264. Gegner dess. 263 f.
Christenthum 69. 87 f. 95. 105 f. historisches 142. s. mystisches Element 170. Perfectibilität 5. 11. Prinzipien 73. Selbständigkeit 5. Universalität 5. 44. Verhältn. zu d. hellen. Philosophie 35. d. Judenth. 35. d. Naturreligion. 4. d. Orientalismus 36. Vorbereitung. z dems. 66. Wesen 3. Wirkungen auf die Menschheit 384. 413.
Christologie 279. im Zusammenh. mit der Anthropologie 394. 412.
Χριστοτόκος 346.
Christuspartei in Korinth 89.
Chrysostomus 277. 395. s. System 409 f. 412. s. Verh. z. Augustin u. Pelagius 408 f. s. Lehre von d. Abendmahl 426 f. d. Freih. d. Willens 409. Inspiration 293 f. Kirche 415. heil. Schrift 287. Taufe 422. Wiederbringung 434.
Claudius Apollinaris 338.
Claudianus Mamertus v. d. Wesen d. Seele 356.
Clemens v. Alexandr. 72. 120 n. 232. Charakteristik 70 f. s. Philosophie 65 f. System 65—69. Stromata 70. τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος 153. 200. s. Lehre v. d. Abendmahl 255 f. d. Er-

löſungswerk Chriſti 226. Fegefeuer 266. Freih. des Willens 198. 202. Gottesidee 103. heil. Geiſt 183. Inſpiration 100. Kirche 236. Logos 26. 151 f. Perſon Chriſti 212 f. 353. πίστις u. γνῶσις 67 f. 86. Taufe 245 f. Tradition 85 f. Trinität 151 f. Weſen Gottes 113. Wiederbringung 267.

Clemens v. Rom v. d. Heiligung 228

Clementiniſche Homilien 54. 135. Rationalismus 92. Supranaturalismus 92. ihre Lehre v. d. Bilde Gottes im M. 190. Chriſtus 204 f. Fegefeuer 265. Inſpiration 96. Sünde 187. Weſen Gottes 108.

Clerikus, Johann 29.

Cöleſtin v. Rom im neſtorianiſchen Streit 345. im ſemipelag. Str. 396.

Cölibat 213

Cöln, D. v. 82. 164.

Commodianus 180.

Concilien, ſiehe Synoden.

concupiscentia n. Auguſtin 379 f. Julianus v. Eclanum 380. 394.

concursus 375.

Confirmation, ſiehe Firmelung.

Conſentius, über Vernunft u. Offenbarung 286.

consilia evangelica 229. 358. 368. 385 f. 416.

Conſtans 306.

Conſtantin d. Gr. 21. 33. im arianiſchen Streit 302. 304.

Conſtantin II 305.

Conſtantius 305. 307 f.

Contemplation im Gnoſticismus 46.

Cornelius, Biſch. v. Rom 248.

Creatianismus 381.

Credner 77 f.

Cyprian 57. 172. ſ. Lehre v. d. Abendmahl 254. d. Erbſünde 196. d. Fegefeuer 266. d. Ketzertaufe 85. 247. Kindertaufe 245. Kirche 232. 234. 237. Märtyrerthum 265. de unitate ecclesiae 234.

Cyrillus v. Alexandria, ſ. Anathematismen 346 f. Brief an Theodoſius 412. v. h. Geiſt 322. Perſon Chriſti 341. Verh. zu Neſtorius 345 f.

Cyrillus v. Jeruſalem, ſ. Lehre von d. Abendmahl 425 f. Fegefeuer 435. Kirche 415. Opferidee 432. heilig. Schrift 286. d. Sohne Gottes 312.

Daniel A., v. d. Tradition 76.

Daſein Gottes 103 — 106.

דְּבַר יְהוָה 140. 146.

Deismus 139.

Delbrück 75.

Demetrius, Biſchof von Alexandria 73. 167 n. 237.

Demiurgos 89. d. Gnoſtiker 46. 89. 95. 112 f. 122. 130. 134. 187. 205. 241. d. Marcion 106. 131. 264.

descensus ad inferos 338. kirchl. Lehre 221. n. Irenäus 224. Marcion 222. 264.

Didymus 277. 319. 433. von d. Beſchaffenheit der menſchl. Seele 355.

Diodorus v. Sicilien 2.

Diodorus v. Tarſus 278. v. d. ἀποκατάστασις 434 f.

Diognet, Brief an, v. d. Erlöſungswerk Chriſti 224 f.

Dionyſius Areopagita, ſ. Schriften 275. 421.

Dionyſius von Alexandria 54. 167 n. 177 f. 264. 299.

Dionyſius v. Rom 167 n. 178. v. heil. Geiſt 185.

Dioskuros v. Alexandr. 348 f.

Dogma, Begriff 1 f. 292. katholiſches 280. lutheriſches 23. reformirtes 23. Verh. z. d. Glauben 29. 270. z. Moral 271. z. Weſen des Chriſtenth. 3 f. 23.

Dogmatik, neuteſtamentl. 8. Verh. zur Philoſophie 9. des Auguſtin 284.

Dogmengeſchichte 272. Anordnung 20 f. Bedeutung 9 f. Begr. 4. Behandlungsweiſe 12. Geſchichte derſ. 25. Quellen 24. Standpunkt für d. Betracht. 19 f. Tabellen 32. Umfang 8. in Verbind. mit Dogmatik u. Polemik 28. im Verh. z. K.-G. u. Geſch. d. Dogmat. 6. zur Symbolik 7.

nus 90. 91. 205 f. 210. 212. 220. 248. 344. 380.
ten 289. v. d. Abendmahl 430.
rche 413 f. d Sacramenten 419.
imus 413.
perseverantiae 389. 392.
eus 277.
gkeit ſiehe Trinität.
nus 186. 282. 362. d. Baſili- 20. 121 n. d. Gnoſtiker 45. 112. . d. Lactantius 135. 197. d. Ma- er 187. 282. d. Marcion 105. 209.
en 150. 159.
ismus 42. 49. 64. 164. v. d. ungswerk Chriſti 218. d Perſon li 204 f.
s apostolicae 81. 83.
3. 421.
124.
)aften Gottes ſ. Weſen Gottes.
ένη ſ. Nothwendigkeit.
ismus 59. 203.
97. 98. 298.
ion 119. 120 n. 121 f. 126. 153. 314. des Logos 147 f. 161 f.
εια 412.
α δραστική 315 f. 331 f.
41. 144. 174. 181 f. 188. 223.

ıtbt 32.
208. 215. κατ' ἐνέργειαν 340. εὐδοκίαν 341. κατ' οὐσίαν . φυσική 340. 346. 349.
ία αἰσθητή 226. νοητή 226.
os, Patripaſſianer 166 n
nes 89.
nius v. Salamis 165. 169 f. 173.
akteriſtik 275.
)alſyſtem 234.
Begr. 21.
s v. Rotterdam 28.
)e 198. 201. 245. 356. 393. Lehre d. Ambroſius v. M. 359.
ıſtin 368. 373. 379 f. Cäleſtius 371. Chryſoſtomus 410. Cy- 196. Hilarius v. Poitiers 357. Julianus von Eclanum 373. 379 f Pelagius 368 f. Tertullian 196.
Erhaltung der Welt n. Auguſtin 327.
Erhöhung Chriſti n. Arius 301.
Erkenntnißquelle d. chriſtl. Glaubens 75.
Erlöſer 131. 137. ſ. hiſtor. Erſcheinung 88. ſiehe Perſon Chriſti.
Erlöſung 373. 404 433. poſit. u. negat. Auff. derſ. 386. 411. 422. n. Hilarius v. Poitiers 357. Pelagius 367. Theodorus v. Mopſueſtia 406 f. Siehe auch Erlöſungswerk.
Erlöſungsbedürftigkeit 200. 202 f. 223. 356. 362. 373.
Erlöſungswerk Chriſti 3. 62. 68. 90. 92. 107. 115. 118. 122. 130. 186. 188. 273. 378. 422. n. d. Lehre d. Athanaſius 309. Baſilides 218 f. Brief an Diognet 224. Clemens v. Alexandr. 226. Ebionitismus 218. Gnoſticismus 218. Ignatius 223. Irenäus 209. 223 f. Julianus von Eclanum 385. 386 f. Juſtinus 225. Marcion 220. Ophiten 220. Origenes 226 f. Pelagius 385. Pſeudobaſilidianer 220. Tertullian 224. Valentinianer 220.
d. Erſtgeborne 315. nach Philo 141. der προσευχὴ Ἰωσήφ 143.
Erziehung, göttl., der Menſchheit 66. 131. n. Pelagius 385.
Eſchatologie 259 f. 433 f.
eſoteriſche u. exoteriſche Lehre 40. 43 f. 63. 139. 174. 230. 283. d. Clemens v. Alexandr. 67. Gnoſtiker 81. griech. Kirche 292. Origenes 74.
Eſſenismus 36. 41.
εὐχαριστία ſ. Abendmahl.
Eudämonismus 261.
Eulogius v. Cäſarea 368.
Eunomius 277. 307. Charakteriſtik 276. ſ. Lehre v d. heil. Geiſt 317. Perſon Chriſti 330. 333. Sohn Gottes 314. Unbegreiflichk. Gottes 324.
Euſebius v. Cäſarea 74. 302 307. 316. Charakteriſtik 275. ſ. Buch ἀπόδειξις εὐαγγελική 311. ſ. Kirchengeſch. iſt citirt 98. 128. 144. 160. 169. 192.

in dem arianiſchen Streit 303 f. 306. von d. Abendmahl 430. δόγμα 1. Sohne Gottes 311 f.
Euſebius v. Emiſa 278.
Euſebius v. Nikomedien 302.
Eutyches 349.
eutychianiſcher Streit 349.
Eutychianismus 351.
Evangelium 69. 78. 101 f. d. Aegyptier 144. 174. d. Johannes 142. 145. 154. 167 n. 168 f. Nikodemus 222. Paulus 91.
Evers 32.
Ewigkeit Gottes n. Auguſtin 327.
Facundus v. Hermiane 27. 285. v. d. Verh. d. heil. Schr. zur Tradition 291.
Fatum ſiehe Nothwendigk.
Fauſtus, d. Manichäer 93.
Fauſtus v. Reji, ſ. Buch de creaturis 355. de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio 401 f. v. d. Gnade 401. Prädeſtination 401.
Fegefeuer 369. 431 f. n. d. Lehre d. Auguſtin 435 f. Clemens von Alex. 266. clement. Homilien 265. Cyprian 266. Cyrill von Jeruſ. 435. Gregor d. Gr. 436. Origenes 266. Tertullian 265.
Felicisſimus 254.
fides ſiehe Glaube.
Fidus 245.
Firmelung, Sacram. 247. 258. 420.
Flavianus v. Conſtantinopel 349.
Fortdauer, perſönliche 268.
Freiheit d. Willens 89. 121. 132 f. 135 f. 187. 189 f. 192 f. 368. 373. 384. n. d. Lehre d. Ambroſius 359 f. Apollinaris 338. Athanaſius 338. Auguſtin 363. 373. 377. 389. Chryſoſtomus 409 f. Clemens von Alex. 198 f. Fauſtus v. Reji 401. Gregor d. Gr. 404. Gregor v. Nyſſa 356. Hilarius v. Poitiers 358. Hippolytus 193 n. Irenäus 193. Iſidorus v. Peluſ. 412. Julianus v. Eclanum 399 f. Origenes 201 f. Pelagianer 389. Pelagius 369. 371. 374. 376. 378. d. Buches praedestinatus 409. Tertullian 194 f. Theodorus v. Mopſueſtia 342.
φθορά 191. 193. 213. 223. 225. 253.
Fulgentius von Ruſpe 285. 402. 436. ſeine praedestinatio duplex 403.
φύσις 324. 339 f. 346. 353.
Gehorſam Chriſti n. Arius 301. Irenäus 224.
Gehorſam, der neue, n. Irenäus 228.
Geiſt, der creatürl., in ſ. Verhältniß zu Gott nach Auguſtin 375. Origenes 215. S. auch Abhängigkeit.
Geiſterwelt 143. 187. n. Clemens Alex. 152. Origenes 127 ff. 135 f. 153 ff.
Geiſtesmittheilung 239. 241. 247.
Geiſt heil. 98. 137. 140. 181 ff. 317 ff. n. d. Lehre d. Arius 317. Athenagoras 183. Athanaſius 319. Auguſtin 320 f. Baſilius von Cäſarea 318. Clemens v. Alex. 188 Cyprian 234. Dionyſius v. Rom 185. Eunomius 317. Gregor v. Nazianz 318 f. Hilarius von Poitiers 318. Irenäus 81. 184. 232. 242. Juſtinus 181. Lactantius 186. Novatian 185. Origenes 183. Sabellius 174 ff. 185. Tertullian 83. 102. 185. Theophilus v. Antiochia 182. Theodot v. Mopſueſtia 320.
Gelaſius, röm. Biſch. 52. Abendmahl 428. 431.
Gemeinſchaft mit Gott 128. 136. 142. 162. 190. 193. 226. 262. 309. n. Auguſtin 375 f. mit Chriſto 218. 228 f. 232. 241. 249.
Gennadius 394. ſ. Buch de dogmatibus ecclesiasticis 401. de viris illustribus 401.
Genugthuung Chriſti 223 f.
Gerechtigkeit durch den Glauben nach Hilarius v. Poitiers 357 f. Auguſtin 363. 387 f.
Gerechtigkeit Gottes 112. 114. 115. 128. 133. 136. 225. 409. n. der Lehre der Juden 111. d. Baſilides 219.
Germanus v. Conſtantinopel v. d. ἀποκατάστασις 433.
Geſchichte, Aufgabe 2. der Dogmatik

lerh. zur Dogmengesch. 6. der
nengeschichte 25. d. Philosophie
Verh. z. Dogmengesch. 9. Ur-
g 2.
teschreibung, chronikartige 12.
natische 18 f.
8. 186. 188. 218. 225. n. d.
d. Clemens v. Alex. 66. Ire-
228. Pelagius 367. Tertul-
194. vor Augustin 357. 387 f
gerechtigkeit nach Hilarius von
rs 357 f. Pelagius 366. 369.
, nach Facundus v Hermiane

64. 84. 87 f. 103. 131. 134.
228. 238. 244. 270. 277. 357.
als Auctoritätsglaube 68. 89
34. 229. 284. 364. 366. n d.
d. Augustin 285 f. 286. 363 f.
Clemens v. Alex. 66 f. 153.
ostomus 411. Gregor v. Nyssa
Jovinianus 416. Marcion 229 f.
96 f. 103. 186. 200. 219. 329.
368. 370. 373. n. d. Lehre d.
ostus 359. Augustin 363 f. 375 f
387 f. 394. 411. Chrysostomus
Faustus v. Reji 401. Gre-
. Gr. 403. Gregor v. Nyssa
Hilarius v. Poitiers 358. Ju-
v. Eclanum 384. Pelagia-
s 384. 387. Pelagius 368
385. d. Buches praedestinatus
d. Synode v Carthago 371.
lian 195 f Theodorus v. Mop-
407. S auch gratia.
ichen 271.
2. 58. 67. 73. 126. 155. 226.
ge 41. Begr. 47. alexandri-
68. 71. 85 f. 93 f 236. 267 f.
ilische 119. Verh. zur Pistis
3 f. 229. 277. 325.
ismus 31. 58. 192. 195. 262.
oketismus 90. Einfluß auf d.
Dogmen 47. Rationalismus
Supranaturalismus 90. Siehe
Gnostiker u. Gnosis.
: 43 f. 60. 67. 79 f. 83. 86 f.
90. 112 f. 121. 126 f. 242. ihre
Accommodationslehre 89. 92. esoteri-
sche Religionslehre 81. 231. ihre
Lehre v. d. Erlösungswerk Christi 218.
220. Kirche 231 f. Mittelzustand im
Hades 264. Person Christi 204.
Pneumat. u. Psychik. 46. 191. Sa-
kramenten 240. Schöpfung 119.
Sündenfall 193. Taufe 241. Un-
sterblichk d. Seele 191. Verh. zwi-
schen d. A. u. N. T. 95. Vorsehung
130 f. S. auch Gnosis u Gnosticis-
mus.
Gottesidee des Clemens v. Alexandrien
103. Justinus Mart. 103. Marcion
105 f. Origenes 104. Theophilus
v. Antiochia 103. Tertullian 104 ff.
Valentinus 106.
Gottesverehrung 183.
Gottes Wesen und Eigenschaften 203.
nach heidnischer Anschauung 106. jü-
discher Ansch. 107. n. d. Lehre d.
Clemens v. Alex. 110. 113. clement.
Homilien 108. d. Gnostiker 112.
Irenäus 109. 114. Lactantius 109.
114. Marcion 113 ff. Melito von
Sardes 108. Neoplatoniker 107. 111.
Novatian 110. 114. Origenes 107 f.
110 f. 113. Philo 107. 111. 113.
Tertullian 108. 114. 116 f.
Gottheit Christi 150. 157. 159. 168.
170. 185. 302. 304. nach Beryll
160. Paulus v. Samosata 179. S.
auch Person Chr. u. Sohn Gottes.
gratia cooperans 388. efficax 365. ge-
neralis 398. irresistibilis 389 f. 398.
403. justificans 372. 376. operans
388. praeveniens 388. 393. 399.
403. specialis 398. S. auch Gnade.
Gregor d. Gr. 33. 354. 435. Charakte-
ristik 285. f. Lehre v. d. Abendmahl
als Meßopfer 432. Fegefeuer 436.
Gnade 403. Prädestination 404.
Wunder 329 f.
Gregor v Nazianz 274. 424. f. Brief
ad Amphilochium 431. f. Lehre v.
d. Abendmahl 431. ἀποκατάστασις
433 f. heil. Geist 318 f. Person Christi
333. 338. Taufe 422.

Gregor v. Nyſſa 274. 276. 319. 331. 421. ſ. Lehre v. d. Abendmahl 428. ἀποκατάστασις 433. Glauben und Erkennen 325. Perſon Chriſti 333. Taufe 422
Gregorius Thaumaturgos 173.
Griesbach 399.
d. Gute im Menſchen n. Auguſtin 375 f. Pelagius 376.
Habes, das Hinabſteigen der Apoſtel 267. Chriſti, ſ. descensus ad inferos. S. auch Mittelzuſtand.
Häreſie 12. 82—84. 86. Begr. 16.
Häretiker 169.
Hagenbach, K. R. 32.
Hamann (Georg), 3.
Handauflegung des Biſchofs 247. nach Tertullian 243.
Haſe 32. 120 n.
Hebräerbrief 146.
Hegeſippus 41.
Heidenthum 112. 137. ſ. Anthropomorphismus 106. Ariſtokratismus 46. Verh. z. Chriſtenth. 17. 34 f. ſ. Auff. d. Sünde 186.
d. Heiligen 286.
Heiligkeit Gottes 106 113.
Heiligung 227 ff. 357. 372. n. d. Lehre d. Auguſtin 387. 418. Clemens v. Rom 228. Irenäus 228. 243. Marcion 229 f. Tertullian 229. S. auch Rechtfertigung.
Henoch, apocryph. Buch 58. 103.
Henotikon im arianiſchen Streit 307. des Zeno 353.
Herakleon 192.
Hermas ποιμήν 54. v. d. Schöpfung 119. Taufe 241. 246 f.
Hermes, in Bonn 28.
Hermias, διασυρμός 58.
Hermogenes, ſ. Chriſtologie 207 n. ſ Lehre v. d. Schöpfung 124 f. Theodicee 135. Unſterblichkeit der Seele 191
Heros, galliſcher Biſch. 368.
Hieronymus 186. 247. 405. Charakteriſtik 279 im pelag. Streit 368. ſ. Lehre v. d. Abhängigk. der Creat. von Gott 375. Inſpiration 294 f. Prädeſtination 391. Urſprung der Seelen 381.
Hilarius, Schüler Auguſtins 393. 396.
Hilarius v. Poitiers 28. 179. 309. 356. ſ. Lehre v. d. Abendmahl 427. Erbſünde 357. Gnade 358. heil. Geiſt 318. menſchl. Seele 355. 358. Perſon Chriſti 333. 353. Prädeſtination 358. Rechtfertigung 357 f. Trinität 279.
Hilgenfeld 120 n.
Hippolytus 52—54. 120 n. 171 n. 204 n. 219 n ſ. Lehre von d. Freiheit des Willens 193 n. Logos 167 n. Patripaſſianismus 166 n. Trinität 172 n Unſterblichk. d. Seele 192 n. Weſen Gottes 110 n.
Hoherprieſter 238 f. des Chriſtenthums 142. Origenes 162. Philo 141.
Homoiuſion 305. 311. 314.
Homouſion 126. 162. 167 n. 172 f. 177 f. 299. 301. 303. 305. 312. 314. 317. 319.
Honorius, Kaiſer 372.
Hormisdas v. Rom 402.
Hug 78.
Hupfeld 32.
Hyle 61. 62. 89. 118. 122. 123. 124. 135. 186. 188. 216. nach Hermogenes 191 f. Origenes 269. Valentinus 206. S auch Chaos u. Materie.
Hyliker 184. 189. 191.
Hypoſtaſis 155. 161 f. 172 n. 176 f. 183. 339 f. 346. 352 f.
Jacobus d. Apoſtel 87.
Idealismus 43. 58. 63. 75. 142. 206. 220 240. 275. 283. d. Alexandriner 113. Gnoſticismus 90. 205. 262. Neoplatonismus 139. Origenes 70. Platonismus 38. S. auch Spiritualismus
Ignatius v. Antiochia 77 f.
ignatianiſche Briefe, v. Abendmahl 249. Chriſtologie 207. Erlöſungswerk Chriſti 223.
ignis purgatorius. S. Fegefeuer.

on 143. 146. 165. 206. der
Götter 203. S. auch Menſch-
ig.
us I v. Rom im pelag. Streit
24. v. d. Abhängigkeit der
r v. Gott 374.
nslehre 94 ff. Chryſoſtomus
96. Clemens v. Alexandr. 100.
t. Homilien 96. Gnoſtiker 95.
ymus 294. Irenäus 96. 102.
is Mart. 99. Marcion 95.
nismus 50. 97. Origenes 98.
Philo 94. 100 f. Plutarch 99.
ian 97. 102. Theodorus von
eſtia 296 f.
s v. Antiochia 346.
s d. Apoſtel 41 f. 48. 51. 87.

s Askusnages 324.
s v. Jeruſalem 368.
s Philoponus, Monophyſit, v.
nität 323.
s 416.
51 — 53. 164. 169. 221. f.
v. d. Abendmahl 249 f. 252.
ngswerk Chriſti 224. heil. Geiſt
242. Heiligung 228. Inſpi-
96. 102. Kirche 232 f. 240.
162 f. 167 n. 209. 223. Mit-
and im Hades 264. Perſon
i 208 f. regula fidei 80. Schöp-
123. heil. Schrift 79 f. 93
nfall 193. Taufe 242. Theo-
134 f. Tradition 76. 81. Tri-
184. Vorſehung 133. Weſen
s 109.
nismus 51.
v. Peluſium, ſ. Syſtem 412.
Kirche 415. Taufe 423.
nde Chriſten 144. S. auch Ebio-

11 f. 147.
um 66. 137. ſpiritualiſtiſches
Eſſenismus in demſ. 36. ſ.
g d. Chriſtenthum 5. 17. 83 f.
ologie 5. ſ. Lehre v. d. Eigen-
n Gottes 111. Schöpfung 119.
e 186. Weſen Gottes 107.
jüngſtes Gericht 368. 435.
Julian, der Kaiſer 308.
Julianus v. Eclanum 372. 405. 412.
423. von d. Erbſünde 373. 379 f.
göttliche Erzieh. d. Menſchh. 385 f.
Freiheit des Willens 389 f. Offenba-
rung 384. 391. Tugend 383.
Julius v. Halikarnaß 353.
justificatio, ſ. Rechtfertigung.
Juſtinian, Kaiſer 353. 435.
Juſtinus d. Märtyrer 121 n. 144. 221.
Charakteriſtik 63 f. ſ. ἀπομνημο-
νεύματα 77. ſ. Buch περὶ μοναρ-
χίας 104. Tryphon 64. ſ. Lehre
v. d. Abendmahl 251 f. Auferſtehung
des Fleiſches 268. Erlöſungswerk
Chr. 225. Gottesidee 103. heil. Geiſt
181 f. Inſpiration 99. Logos 147 f.
211. 252. Perſon Chriſti 211 f.
Schöpfung 123. Sündenfall 197.
Taufe 245 Unſterblichkeit der Seele
191.
Juſtinus, Kaiſer 402.
justitia 363. 385. 387. S. auch Ge-
rechtigkeit.
Kainiten 241.
Kalliſtus, Biſch. v. Rom 166. 167 n.
171 n.
Karpokrates 89.
Katholicität der Kirche 414.
Katholicismus 18. 51. 86. 413. Prin-
zip 28.
Keil 59.
κένωσις 350.
Ketzertaufe 85. 235. 247.
Kindercommunion 254. 431.
Kindertaufe 242. 254. 421. u. d. Lehre
d. Auguſtin 425. Baſilius 422. Cäle-
ſtius 368. 370. 424. Chryſoſtomus
422. Cyprian 245. Gregor v Na-
zianz 422. Gregor v Nyſſa 422.
Irenäus 243. Mani 247. Orige-
nes 246. Pelagianer 387. 424. Pe-
gius 370. 424. Tertullian 244. S.
auch Taufe.
Kindſchaft Gottes n. Athanaſius 309.
Origenes 226.
Kirche 14. 79. 83. 86. 187. 213. 229.

287. alexandrinische 247. 277. 299. 347. 356. altbrittische 365. apostolische 83. griechische 292. 421. katholische 22. 93. 229. 232. 236. 238 f. 249. 259. 280. 413 f. 436. kleinasiatische 48. 51. 82. 247. nordafrikanische 55. 245. 247. 280. 288. 364. 370. 416. 424. occidentalische 51. 164. 173. 178. 180. 245. 272 f. 279. 284. 299. 320. 322. 354. 356. orientalische 173. 178 f. 222. 270. 272 ff. 279. 292. 303. 317. 320. 322. 352 f. 362. 370. 404. 412. 415. protestantische 237 f. 280. römische 54 f. 82. 164. 166 n. 222. 285 f. 247. 273 299. 350. 412. syrisch-persische 247. 347. unsichtbare 237 f. 239 f. 413 f. 416 Veräußerlichung 22. 232. 236. 413. 415. Verh. z. Staat 271. Ihre Auctorität 287 f. Repräsentation 416 f. Lehre von d. K. 230 ff. 413 ff. Augustin 413 ff. 416. Chrysostomus 415. Clemens von Alexandrien 236. Cyprian 232. 234 f. 237. 240. Cyrillus v. Jerusalem 415. Donatisten 413 f. Gnostiker 231. Irenäus 232. Isidorus v. Pelusium 415. Montanismus 237 f. Novatian 239. Origenes 236 f. 260. Tertullian 233. 237 f.

Kirchenleitung 9. 10. 57.

Kirchenverfassung, hierarchische 55.

Klee, H. 32.

Kleomenes, Patripass. 166 n.

Korakion Presb., sein Chiliasmus 264.

Kosmogonie 119. 153.

Kritik der Bibel 278. histor. 24.

Lactantius, sein Anthropomorphismus 109. Chiliasmus 264. Dualismus 185. 197. s. Lehre v. d. Eigenschaften Gottes 114. Erlösungswerk Christi 224. heil. Geist. 186. Sündenfall 197. Theodicee 135. Trinität 178.

Läuterungszustand s. Fegefeuer.

Lange, L. 156.

Lange, S. G. 32.

Langmuth Gottes 115.

Lazarus, gallisch. Bisch. 363.

Lentz 82.

Leo d. Große 285 f. Brief an Flavian über die Naturen Christi 350. s. Verh. z. d. Buche de vocatione gentium 399. v. d. Kirche 417.

Leporius, Mönch 345. 394. s. Streit über d Naturen Christi 354.

Lessing, v. d. regula fidei 75

Licinius 302.

λογικὴ δύναμις 148.

Liebe 106. Gottes 112. 114. 115. 132 f. 136 225. 409. zu Gott 62. 228 f.

Logos 2. 26. 140 ff. 167 n. 169. 173. 180 n. 205. ἀργός 132. ἐνδιάθετος u. προφορικός 147. 153. 163. 178. 316. εὐχῆς 252. ἡσυχάζων u. ἐνέργεια δραστική 315. ἱερώτατος 140. σπερματικός 64. 90. 149. Inkarnat desselben 143 166. 179. n. d. Lehre d. Apollinaris 336. Athenagoras 151. Ebionitismus 143. 145. 147. Ev. Johannis 146. Irenäus 208. 223. 228. Justinus 90. 147 f. 163. 252. Marcellus von Ancyra 315 f. 331. Origenes 69 f. 98. 128. 162 246. Photinus 332. Sebellius 175 f. Tatian 150. Theophilus v. A. 151. S. auch Sohn Gottes u. Trinität.

Lohn 433.

Lucianus 277. 299. 306.

Lucidus Presbyter 401.

Lücke, v. d. Tradition 75.

Luther 362.

Macedonianer 319

Märtyrerthum 265.

Mai, A. 331.

מַלְאַךְ יְהוָה 141.

Mani 93. 247.

Manichäer 187. 288.

Manichäismus 282 f. 286. 362. 388. 408. seine Lehre v. d. Person Christi 206. 217. sein Rationalismus 93. 285.

Marcellus v Ancyra 2. 59. Charakteristik 275. s. Lehre v. d. Auctorität

h. Schrift 292. Perſon Chriſti 315. 331.
Marcianus, Kaiſer 350.
Marcion 45. 54—56. 91. 95. 121 Charakteriſtik 105. ſeine Lehre v. d. descensus ad inferos 222. 267. Eigenſchaften Gottes 113 f. Erlöſungswerk Chriſti 240 ff. Glauben 229 f. Heiligung 229 f. Menſchen 189. Mittelzuſtand im Hades 264. Perſon Chriſti 206. 210. Vorſehung 131.
Maria, ihre Sündloſigk. 382.
Marius Merkator 405. 412.
Markoſianer 241.
Materialismus 192.
Materie 120 n. 122. 125. 189. 199. 206. 265. n. d. Lehre d. Clemens von Alexandria 212. Marcion 105. Origenes 129. ſ. auch Chaos und Hyle.
Meier, K. 32.
Melito v. Sardes ſ. Anthropomorphismus 108. ſ. Lehre v. Bild Gottes 190.
Menſch, göttl. Erziehung 66. 181. 385. Natur 188. 194 f. 389. Schöpfung 188 f.
Menſchwerdung 252. 257. 330 f. 349. 396. 428.
meritum des Menſchen, n. Julianus v. Eclanum 383. Pelagius 376.
Meſſias 143. 205. 218. Inauguration deſſelben 144 204.
Meßopfer 250. 255. 432
μεταβολή 428.
μεταποιεῖν 426.
Methodius, Biſch. v. Tyrus, ſ. Lehre v. d. Auferſtehung des Fleiſches 269. Schöpfung 127.
Miller, E. 53.
Miltiades, Rhetor 98.
Mittelzuſtand im Hades 264 f. der ungetauften Kinder 424.
Mittler 224.
Möhler 7. 45.
Mönchsweihe 421.
Mönchthum 366.
Monarchianer 156 ff. 161. 173. 178. 185. 217. 300.
Monarchianismus 135. 145. 156. 164. 179. ebionitirender 166 n.
Monas 174.
Monica 281.
Monismus 60. 282.
Monophyſiten 358.
monophyſitiſcher Streit 352 f.
Monotheismus 35. 36. 157 f. 165. heidniſcher 144. 265. jüdiſcher 149.
Montaniſten 183.
Montanismus 49—51. 57—58. 168 n. 170. Chiliasmus 49. 262. Inſpirationslehre 50. 97. Kirche 287 ff. d. neuen Offenbarungen 84. 239. Prophetie 97. 196. 237 f. Paraklet 84. Supranaturalismus 50. 262. Tradition 238.
Montanus 49. 84.
Moral 271. 383.
Moſes 204. nach den clem. Homilien 93. 96.
Mosheim 30. 59.
Münſcher, W. 32.
Münter, F. 32.
Myſtik im Chriſtenth. 170.
μυστήριον 421.
Myſticismus d. griech. Kirche 292. Dionyſ. Areop. 275. Montanismus 49. Philo 39.
Mythologie 231. ihr Verh. z. Dogma 5 203
Nationalcharakter, römiſcher u. griech. 48. 269. 272 f.
Natur 362. 373 nach Auguſtin 328 f. 389.
Naturen in Chriſto 145. 148. 273. 339. 343. 427 f. n. d. Lehre d Concils v. Chalcedon 351 f. Eutyches 349. Leo d. Großen 350. Leporius 354. Neſtorius 344 f. ſ. auch Perſon Chriſti u. Sohn Gottes.
Nemeſius 214.
Neoplatoniker 62. 63.
Neoplatonismus 60. 62. 72. 125. 153. 199. 203. 214. Analogie z. Trini-

tätslehre 139 f. v. νοῦς 88. 139. ὄν 107. 111. 139. ὕλη 186. 213.
Nepos, koptiſcher Biſchof 263.
neſtorianiſcher Streit 344 ff. 354. 412.
Neſtorianismus 350 f. 354.
Neſtorius 322. von d. Perſon Chriſti 344. ſ. Verh. zu d. Pelagianern 412.
Neubecker, Chr. G. 32.
Neues Teſtament 70. 78 f. 95.
Nicephorus 338.
Nitzſch, v. d. Tradition 75.
Noëtus 166 n. 171 f.
Nothwendigkeit 130. 132. 189.
νοῦς 61. 70. 99. 220. nach d. Lehre d. Athenagoras 151. Kirchenväter 140 f. Neoplatonismus 88. 139. Origenes 215 f. Platonismus 139. Plotin 152.
Novatian 234. 248. v. d. Eigenſchaften G. 114. heil. Geiſt 185. Trinität 172 f. Weſen Gottes 110.
Novatianer 52.
Novatianismus 413.
Offenbarung 103. 105. 107. 112. 127. 138. 140 f. 298. 367. 384. 391. Verhältn. zur Vernunft 87 ff. 285. innere 91. 92. Uroffenbarung 92. 115. durch d. Logos 151. 153 ff d. A. Teſt. 66. Montanismus 84. Gnoſticismus 205.
ὄν des Neoplatonismus 107. 111. 117. 139. Philo 141. Platonismus 62. 139. Plotin 152.
Opfer Chriſti im Abendmahl 428 431. n. d. Lehre d. Auguſtin 432 Cyprian 255. Cyrill v. Jeruſalem 432 Gregor d. Große 432. Irenäus 250 f. Julianus v. Eclanum 386. Juſtin 251 f.
Ophiten 188. 220.
opus operatum 366.
Ordination der Biſchöfe 258. 420 f. 428.
Orientalismus 36. 59. ſeine Analogie zur Trinitätslehre 138 f.
Origenes 21. 26. 53. 63. 65. 166. 144. 157. 160. 167 n. 270. 299. 302. 311. 315. 339. Allegorie 69. Charakteriſtik 71 f. Einfluß 274 ff. 280. Schule 22. 75. 173. 299 325. 490 Syſtem 69 ff. contra Celsum 74. Homilien 74. περὶ ἀρχῶν 73. 110. 128 f. 136. ſ. Lehre von d. Abendmahl 256. Allmacht G. 116. ἀποκατάστασις 128. 267. 433 f. Auferſt. d. Fleiſches 268 f. Chiliasmus 263. Erlöſungswerk Chriſti 226 f. Eſchatologie 260. Fegefeuer 266. Freiheit des Willens 201. Geiſterwelt 154. Gottesidee 100. heil. Geiſt 183 f. heil. Schrift. 94. 113. Inſpiration 101 f. Kirche 236 f. Logos 153 f. 161. 183. 214. 216. 226. 300. Perſon Chriſti 214 f. 330. Prophetie 98. 99. Schöpfung 126 f. 135. Taufe 246. Theodicee 125 f. Tradition 86 f. Trinität 153 f. Unſterblichk. d Seele 190 f. Vorſehung 132 f. Weſen Gottes 107 f. 110.
origeniſtiſche Schule, ſ. Origenes. orig. Streitigkeiten 435.
Oroſius im pelag. Streit 368. v. der Abhängigk. d. Creatur v. Gott 374.
οὐσία 162.
Pamphilus, Presbyter 74. 217. 302.
παναπερμία des Baſilides 219 n.
Pantänus 65.
Pantheismus 36. 118. 121 n. 139. 183 f. 177. 203.
Papias 49. ſ. Chiliasmus 43. 261. v. d. Tradition 77. ſ. Schr. κυριακῶν λογίων ἐξηγήσεις 261.
Papismus 236.
παράδειγμα bei Plato 139. 141.
Paradies 265. n. d. Lehre d. Gnoſtiker 187. Lactantius 197. Origenes 201. Theophilus v. Antiochia 198.
Paraklet des Montanismus 84. Philo 141 f.
Parſismus 138.
Paschaſius Quesnel 399.
Paſſahſtreit 52. 82. 235.
Patripaſſianer 158 ff. ihre Chriſtologie 207. 336.
Patripaſſianismus 180 n. in Rom 164 ff. 170 f.
Paulinus, Diak. im pelag. Streit 367.

Paulus d. Apoſtel 41. 69. 87. 89. 102. 235. ſ. Briefe 91. 145 f. 168. 283. 295. Evangelium 91.
Paulus v. Samoſata 178 f. 180 n. 217.
peccata mortalia 259.
peccata venialia 258.
Pelagianer 372. 381. 383. 386 f. 421. u. Neſtorius 412.
pelagianiſcher Streit 356. 360 ff. die äußere Geſchichte deſſelben 367 ff. d. innere Verh. der Gegenſätze 372.
Pelagianismus 365. 373. 405. 412.
Pelagius 397. 412. 436 Charakteriſtik 361 f. 365. ſ. Verh. zu Auguſtin 361 f. 393. zu Chryſoſtomus 408 f. v. d. Allgemeinh. der Sünde 381 f. Freiheit des Willens 369. 371. 373. 376. Gnade 368. 370. 385. Kindertaufe 424. Rechtfertigung 387. d. Tod 361. 367. 379. Urſtande 377.
Perfectibilität des Chriſtenth. 5 11. 50. 84
Periode 73. Begr 21. apologet. 21 33. 269. kritiſche 23. reformator 23. ſcholaſtiſche 22. ſyſtematiſch-polem. 22. 270.
Perſönlichkeit Gottes 61. 62. 117. 132.
Perſon Chriſti 54. 68. 170. 203 ff. n. d. Lehre d. Alexandriner ſpäterer Zeit 339. Antiochener 340. Apollinaris 334 f. 342. Arius 276. 330. Athanaſius 331. 337 f. Beryllus 161. Clemens v. Alexandr. 212 f. clement Homil. 205. Concil v. Chalcedon 351 f. Cyrillus v. Alexandr. 341. Ebioniten 204. Eunomius 330. Eutyches 349 f. Fauſtus v. Reji 401. Gnoſtiker 92. 204 f. Gregor v. Nazianz 333 f. Gr. v. Nyſſa 333. Hilarius v. Poitiers 333. ignat. Br. 207 Irenäus 208 Juſtinus 211 Manichäismus 206. 217. Marcellus v. Ancyra 331. Marcion 206. Neſtorius 344 f. Origenes 214 f. Patripaſſianer 207. Paul v Samoſata 217. Photinus 332. Sabellius 176. Tertullian 210. Theodorus v. Mopſueſtia 341 f. Valentinus 206. ſ. auch Sohn Gottes.
Petrus der Apoſtel 87. 97. 102. 235. 237 f.
Petilianus v. d. Sacramenten 419.
Philo 38. 174 f. Allegorie 39. 70. 187. de migratione Abraami 40 f. Lehre v. d. Eigenſchaften G. 113. Engelerſcheinungen 141. Inſpiration 40. 94. 100. λόγος 141. Schöpfung 128. Sünde 187. υἱοὶ τοῦ ὄντος und υἱοὶ τοῦ λόγου 40 142. Weſen Gottes 107. 111 154.
Philoſophie 104. helleniſche 5. 34 f. 58. 65. 66. platoniſche in Alexandria 14. 38 f. 59. 118. des Clemens v. Alexandr. 65. 66. Geſchichte derſ. 9.
Philoſtorgius 324
Philoſtratus 203.
Philoxenus, ſ. Xenajas.
Photinianismus 332. 336. 339. 344.
Photinus, Biſch. v Sirmium, v. Sohne Gottes 316 f. 331 f.
Photius 27. 52. 53. 158. 405. 412.
Phthartolatrai 353.
Piſtis, ſ. Glaube u. Gnoſis.
Planck 7.
Plato 1. 60—62. 124. 280. Analogie zur Trinitätslehre 139. von d Schöpfung 118 139. Republik 62. 139.
Platonismus 59. 108. 124. 140. 169. 275. 280. 286. 314. 362. 408. jüdiſch alexandr. 14. 38 f. 140 f. d. Origenes 73. ſ. Verh. z. Chriſtenth. 60 f. 88. ſ. Lehre v. d. Inſpiration 99. ὄν 38. 40. 62. Vorſehung 130.
πλατυσμός 316. 332.
Pleroma 188.
Plinius d. Aelt. 116.
Plotinus 60. ſ. Lehre v. d. νοῦς 152. Offenbarungsglauben 88. ὄν 152. Vorſehung 130.
Plutarch 59. 61. 121 n. ſ. Lehre von d. Inſpiration 99. Offenbarung 88.
Pneuma nach der Lehre d. Juſtin 231. Origenes 215 f. Tatian 197 f. Tertullian 211.

Pneumatiker d. Origenes 69 f. d. Gnoſtiker 89 f. 92. 131. 134. 189. 191. 218. 220. 241.
Pneumatomachen 319 f. 322.
ποίημα 178.
ποιμὴν des Hermas, ſ. Hermas.
Polemik 270. ihr Verh. z. Symbolik 7. Einfluß auf d. Dogmengeſch. 18.
Polybius 13.
Polycarp 76.
Polytheismus 36. 103. 157. Apotheoſe in demſ. 111.
Pontianus, Biſch. 52.
Porphyrius, Neoplatoniker 88. 215.
Poſſeſſor, Biſchof 402.
Prädeſtinatianer 399.
Prädeſtination 314. 356. 361. n. der Lehre d. Ambroſius 359 f. Auguſtin 363 f. 370. 390 f. 392 f. Chryſoſtomus 410 f. Clemens v. Alex. 200. Fauſtus v. Reji 401. Fulgentius v. Ruspe 403. Gregor d. Großen 404. Hieronymus 391. Hilarius v. Poitiers 358. Origenes 133. praedestinatus 400. d. Buches de vocatione gentium 398.
praedestinatus 399 f. 403.
Präexiſtenz Chriſti 145. der Seele 117. 201. 215.
Präſcienz Gottes 132. 200. 301. 356. 358 f. 364.
Pragmatismus, äußerlicher od. pſychologiſcher 13 f. 31. einſeitig ſpeculativer 15. organiſch genetiſcher 15.
Praxeas 166. 170 f.
Prieſterlehre 231. im Orient 5
Prieſterthum, allg. 55. 250 f. particulares 229. 233 f. 238. 258. 432.
Prieſterweihe, ſ. Ordination.
προβάλλειν 148.
Proculus, Montaniſt 263.
προέρχεσθαι 148.
πρόνοια ſ. Vorſehung.
Propheten d. A. Teſt. 113. 181. 185. 238
Prophetie d. A. T. 95. 96 Montanismus 97. 98. 102. 237.
προσευχὴ Ἰσαΐου, apokr. Schrift 143.
Proſper Aquitanus im ſemipel. Streit 393. 397. Charakteriſtik 396. ſ. Gedicht de ingratis 396. Verh. z. d. Buche de vocatione gentium 398.
πρόσωπον 174. 352.
Proteſtantismus 18. 51. Prinzip deſſelb. 28. 238. des Marcion 91. 229. Cyprian 237. Montanismus 238 Auguſtin 413. 417. Jovinian 415.
providentia ſ. Vorſehung.
Prudentius, περὶ στεφανῶν 52.
Pſeudobaſilidianer 220.
Pſyche 191. n. d. Lehre d Juſtin 212. Kirchenväter 140. Neoplatonismus 140. Origenes 215 f. Tatian 197 f. Tertullian 211.
Pſychiker der Gnoſtiker 89. 92. 134. 189. 191.
Pulcheria 345. 350.
Quellen d. Dogmengeſch. 24.
Rationalismus 14. 24. 344. 352. des Gnoſticismus 89. 91. Manichäismus 285. Montanismus 50 59. idealiſtiſcher 91.
Realismus 52. 58. 63. 113. 206. des Chriſtenthums 107. 112. 142. Marcion 206. Tertullian 57. 109. 163 f.
Reccared 322.
Rechtfertigung 228. nach der Lehre d. Auguſtin 363. 387. 417. Chryſoſtomus 410. Hilarius v. Poitiers 357. Julianus v. Eclanum 386. ſ. auch Heiligung.
Reformation 28. 28. 75. 232. 280. 352.
regula fidei 79. als Erkenntnißquelle des chriſtl. Glaubens 75. n. Irenäus 80 f. Tertullian 83.
Reich Gottes 63. 84. 234. 237. 260. 330. 373. 424. nach jüdiſch. Auff. 230.
Religionsphiloſophie 19. 44. jüdiſch-platon. 38. 41. 140 f. platoniſche 99.
Repräſentation der Kirche 416 f.
res sacramenti 418. 429.
Rhetorianer 271.
ῥῆμα 146.
Rothe, von d. Kirche 231.
Rufinus, Presbyter 52. 74. 222. 247.

Sabäismus 154.
Sabellianismus 167 n. 300. 301. 316. 336.
Sabellius 167 n. 173 ff. ſ. Lehre von d. heil. Geiſt 185. Perſon Chriſti 176 f. 331. Trinität 173 f.
Sack v. d. Tradition 75.
Sacramente 229. Begriff 258. 417. Zahl 258. 420. kathol. Lehre 240. gnoſtiſche L. 240. Wirkſamkeit derſ. 418. n. der Lehre d. Auguſtin 418 ff. Donatiſten 419. d. griech. Kirche 421. Petilianus 419
Samoſatenianer 168 f.
Samoſatenismus 166 n. 316. 332. 344
σάρξ 209
Satan 65. 189. 201. ſ. Reich 84. 221. 224. 226.
satisfactio Christi ſ Genugthuung.
Saturnuus 188.
Schleiermacher 8 f. 21. 24. 156. 173 f
Schlüſſelgewalt. 259.
Schöpfung 115. 117. 118 ff. 138. 146 f. 175. 177. 184. 422. n. d. Lehre d Arius 326. Athanaſius 326. Auguſtin 326 f. 374. Gnoſtiker 119. Hermogenes 124. Irenäus 123. Judenthums 119. Juſtinus 123. Methodius 127. Neoplatonismus 118. Origenes 128 ff. Philo 123. Plato 62. 118. ποιμὴν des Hermas 119. Tatian 123. Tertullian 125. Theodor v. Mopſueſtia 406 f.
Scholaſtik 22. 27. 280. 284.
Schrift, heil. 81. 83 f. 93. 115. 136. Auctorität 84. 286 f. Erkenntnißquelle d. Proteſt. 28 f. höchſte Kriterium d. Wahrheit 86. 285. perspicuitas 80. Verh. zur Tradition 75 ff. 286 ff. n. d. Lehre d. Auguſtin 287. Chryſoſtomus 287. Cyrillus v. Jeruſalem 286 Marcellus v. Ancyra 292.
Schwärmerei 98.
d. ſcythiſchen Mönche 402.
sedes apostolicae 79. 83. 233. 238. 416.
Seele, menſchl. 97 122. 183. 215. 368. Fall 61. 136. 201. Fortpflanzung 195. Präexiſtenz 117. 201. 215. Unſterblichk. 190 ff. 268 f. Urſprung 106. 381. Weſen 212. 335. 355 f.
Seele, menſchl. in Chriſto 159. 161. 217. 330. 332. 358. ſ. auch Perſon u. Naturen Chriſti.
Seligkeit 368. 433. Auguſtin 389 f. 424. Gregor d. Gr. 436. Hilarius v. Poitiers 358. Irenäus 262. Tertullian 263. 265.
Semiarianer vom Sohne Gottes 310 f.
Semiarianismus 305.
Semipelagianer 395.
ſemipelagianiſche Streitigkeiten 393 f.
Semipelagianismus 400. 412.
Semiſch 64. 182.
Semler 23. 30. 53.
Sententiae 27.
Separatismus 413.
Septuaginta 39. 68. 78. Entſtehung derſ. 94.
Serapion, Biſch. v. Thmuis 319.
Severus 353.
Sextus Empirikus, Skeptiker 1.
Sieg der Kirche nach Origenes 260.
signaculum ſiehe Firmelung.
Sirmond 399.
Sittengeſetz 92. 106. 291. 357. 385.
Sittenlehre ſ. Moral.
Skepticismus 61. 87. 282. 408.
Socinus 276.
Sohn Gottes 146. 157. 180. 298 ff. nach der Lehre d. Arius 300. 312 f. Arianer 309 f. 315. Athanaſius 309 f. Clemens v. Alexandr. 153. Eunomius 314. Euſebius 311 f. Juſtinus 148. Marcellus v. Anc. 315. Origenes 162. Paul v. Samoſata 179. Photinus 316. Praxeas 171. Sabellius 176. Semiarianer 310 f. S. auch Logos u. Perſon Chriſti
Sokrates 38. 61. 89. 149.
Sokrates der K.-Hiſt. 161.
σῶμα παθητόν 410. 422.
Somatiker bei Origenes 69 f
Souverain 59.

Speculation 68. 99. 122. ſ. auch Philoſophie.
Spener 29.
Spiritualismus 107. des Origenes 72. ſ. auch Idealismus.
Staat, ſ. Verh. z. Kirche 271 f.
Statiſtik, Aufgabe derſ. 8.
Stäudlin 8.
Stephanus Gobarus, Monophyſ. 27.
Stephanus, röm. Biſchof 85. 235. 247.
stigma militare 419.
Stoicismus 120 n. 130. 186. 409.
Stoiker, v. d. Weſen Gottes 106 111.
Strafe 434. n. d. Lehre d. alexandr. Kirchenlehrer 267. Auguſtin 379 f. 435 Gregor d. Gr. 436. Gregor v. Nyſſa 433. Irenäus 114. 134. 198. Philo 113.
Strauß, ſ. Verhältniß z. Chriſtenth. 19 f. ſ. Doketismus 90.
Subordinatianismus 147. 156. 159. 163 f. 167 n. 172 n. 178. 180. 183 ff. 207. 299. 315. 317 f. 322.
Sünde 45. 62. 111. 112. 115. 128. 186 ff. 251. 373. ihre Allgemeinheit 381 f. 410. Nothwendigkeit 405. 407. Strafe 114. 379 f. 410. Vergebung 219. 225. 228. 386. 407.
Sündenfall und deſſen Folgen 192 ff. 356 ff. n. d. Lehre d. Auguſtin 378 f. Chryſoſtomus 410. Clemens v. Alex. 198 ff. 202. Cyprian 196. Irenäus 193. Juſtinus 197. Lactantius 196. Origenes 201 f. Pelagius 378 f. d. Buches praedestinatus 400. Tatianus 197. Tertullian 194. 199. 202. Theophilus v. Antiochia 198.
Sündloſigkeit Jeſu 353. n. d. Lehre d. Baſilides 219 u. n. Irenäus 209. Julianus v. Eclanum 385. Theodorus v. Mopſueſtia 343. 394.
ſupralapſariſche Lehre 400.
Supranaturalismus 88. 193. des Eunomius 276. Gnoſticismus 90. 205. Montanismus 50. Philo 40.
Symbolik 7. der Ideen 275 f.
Symbolum 24. von Ancyra 311. d. antiocheniſche 305 f. 311. apoſtoliſche 137. 222. 286. athanaſianiſche 323. chalcedoniſche 351. 353. nicäniſche 303. 306. 314. 317. 322. 360.
συνάφεια 346.
Syneſius, Charakteriſtik 275.
σύγχρασις 208.
Synoden, als Organ d. Kirche 28. 289. 289 f. n. Auguſtin 290. Facundus v. Hermiane 292. Vincentius Lerinenſis 291. zu Alexandria 301. 319. 332. 337. Ancyra 311. Antiochia 305 f. Ariminum 307. Arles 401. Carthago 368. 370 f. 424. Chalcedon 351. Conſtantinopel 308. 318. Diospolis 368. Epheſus 347. 350. 412. Jeruſalem 368. Lyon 401. Mileve 370. Nicäa 302. Orange 403. Philippopolis 306. Sardica 306. Seleucia 307. Sirmium 317. 332. Toledo 322. Valence 403.
Synkretismus 59.
Tabellen d. Dogmengeſch. 32.
Tatian ſ. Lehre von d. Perſon Chriſti 213. Schöpfung 123 f. Sündenfall 197. Trinität 150. Unſterblichk. d. Seele 191.
Taufe 77. 83. 228 f. 258. 372. 419. 421 f. 436. n. d. Lehre d. Ambroſius 424. Auguſtin 424 f. Baſilides 241. Chryſoſtomus 423. Gnoſtiker 241. Gregor v. Nazianz 422. Gregor v. Nyſſa 422. Hirten des Hermas 241. Irenäus 242 f. Iſidorus von Peluſium 423 Juſtinus 245. nordafrik. K. 364 f. Tertullian 243 f. Theodorus v. Mopſueſtia 423. S. auch Kindertaufe.
Taufformel 247.
tauſendjähriges Reich, ſ. Chiliasmus.
Tertullian 49. 116. 241. Charakteriſtik 55—57. Montaniſt 84. ſ. Schrift adversus Praxean 170 f. de anima 192. 355. de testimonio animae 105. de resurrectione carnis 268. praescriptio 82—84. ſ. Anthropomorphismus 108. Realismus 109. 114. 163 f. ſ. Lehre von d. Abendmahl 252 f. Erlöſungswerk Chriſti 224.

Begeiſterung 265. Freiheit d. Willens 194. 199. Gottesidee 104. heil. Geiſt 185. Heiligung 229. Inſpiration 102. Kirche 238. 257 f. Logos 163. Mittelzuſtand im Hades 265. Perſon Chriſti 210 f. 217. 330. Prophetie 97. Schöpfung 119. 125. Taufe 243. tauſendjähr. Reich 263. Tradition 82 f. 86. 286. Trinität 157. Unſterblichk. d. Seele 191 f.

Theismus 118 f. d. A. T. 112.

Themiſtius, Diakonus 353.

Theodicee 134—136. 282. 364. 433.

Theodoret 168. 177. 241. im neſtorianiſchen Streit 346. ſ. ἐρανιστής 349. v. heil. Geiſt 322.

Theodorus von Mopſueſtia 26 f. 278. 344. 412. ſ. Syſtem 405 f. ſ. Verh. zum Pelagianismus 405. 407. ſ. Lehre v. d. Abendmahl 427. freien Willen 342. heil. Geiſt 320. der Inſpiration 296 f. Perſon Chriſti 341 f. 354. Sündloſigk. Chriſti 343. 394. Taufe 423. Wiederbringung 434.

Theodoſius I 308

Theodoſ. II 350.

Theodotianer 166.

Theodotus, Monarchianer 165 f.

Theologie, Begriff 9 f. im engeren Sinne 166 ff. neuteſtam. 8. ſcholaſtiſche 22 f. wiſſenſchaftl. 65.

Theophilus v. Antiochia, ſ. Lehre v. d. Gottesidee 103. heil. Geiſt 182. Sündenfall 198. Trinität 151. 182.

Theophanie im A. T. 141. 180 n.

θεὸς γεννητός bei Plato 160.

Theoſophie 41. 44 ff.

Thierſch 51.

θεοτόκος 14. 339 f. 344 f. 346 f. 348.

Tod 228. 249. 436. n. Auguſtin 379. Clemens v. Alex. 199. Irenäus 193. Pelagius 367. 371. 379.

Tod Jeſu, ſiehe Erlöſungswerk.

Tradition 48. ihr Verh. zur h. Schrift 75 ff. 286 ff. n. d. Lehre d. Auguſtin 288 f. Clemens v. Alex. 85. Cyprian 85. Facundus v. Hermiane 291. Gnoſtiker 79. Ignatius 77. Irenäus 79. Juſtin 77. Montanismus 84. 238. Origenes 87. Papias 77. Tertullian 82 f. 286. Vincentius Lerinenſis 290.

Traducianismus 201. 368. nach Tertullian 195. Auguſtin 381.

Trichotomie 211 f.

Trimurti, indiſche 138 f.

Trinitätslehre 68. 137. 273. 279. 319. 322. des Athenagoras 151. Auguſtin 320 f. Baſilius v. Cäſarea 323. Beryllus 160. 173. Clemens von Alexandr. 151. Dionyſius v. Alex. 177. D. v. Rom. 178. Hippolytus 172. Irenäus 162. Johannes Philoxenus 324. Juſtinus 147. 170. Noëtus 171. Novatian 172. orient. Kirche 320. Origenes 153 f. 157 f. 160 f. 173. Paul v. Samoſata 179. Praxeas 170. Sabellius 175 ff. Tatian 150. Theophil. v. Ant. 151. Tertullian 157. 163 f. der Gegner 98. 144 f. 170. ſ. auch Logoslehre u. Sohn Gottes.

Tritheismus 324.

Tugend 376. Verh. zw. der heidniſch. u. chriſtl. 388. ſ. auch Werke.

Ubiquität Chriſti n. Origenes 217. Gregor v. Nyſſa 334.

Uhlhorn 120 n.

υἱὸς τοῦ ὄντος u. υἱὸς τοῦ λόγου 40. 142.

ὑποστάσις 341.

Unſchuld, (Stand der) nach Irenäus 193. Lactantius 197. ſ. auch Urſtand d. M.

Unſterblichk. d. Seele 190 f. 249. 268 f.

Urſtand des Menſchen 356. 367. 378. n. d. Lehre d. Auguſtin 377 f. Chryſoſtomus 409. Pelagius 377. ſiehe auch Unſchuld.

Uſher, Erzbiſch. v. Armagh. 75.

Valens, Kaiſer 306.

Valentinianer 188. 220.

Valentinus, der Gnoſtiker 92. 106. v. d. Emanation 120 f. Perſon Chriſti 206. 211. 213.

Verdammniß 223. 246. 436. der Heiden 267. aller Menſchen 365.
Verderben des M. 356. 361. 366. nach Auguſtin 362. ſ. auch Sünde und Erbſünde.
Vermittelung mit Gott 140. 142.
Vernunft 62. 128. 175. 188. 190. 193. weltbildende 141. höchſter Maßſtab 89. 93. Verh. z. Glauben 284. z. Offenb. 87 ff. 285. 384.
Verſöhnung nach d. Brief an Diognet 224 f. ſiehe Erlöſungswerk Chriſti.
Victor, Biſch. v. Rom 82. 165 f. 235.
Vigilius v. Tapſus 328.
Vincentius Lerinenſis von d. Verh. d. heil. Schrift zur Tradition 290. ſein commonitorium 397.
Vincentius Victor 381.
Victorinus, ſein Chiliasmus 264.
de vocatione gentium 397 f. 402.
Vogt 59.
Vorländer K. 32.
Vorſehung 62. 65. 180 f. 194. 302. n. d. Lehre d. Gnoſtiker 130 f. 183. Irenäus 138. Origenes 132 f. Platonismus 130.
Walch, Franz 30. 78.
Weisheit Gottes 188. perſonificirt 141. 182. 184. nach den clement. Homilien 144.
Weltregierung 62. 122. 132. 136. 184.
Weltſeele des Origenes 136. Philo 141. Plato 140.
Werke, gute 436. n. d. Lehre d. Auguſtin 367. 398. Cyprian 258. Hilarius von Poitiers 357. Pelagius 366.
Weſen Gottes 106 f. 116. 124. 126.
Weſenseinheit ſ. Homouſion.
Wiederbringung, allg. 114. n. d. Lehre d. Baſilides 121 n. 219 n. Chryſoſtomus 434. Clemens v. Alex. 267. Diodor v. Tarſus 434. Germanus v. Conſtantinopel 433. Gnoſtiker 90. Gregor v. Nazianz 433 f. Gregor v. Nyſſa 433. Origenes 128. 136. 227. 267. 438. Theodor v. Mopſueſtia 434.
Wiedergeburt 241. 258. 428. n. d. Lehre d. Auguſtin 363. Hilarius v. Poitiers 357. Irenäus 242 f. Origenes 246. Tertullian 243 f. ſ. auch Taufe.
Wiederkunft Chriſti 260. 262. 265.
Wiedertäufer 247.
Wort Gottes 252. im A. T. 140.
Wundemann, J. Ch. 32.
Wunder 89. n. d. Lehre d. Auguſtin 328. Gregor d. Gr. 329 f. Origenes 117.
Zeno, Kaiſer 353.
Zephyrinus, Biſch. v. Rom 166. 167 n.
Xenajas 353.
Zeugung des Logos n. d. Lehre d. Athanaſius 310. 326. Dionyſius v. Alex. 178. Cyrillus v. Jeruſalem 312 f. Eunomius 314. 324. Euſebius von Cäſarea 311 f. Irenäus 163. Juſtin d. M. 148. Origenes 155 f. 300. Sabellius 175.
Zorn Gottes 111. 112. 115. 224.
Zoſimus, Biſchof von Rom, im pelag. Streit 371. ſ tractoria 372.

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.

Dr. A. Neander's

theologiſche Vorleſungen.

Herausgegeben

durch

Dr. J. Müller.

I.

Die chriſtliche Dogmengeſchichte,

herausgegeben von Dr. J. L. Jacobi.

Berlin.

Verlag von Wiegandt und Grieben.

1857.

Dr. A. Neander's

ristliche Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. J. L. Jacobi,
ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Zweiter Theil.

Berlin.
Verlag von Wiegandt und Grieben.
1857.

Unter dem geſetzlichen Vorbehalt einer künftigen eigenen Ueberſetzung in fremde Sprachen.

Inhaltsverzeichniß.

Zweite Hauptperiode. S. 1—211.

Die Dogmengeschichte des Mittelalters.

Von Gregor I. bis zur Reformation.

Erste Periode. S. 1—47.

Vom Tode Gregors I. bis zu Gregor VII. und dem Anfang der scholastischen Theologie.

(Vom Anfang des 7. bis gegen Ende des 11. Jahrh.)

Allgemeine Dogmengeschichte. S. 1—16.

Charakter der Periode 1. Trennung der orientalischen u. römischen Kirche 1. Der Islam 1—2. Die occidentalische Kirche 2—12. Die Sententiae Patrum, bes. des Isidorus von Sevilla 2—3. Einfluß Roms 3. Reaktion dagegen von Britannien u. Irland aus 3. Bonifacius u. die deutsche Kirche 3. Das Zeitalter Karls d. Gr. 4—5. Alkuin, Agobard von Lyon, Claudius von Turin 4. Einfluß Augustins 5. Die pseudodionysischen Schriften u. ihre Einwirkung auf die Theologie des Abendlandes 5—6. Hilduin von St. Denis 5. Die irländischen Klöster 6. Johannes Scotus Erigena 6—10. sein Bildungsgang 6—7. seine Unterscheidung von fides u. ratio, u. sein Verhältniß zu Augustin u. zu d. alexandrinischen Schule 7. sein System 7—10. Begriff des Absoluten 7—8. θεολογία καταφατική und ἀποφατική 8. Eintheilung alles Daseins 8. sein Pantheismus 8—9. Begriff des Bösen 9. Die Stellung d. Scotus in der Geschichte der Philosophie u. der Dogmen 8—10. Ratherius v. Verona 10. Gerbert 10—11. Fulbert 11. Lanfranco u. Berengarius 11—12. Eusebius Bruno 12. Die griechische Kirche 12—15. Charakter derselben 12. Einfluß d. Aristoteles u. der pseudodionysischen Schriften 12. Maximus 12—13. Johannes von Damaskus 13. Die Paulicianer 13—14. Der Kampf gegen die Bilderverehrung 14—15. — Die dogmatischen Gegensätze in dieser Periode 15—16.

Specielle Dogmengeschichte. S. 16—47.

A. Die Geschichte der einleitenden Dogmen. S. 16—18.

Die Lehre von der Inspiration. S. 16—18.

Fredegisius und Agobard 16—17. Maximus 17—18.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 18—47.

a. Die Theologie. S. 18—20.

Der Streit über den Ausgang des heiligen Geistes.

Differenz zwischen der orientalischen u. occidentalischen Kirche 18. Joh. von Damaskus 18. Joh. Scotus u. seine vermittelnde Auffassung 18—19. Die Synoden von Gentilly u. von Friaul 19. Paulinus von Aquileja 19—20. Concil zu Aachen 20. Pabst Leo III. 20. Alkuin u. Theodulf v. Orleans 20. Photius u. Nikolaus I. 20. Aeneas von Paris 20.

b. Die Lehre von der Person Christi. S. 21—31.

1. Der monotheletische Streit. S. 21—25.

Erneuerung des Gegensatzes der antiochenischen u. alexandrinischen Schule 21. Der Streit zwischen den Monophysiten u. Katholiken 21. Ausgleichungsversuch d. Kaisers Heraklius 21—22. Das Henotikon des Kyros 22. Sophronius u. der Dyotheletismus 22. Sergius von Constantinopel u. Honorius von Rom 22. Das kaiserliche Edikt, Monotheletismus 22. Edikt des Constans 22. Martinus von Rom, der Dyotheletismus für rechtgläubig erklärt auf dem ersten Lateranconcil 22—23. Im Orient als Monothelet Theodorus von Pharan, als Dyothelet Maximus 23—24. Differenz der Monotheleten u. d. Maximus über die Entwicklung der menschlichen Natur 24—25. Herrschaft d. Dyotheletismus im Occident 25. Einigungsversuch d. Constantinus Pogonatus auf der sechsten ökumenischen (ersten trullanischen) Synode zu Constantinopel 25. Joh. v. Damaskus 25. Herrschaft des Dyotheletismus auch im Orient 25.

2. Der adoptianische Streit. S. 25—31.

Schauplatz desselben in Spanien 25. Elipandus v. Toledo u. Felix von Urgellis, Repräsentanten d. Adoptianismus 25—26. Das Wort adoptio 26. Einfluß des Theodor von Mopsuestia auf Felix 26—27. dieser Einfluß ein unmittelbarer 26—27. Ob Felix seine Christologie im Gegensatz gegen die Muhamedaner entwickelt habe 27—28. Die adoptianische Lehre des Felix u. ihre Verwandtschaft mit Theodorus 28—30. bekämpft durch Alkuin 29—30. Verhältniß des Felix zur Kirchenlehre 30. sein Widerruf zu Regensburg 30. Verdammung des Felix zu Frankfurt am Main 30. sein Widerruf zu Aachen 31—31. Agobard gegen den Adoptianismus 31.

c. Der Streit über die Prädestination. S. 31—38.

Die mildere Fassung der augustinischen Lehre herrschend 31. Reaktion der schrofferen Form bei Gottschalk 31—32. sein Verhältniß zu Augustin 32. praedestinatio duplex 32—33. Gottschalk verdammt zu Mainz u. zu Chiersy 34. seine Haft bei Hinkmar von Rheims 34. Anhänger Gottschalks: Prudentius von Troyes, Ratramnus u. Servatus Lupus 35. Verhältniß des Servatus Lupus zu Gottschalk u. zu Augustin 34. seine Lehre 34—35. Joh. Scotus u. seine Lehre vom Bösen, vom freien Willen des Menschen u. von d. Prädestination 35—37. Zweite Synode zu Chiersy 37. Hinkmar von Rheims und die mildere Fassung der Lehre Augustins 37—38. Die strengere Fassung auf dem Concil zu Valence

38. Lehre von der allgemeinen Wiederbringung bei Scotus, bei Clemens und Probus 38.

d. Die Lehre vom Abendmahl und die Streitigkeiten darüber. S. 39—47.

Die orientaliſche Kirche 39—40. Die Lehre der Bildergegner vom Abendmahl 39. dieſelbe bekämpft von den Bilderverehrern auf dem zweiten nicäniſchen Concil 39. Lehre des Joh. v. Damaskus 39—40. ſein Verhältniß zu Gregor v. Nyſſa 40. — Die abendländiſche Kirche 40—47. Schroffe Darſtellung des Paschaſius Rabbertus 40—41. dieſelbe bekämpft durch Frudegard, Rabanus Maurus u. Ratramnus 41. Lehre des Ratramnus 41—42. Gegenſatz d. Paschaſius und Ratramnus in der Vorſtellung vom Abendmahl als Opfer 42—43. Ob Johannes Scotus ein Buch über das Abendmahl geſchrieben habe 43. ſeine Anſicht nach dem Werk de divisione naturae 43. Leugnung der Brodverwandlungslehre bei ihm u. Amalrich 43. Spuren der geiſtigeren Auffaſſung bei britiſchen Geiſtlichen 43—44. Gerberts Vertheidigung der Lehre des Paschaſius 44. Berengar als Repräſentant der geiſtigeren Richtung im elften Jahrhund. 44. ſein Gegner Lanfranco 44. Verdammung Berengars auf den Synoden zu Rom und zu Vercelli 44. Berengar in Schutz genommen von Hildebrand 44—45. ſein Widerruf zu Rom 45. Gregor VII. auf ſeiner Seite 45. Lehre Berengars, Leugnung der Brodverwandlung 45—36. Verwandtſchaft derſelben mit Ratramus 46. Vertheidigung der Brodverwandlung durch Lanfranco 46—47. Zwiſchen beiden Auffaſſungen die vermittelnde bei Euſebius Bruno und Hildebrand 47. Sieg der Brodverwandlungslehre 47.

Zweite Periode. S. 48—210.

Das Zeitalter der Scholaſtik.

Von Gregor d. Gr. bis zur Reformation.

Charakteriſtik der Periode 48—49. Bedeutung der Kenntniß derſelben für den Proteſtantismus 48—49. Eintheilung der Periode in drei Abſchnitte 49.

Erſter Abſchnitt des ſcholaſtiſchen Zeitalters

(vom elften bis zum Ende des zwölften Jahrh. S. 50—124).

Allgemeine Dogmengeſchichte. S. 50—76.

Anfangspunkt des ſcholaſtiſchen Zeitalters am Ende des elften Jahrh. 50. der Name scholasticus 50. Die religiöſe Bewegung der Zeit 50—51. Die dialektiſche Spekulation 51. Der Commentar des Boethius über die isagoge des Porphyrius 51. Die Frage über die Realität der allgemeinen Begriffe 51—52. Realismus u. Idealismus, Dogmatismus u. Skepticismus 52. Auguſtin als Begründer des Realismus 52. Roscellinus als Begründer des Nominalismus 53. Raimbert von Lille ein Nominaliſt 53. Odo von Tournay ein Realiſt 54. Allgemeiner Enthuſiasmus für die Dialektik 53—54. für das klaſſiſche Alter-

thum 54. Religiöſe Erweckung 54—55. bei Odo von Tournay 55. Roscellin u. ſeine Lehre von der Trinität 55—56. ſein Widerruf auf dem Concil zu Soiſſons 56. Anſelmus von Canterbury als erſter Repräſentant des Realismus und Vater der ſcholaſtiſchen Theologie 56—57. ſein Leben 57. ſeine Charakteriſtik 57—58. Verhältniß des Erkennens zum Glauben 58—59. Bernhard v. Clairvaux u. Abälard 59. Entwicklung Bernhards 59—60. ſeine Lehre über das Verhältniß von Glaube, Vernunfterkenntniß u. Anſchauung 60—62. Abälard's Entwicklung 62—63. ſeine Schrift: introductio in theologiam 63. ſeine Auffaſſung des Verhältniſſes von Glaube u. Wiſſen 63—65. Walter von Mauretanien als Gegner Abälards 66. Widerruf Abälards auf d. Concil zu Soiſſons 66. ſein Aufenthalt bei Troyes 67. ſein Schüler Arnold von Brescia 67. die theologia christiana 67. Abälards Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen heidniſcher Philoſophie, Judenthum u. Chriſtenthum 67—68. Das Buch Scito te ipsum 68. ob die Sententiae ihm zuzuſchreiben ſind 68—69. Das Werk Sic et non 69. Wilhelm von Thierry 69. Bernhard v. Clairvaux als Gegner Abälards 69—70. Abälards Verdammung auf d. Concil zu Sens 70. ſein Aufenthalt bei Peter von Clugny 70. Robert Pulleyn 71. Hugo v. St. Viktor 71. Die Summa sententiarum verfaßt von Hugo, nicht von Hildebert von Tours 71. Hugo über das Verhältniß des Erkennens zum Glauben 71—73. Moritz von Paris 73. Gilbert de la Porree im Kampf mit der kirchlichen Partei 73. Gilbert u. Bernhard auf dem Concil zu Rheims 73—74. Petrus Lombardus und ſein Verſuch, die kirchliche und dialektiſche Richtung zu verſöhnen 74. ſeine vier Bücher Sentenzen 74. Peter von Poitiers 74. Alanus ab Inſulis 74—75. Gegner der Dialektik: Walter von St. Viktor u. Gerock von Reichersberg 75. vom myſtiſchen Standpunkte Joachim von Floris 75. ſeine Unterſcheidung von drei Perioden in der Geſchichte des Reiches Gottes 75. Sieg der Dialektik über den Myſticismus durch Innocenz III. 75—76. Petrus Cantor von St. Viktor und Peter von Blois als Gegner der ſcholaſtiſchen Theologie vom bibliſch praktiſchen Standpunkte 76. Gegenſatz der ſcholaſtiſchen u. myſtiſchen Theologie 76.

Specielle Dogmengeſchichte. S. 76—124.

A. Die einleitenden Dogmen. S. 76—79.

Die Lehre von der Inſpiration. S. 76—79.

Bei Abälard 76—77. Anſelm von Canterbury 77—78. Verſchiedene Anſichten über die Identität der religiöſen Wahrheit im alten u. neuen Teſtament, und über die Frage, welche Glaubensartikel zur Seligkeit nothwendig ſeien 78. Hugo von St. Viktor 78—79.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 79—124.

a. Die Theologie. S. 79—93.

1. Die Idee Gottes im Allgemeinen. S. 79—81.

Der ontologiſche Beweis für das Daſein Gottes bei Anſelm 79—81. Entgegnung Gaunilos 81.

2. Die Lehre von der Trinität. S. 81—84.

Die nominalistische Lehre bei Roscellin 81—82. die realistische bei Gil. Porretanus 82. Die Anwendung der dialektischen Theorien auf die Trinitätslehre bekämpft durch Abälard u. Petrus Lombardus 82. Anselms Trinitätslehre 82—83. die des Petrus Lombardus u. Hugo v. St. Viktor 83. Abälard Alanus ab Insulis 84.

3. Von den göttlichen Eigenschaften. S. 84—93.

Allgegenwart 84—86. Abälard u. Walter 84—86 Hugo v. St. Viktor Allmacht 86—91. Anselm 86—97. Abälard 87—88. Hugo v. St. Viktor 88—89. Abälard über den Begriff des Wunders 89—91. Vorsehung und Regierung, Präscienz u. Prädestination 91—93. Petrus Lombardus über d. Verhältniß des göttlichen Willens zum Bösen 91. Anselm über die Ausgleichung Präscienz, Prädestination u. freiem Willen 91—92. Hugo von St. Viktor die göttliche Causalität im Verhältniß zum Bösen 92—93.

b. Anthropologie. S. 93—98.

Von dem Urstand, dem Fall und seinen Folgen. S. 93—98.

Herrschaft der augustinischen Lehre von der Freiheit bei d. Scholastikern 93. Im über die menschliche Freiheit 93—94. Petrus Lombardus 94. Lehre v. Und bei Petrus Lombardus, Unterscheidung zwischen dona naturae und dona ae 94. Neigung zum Pelagianismus 94—95. Peter von Celle über den rschied der Begriffe Bild u. Aehnlichkeit Gottes 95. Die Folgen der ersten de nach Petrus Lombardus 95. Die Imputation der ersten Sünde und die pflanzung der Erbsünde nach Anselm u. Odo 95—96. Vergleichung zwischen ustin u. Abälard über den Reiz der Sinnlichkeit 96. Abälard über die Erbe 96—97. Die Lehre von der Sündlosigkeit der Maria bei Paschasius bertus 97. bekämpft durch Bernhard von Clairvaux 97—98. dieselbe Anbei dem englischen Mönche Nikolaus, bekämpft durch Peter de la Celle 98.

Die Lehre von der Person und dem Werke Christi. S. 98—113.

1. Von der Person Christi. S. 98—100.

Die Sündlosigkeit Jesu 98. Anselm 98. Abälard über die Einwohnung les in Christo 98. über den göttlichen u. menschlichen Willen Christi 98—99. n d. Doketismus, insbesondere Augustins 99. über d. Sündlosigkeit Christi Hugo von St. Viktor über die Furcht Christi vor dem Tode 99. Petrus bardus 99—100.

2. Von der Erlösung. S. 100—107.

Augustin über die Art der Erlösung 100. Anselms Versöhnungslehre —104. satisfactio vicaria activa 103. Abälard 104—105. Begriff der justitio 105. Bernhard als Gegner Abälards 105—106. Petrus Lombardus —107. Robert Pulleyn 107. Zweifache Auffassung der Erlösung seit An- 107.

3. Die Aneignung der Erlöſung, Rechtfertigung und Heiligung. S. 107—111.

Keine bloß äußere Werkheiligkeit bei den Scholaſtikern 107. Zuſammenhang von Erlöſung und Heiligung 100—108. Anſelm über den Glauben 108. Hugo von St. Viktor 108—109. Bernhard 109. Abälard 109. Subjektive Auffaſſung der justificatio per fidem bei den Scholaſtikern 109. Objektivere Faſſung bei Bernhard 109—110. bei Robert Pulleyn 110. Fixirung der ſcholaſtiſchen Lehre durch Petrus Lombardus 110—111. Unterſcheidung des Glaubens in fides informis und fides formata 111.

4. Verhältniß von Gnade und Freiheit. S. 111—113.

Anſelm 111. Robert Pulleyn 111—112. Bernhard v. Clairvaux 112—113. Richard von St. Viktor 113. Petrus Lombardus 113.

d. Die Lehre von den Sacramenten. S. 113—124.

Definition des Sacramentes bei Hugo von St. Viktor 113—114. und Petrus Lombardus 114. Drei Klaſſen von Sacramenten nach Hugo 114. Die Nothwendigkeit und die Bedeutung der Sacramente nach Hugo 114. u. Robert Pulleyn 114—115. Hugo gegen die Veräußerlichung 115. Die Wirkung des Sacramentes zu der des Glaubens nach Robert Pulleyn 115. Beſtreitung der unbedingten Nothwendigkeit der äußeren Sacramente bei Hugo 115. Die Zahl der Sacramente 115—116. Die unctio extrema als ſiebentes Sacrament 115—116. Zwölf Sacramente bei Damiani 116. Hugo unbeſtimmt über die Siebenzahl 116. dieſelbe öffentlich gelehrt zuerſt von Otto von Bamberg 116. Petrus Lombardus 116.

1. Von der Taufe. S. 116—117.

Verhältniß der res sacramenti zum sacramentum 116. Die Kindertaufe beſtritten von den katharíſchen Sekten 116—117.

2. Vom Abendmahl. S. 117—123.

Die Brodverwandlungslehre vertheidigt durch Anſelm, Petrus Lombardus und Hugo 117. Beſtreitung dieſer Lehre durch die Katharer 117. Peter von Bruis 117. Andere Gegner der Brodverwandlungslehre bei Abälard u. Zacharias von Chryſopolis 117—118. Geiſtigere Faſſung bei Rupert von Deutz 118. u. einem irländiſchen Geiſtlichen 118. Herrſchaft der Brodverwandlungslehre 118—119. Dialektiſche Entwicklung derſelben bei den Scholaſtikern 119. Anſelm 119. Der Ausdruck transsubstantiatio zuerſt bei Hildebert von Mans 119—120. Hugo 120. Petrus Lombardus 120. Feſtſtellung der Brodverwandlungslehre als Glaubensartikel durch Innocenz III. 120. — Die Kindercommunion 120—121. beſeitigt durch Hugo von St. Viktor 120—121. — Die Kelchentziehung 121—122. Die Verſchmähung des Kelches verboten durch Leo den Gr. und Gelaſius 121. Kelchentziehung in England 121. bekämpft durch Lambert, vertheidigt durch Arnulph von Rocheſter und Rudolph von Köln 121. Paſchalis II. für den vollſtändigen Genuß des Abendmahls 121. Allgemeinere Verbreitung der Kelchentziehung, befördert durch die Lehre von der concomitantia corporis et sanguinis

Christi 121—122. Anſelm u. Petrus Lombardus 122. Robert Pulleyn als erſter Vertheidiger der Kelchentziehung 122. Folmar von Traufenſtein als Gegner der Lehre von der Concomitanz 122—123. Vertheidigung der Lehre von d. Ubiquität durch Gerok v. Reichersberg 123. — Das Meßopfer nach Petrus Lombardus 123.

3. Die Buße. S. 123 — 124.

Petrus Lombardus 123—114. Veräußerlichung des Bußweſens 124. bekämpft durch Abälard 124.

Zweiter Abſchnitt des ſcholaſtiſchen Zeitalters (das dreizehnte Jahrh.). S. 125—184.

Die allgemeine Dogmengeſchichte. S. 125—136.

Größere Herrſchaft der ariſtoteliſchen Philoſophie 125. Gregor IX. gegen den übermäßigen Gebrauch der Philoſophie 125. Simon v. Tournay 125—126. Herrſchaft des Neoplatanismus in dieſer Periode 127. Vermiſchung der Kirchenlehre u. der ariſtoteliſch-neoplatoniſchen Philoſophie 127. Einfluß der arabiſchen Philoſophie 127. Gipfelpunkt der kirchlichen Theokratie ſeit Innocenz III. 128. Die Bettelmönche als Stützen des Pabſtthums u. Träger des kirchlich-theokratiſchen Geiſtes 128. Gegenſatz einer freieren Richtung, Wilhelm von St. Amour 128. Die Franziskaner 128—129. Alexander von Hales 128. Bonaventura 128—129. Die Dominikaner 129—130. Albertus Magnus 129. Thomas von Aquino 129—130. Wilhelm von Auvergne 130—131. Roger Baco 131. Duns Scotus 131—132. Heinrich v. Gent 131. Die thomiſtiſche u. ſcotiſtiſche Schule 131—132. Die Methode der ſcholaſtiſchen Dialektik 132—133. Rationalismus der Scholaſtik, Amalrich v. Bena 133—134. Myſticismus, David v. Dinanto 133. Pantheismus des Amalrich 133. Die Lehre des Joachim von Floris vom Zeitalter des heiligen Geiſtes bei den pantheiſtiſchen Scholaſtikern 134. Franziskus von Aſſiſi 134. Einfluß des arabiſchen Philoſophen Averrhoes auf die Scholaſtik 134—135. Raimundus Lullus 135—136. als Bekämpfer der averrhoiſtiſchen Grundſätze 136. Dualiſtiſche Vorſtellungen der Katharer 136.

Specielle Dogmengeſchichte. S. 136—184.

A. Die Dogmen, welche zur Einleitung in die Dogmatik gehören. S. 136—147.

Prolegomena zur Dogmatik bei den Scholaſtikern 136—137. Einfluß d. Anſelm u. Auguſtin 137. Alexander v. Hales, ob d. Theologie eine Wiſſenſchaft ſei 137—139. über das Verhältniß des Erkennens zum Glauben 137—138. Bonaventura über Glauben u. Erkennen 139. Albert d. Große, Begriff der Theologie 139. Glaube u. Erkennen 139—140. Thomas von Aquino über d. Nothwendigkeit der Offenbarung 140. Das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen 140—141. über die Theologie als Wiſſenſchaft 141—142. Duns Scotus, Begriff d. Uebernatürlichen 142—143. Nothwendigkeit d. Offenbarung 143. über Urſprung und Inhalt der Bibel 143—144. über Inhalt und Begriff der

Theologie 144. Wilhelm von Paris über das Wesen des Glaubens 144—145. Roger Baco, über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie 145. Raimund Lull, Zusammenhang zwischen Erkenntniß u. Glauben 145. die Theologie als Wissenschaft 145—146. üb. d. Verhältniß d. Vernunft zum Glauben 146—148.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 147—184.

a. Die Lehre von Gott. S. 147—162.

1. Beweise für das Dasein Gottes. Die Idee Gottes im Allgemeinen. S. 147—150.

Alexander v. Hales, über die Idee Gottes 147—148. Thomas v. Aquino 148. Gegensätze zwischen Amalrich u. David v. Dinanto 148—149. Joachim von Floris, Eintheilung der Geschichte 149. Albertus Magnus, Persönlichkeit Gottes 150.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit. S. 150—152.

Analogie der Dreieinigkeit mit dem menschlichen Geiste, Albertus Magnus 150—151. Thomas von Aquino 151. Raimund Lull 151—152. über die Dreieinigkeit 152.

3. Die Lehre von der Schöpfung. S. 152—153.

Bonaventura, Zweck der Schöpfung 152—153. Thomas von Aquino, der Anfang der Schöpfung ist Gegenstand des Glaubens 153.

4. Die Lehre von der Vorsehung, Weltregierung, vom Wunder. S. 154—156.

Albertus Magnus, Vorsehung u. Fatum 154. Alexander v. Hales, weiterer Umfang des Fatum, Verhältniß Gottes z. Bösen 154—155. Abweichende Meinung des Albertus M., dessen eigenthümliche Lehre vom Wunder: dreifacher Sinn des Begriffs Natur 155. Dreierlei Wunder: contra, praeter, supra naturam 156. Thomas von Aquino, absolutes u. relatives Wunder 156.

5. Prädestination und Präscienz. S. 157—162.

Albertus Magnus u. Thomas von Aquino absolute Prädestinatianer 157. Albertus 157—158. Thomas rücksichtsloser Monismus 158—159. Vom freien Willen 159—160. Beseitigung der Schwierigkeiten der absoluten Prädestination 160. Raimund Lull 160—162.

b. Die Anthropologie S. 162—168.

Vom Urstand, dem Fall und seinen Folgen. S. 162—168.

Zwiefacher Begriff der Gnade bei den Scholastikern, Alexander v. Hales 162. Bonaventura über die Gnade 163. Thomas von Aquino 164. Verhältniß der pura naturalia zur gratia: Alexander von Hales 164. Thomas Aquino 165. Bonaventura, Unterschied zwischen Natur u. Gnade 165—166. Duns Scotus 166. Lehre der Katharer von der Erbsünde 167. Thomas von Aquino,

uns Scotus, von der Erbsünde 167. Verhältniß der Maria zur allgemeinen Sündhaftigkeit, Thomas von Aquino gegen die immaculata conceptio 167—168. uns Scotus u. Raim. Lull für dieselbe 188.

c. Die Lehre von dem Erlöser und seinem Werk. S. 168—177.

1. Die objektive Seite. S. 168—177.

Duns Scotus, über die Sündlosigkeit Christi 168—169. Ist die Erlö-ng erfolgt auf Veranlassung der Sünde, oder würde sie auch vor sich gegangen n, wenn keine Sünde geschehen wäre? Hierüber Bonaventura 169. Thomas Aquino 169—170. Duns Scotus 170. Raim. Lull 170. Ueber d. Noth-ndigkeit der Art wie die Erlösung durch Christum geschehen: Thom. v. Aqu. 1. Thomas in Uebereinstimmung mit Anselm 171—172. Innocenz III. dage-n 172. Wilhelm v. Paris, Modification der Anselmschen Theorie 172—178. uns Scotus Repräsentant einer subjektiveren Auffass. des Erlösungswerks 173.

2. Die subjektive Seite. Die Aneignung des Erlösungswerks. S. 173—177.

Thomas, Aneignung durch Glaube u. Liebe 173—174. seine subjektive uffassung der justificatio 174—175. Ueber die Gewißheit der Vergebung der ünden: Alexander v. Hales, Thomas v. Aq. 175. Folge dieser Lehren 175. on dem Begriff des meritum 175—176. Alexander v. Hales 176. Thomas Aq. 176—177.

d. Die Lehre von den Sacramenten. S. 177—184.

Begriff der Sacramente 177. Nothwendigkeit der sieben Sacram. 177—78. Thom. v. Aq. 177. Die göttliche Mitwirkung bei d. Sacramenten: Alex. Hales 178. Thomas 178—179. Duns Scotus 179. Wirkung d. Sacram.: ch Alexander v. Hales eine zweifache 179. Thom. v. Aq. 179—180.

1. Die Lehre vom Abendmahl. S. 180—182.

Thom. v. Aq. behauptet die Nothwendigkeit der Brodverwandlung, Duns cotus mit weniger Entschiedenheit 180. Joh. Parisiensis, Gegner der Brodver-andlungslehre, im Streit mit Thomas 180—181. Consequenzen der Brodver-andlungslehre 181. Sieg der Kelchentziehung 181. Alex. v. Hales nicht mit ntschiedenheit für dieselbe 181—182. Alb. Magn. ganz gegen dieselbe 182.

2. Die Buße. S. 182—184.

Drei Theile der Buße; Sanctionirung der Ohrenbeichte 182. Alexand. v. ales: attritio u. contritio 182. Die Buße als opera poenalia führt zu juridi-er Behandlung der Kirchenbuße 183. Lehre vom Ablaß 183—184. Entste-ung des Ablasses. Die Scholastiker entwickeln die Lehre vom Ablaß zugleich it der Lehre von dem thesaurus meritorum 183. Robert Pulleyn 183. Wilh. on Auxerre, sechs Bedingungen des Ablasses 184. Thom. v. Aq. 184.

Dritte Periode der Scholastik. S. 185—210.

Vom vierzehnten Jahrhundert bis zur Reformation.

A. Allgemeine Dogmengeschichte. S. 185—195.

Charakteristik der Periode als Uebergangsperiode 185. Gegensatz d. Thomistischen u. Scotistischen Schule 185. Bedeutend unter d. Thomisten: Durandus de St. Porciano; unter den Scotisten Franziskus Mayron 186. Wilhelm v. Occam, Neubegründer des Nominalismus; Kampf der Nominalisten u. Realisten. Wycliffe, Vertheidiger des Realismus. Stellung des Nominalismus u. Realismus zum Interesse d. kirchl. Standpunktes oder d. Reformation 186. Joh. Wessel, Nominalist für d. Reformation 186. Schluß d. Reihe d. Scholastiker: Gabriel Biel; Nikolaus v. Cusa 187. Raimund. v. Sabunde; seine religio naturalis 187—188. Die Pariser Theologen, Nikolaus v. Clemangis, Pierre d'Ailly, Joh. Charlier de Gerson erstreben eine Verbesserung d. Kirche durch Verbesserung des theologischen Studiums 188. Marsilius v. Padua und Joh. v. Janduno 189. Die Pariser Theologen auf den Concilien zu Pisa, Costnitz, Basel; ihre Mittelstellung 189. Joh Wycliffe, d. gründlichste Gegner der herrschenden Kirchenlehre, sein Trialogus; seine Verschiedenheit v. Joh. Huß; Beider Eigenthümlichkeiten u. Bedeutung: Wycliffe, Bedeutung des praktischen Christenthums 190. Vorbereitung der Reformation in Deutschland u. den Niederlanden: Joh. Wessel 191. Veränderte Stellung der Philosophie zur Theologie; Heuchelei 191. Pietro Pomponazio; sein System 192. seine Heuchelei 193. Anregung d. religiösen Sinnes durch den Platonismus; Einfluß d. Wiederaufblühens der klassischen Studien, in den südlichen Ländern, in Deutschland 193. Erasmus v. Rotterdam 193—194. Der Mysticismus, speculativer u. praktischer; Erneuerung d. alten ascetischen Mysticismus bei Meister Eckard u. den Begharden 194. Lehre der Begharden 194. Ihr mystisch pantheistischer Rationalismus v. milderen praktischen Mysticismus bekämpft; Ruysbrock 195.

B. Die specielle Dogmengeschichte. S. 105—210.

Die Geschichte der einleitenden Dogmen. S. 195—198.

1. Die Bestimmungen über das Wesen der Theologie. S. 195—196.

Durandus, Untersuchungen über d. Wesen der Theologie; zwiefache Auffassung der Theologie 195. Die Lehre v. der Erlösung bei ihm der Hauptartikel; höhere Auctorität d. heil. Schrift als d. Vernunft in Glaubenssachen 196.

2. Von der Tradition u. heil. Schrift als Erkenntnißquellen. S. 196—198.

Unterschied der Bestrebungen in dieser Periode v. den der vorigen; Hervortreten d. formalen Prinzips der Reformation: Wycliffe, Wessel, Huß; Widerlegung v. Seiten der Gegenparthei 196. Gerson, über den buchstäblichen Sinn der heil. Schrift 196—197. Das Concil als Norm d. Schriftauslegung 197. Nikolaus von Cusa, sophistische Vertheidigung der höheren Auctorität der Tradition 197. Daraus folgende Willkür des Geistes 197—198.

Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 198—210.

a. Die Lehre von Gott. S. 198—201.

1. Die Lehre von der Trinität. S. 198.

Wycliffe, über die Trinitätslehre; Spuren derselben bei Plato 198.

Die Lehre von der Prädestination, Gnade u. Freiheit. S. 198—201.

Weitere Ausbildung des Gegensatzes zwischen Scotisten (Franziskaner) u. nisten (Dominikaner) 198—199. Thomas Bradwardinus; Bekämpfung des gianismus in seiner Schrift: de causa Dei adversus Pelagium et de virtute arum; Mögliche Folgerung d. Supralapsarismus aus seinem System 199. gang aller Reaktionen z. Herstellung der evangelischen Wahrheit v. augustini- s Standpunkt 199. Wycliffe, Zusammenhang der Augustinischen Auffassung seinem philosophischen System 199—200. Die Consequenzen seiner specula- Ideen führen zum Pantheismus 200—201.

b. Die Lehre von der Erbsünde. S. 201.

Streit über die Befreiung der Maria v. der Erbsünde zwischen Scotisten homisten: Joh. v. Montosono dagegen. Entscheidung d. Concils v. Basel n, daß Maria von aller Erb- und Thatsünde immer frei geblieben. Fort- t d. Streites; Befehl Sixtus IV. ihn ruhen zu lassen.

c. Die Lehre von der Kirche. S. 201—203.

Differenz über d. Verhältniß d. Pabstthums z. Kirche, ob d. Pabstthum d. Concil an der Spitze stehe 201—202. Die Pariser Universität Sitz der ktion gegen die herrschende Richtung; Kampf Gersons; Rückkehr zu den alten nen d. Katholicismus 202. defensor pacis, Leugnung der Nothwendigkeit äußerlichen Primats 202—203. Deutliches Hervortreten der protestantischen zipien bei Wycliffe, Huß und Wessel 203.

d. Die Lehre von den Sacramenten. S. 203—210.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen. S. 203—205.

Vermehrte Reaktionen gegen den katholischen Sacramentsbegriff 203—204. andus, die Sacramente sind die causa sine qua non die gratia mitgetheilt en kann. Pierre d'Ailly dieselbe Meinung 204. Wycliffe über die Sacra- te; Verwerfung der Siebenzahl der Sacramente 204—205.

2. Die Lehre vom Abendmahl. S. 205—208.

Zweifel an der Brodverwandlungslehre bei Wilh. v. Occam, Durandus, re d'Ailly; ihre Unterwerfung unter die Auctorität der Kirche 205. Wycliffe, erspruch der Brodverwandlungslehre mit der Vernunft u. heiligen Schrift; eifung der Annahme einer Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur Christo, Annahme eines signum efficax 206—207. Huß, Uebereinstimmung Wycliffe; Pierre d'Ailly gegen Huß auf dem Concil zu Costnitz 207. Die Gegenbeziehung: Jakobellus v. Misa behauptet die Nothwendigkeit der Wieder-

einführung des vollständigen Abendmahlsgenusses; Huß' Gutachten hierüber 207. Coſtnitzer Concil, ſechs Sätze gegen die Huſſiten für Austheilung d. Abendmahls in einer Geſtalt 207—208. Gerſon, Vertheidigung dieſer Beſchlüſſe. Baſeler Concil, Bewilligung der Austheilung unter beiderlei Geſtalt 208.

3. Die Lehre von der Buße u. dem thesaurus supererogationis. S. 208—210.

Ertheilung d. Ablaſſes; Mißbrauch deſſelben: Gerſon, Zurückführung d. Ablaſſes auf ſeine urſprüngliche Bedeutung 208. Wycliffe, Gegner d. Ablaſſes und der Buße überhaupt 208—209. Weſſels Anſichten hierüber denen von Luther verwandt, beſonders gegen den Ablaß 209. Die Lehre vom Fegfeuer 209—210. Feſtſtellung d. Dogma vom ignis purgatorius auf den Concilien zu Florenz und Ferrara 209. Dieſe Lehre bei den Griechen 209—210. Weſſels Auffaſſung dieſer Lehre 210.

Dritte Hauptperiode. S. 211—298.

Die Entwicklung der Lehre ſeit der Reformation.

A. Die Geſchichte der einleitenden Dogmen. S. 212—230.

Die Lehre von den Erkenntnißquellen.

Nothwendigkeit eines Angriffes auf die Tradition von Seiten der Reformation 212. Zuſammenhang der Anerkennung der heiligen Schrift mit dem religiöſen Bewußtſein bei jeder Neubildung einer Kirche 113. Andeutung dieſes Zuſammenhangs bei Wycliffe 213—214. Begriff der heil. Schrift 214. Ausgangspunkt der Reformation Luthers 214. Einheit des formalen u. materialen Prinzips der Reformation 214. Unterſchied zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Kirche 214—215. Das Charakteriſtiſche der Reformation Luthers: Alles geht von Chriſtus als einigem Mittelpunkte aus. Abweichungen Zwinglis und Calvins 215. Wiſſenſchaftliche Entwicklung d. formalen Prinzips durch Melanchthon 215—210. Verhandlung des Tridentiner Concils über d. Verhältniß zwiſchen Tradition und heiliger Schrift. Rede des Antonio Marinari 216. Entſcheidung des Concils 216—217. Verhältniß zwiſchen Tradition und heiliger Schrift in der evangeliſchen Kirche 217. zwiſchen heiliger Schrift und ſymboliſchen Büchern 217—218. Das Wahre in der katholiſchen Lehre von der Tradition von der evangeliſchen Kirche unbeachtet gelaſſen; Reaktion dagegen: Georg Calixtus, ſein Verhältniß zu Vincentius Lerinenſis 218. Synkratiſtiſche Streitigkeiten. Calixtus, Beſchränkung ſeiner Beſtimmungen 219. Aehnliche Reaktion in der reformirten Kirche durch Jakob Arminius und Hugo Grotius 219. Verhältniß des Socianismus zum formalen Prinzip der Reformation. Uebereinſtimmendes und Abweichendes zwiſchen Socianismus und der Reformation 220. Genetiſche Entwicklung des Socianismus: Lälius Socinus, Fauſtus Socinus 220. Veranlaſſung zum Schriftſtudium des Letzteren 220—221. Mangel an tiefer Auffaſſung des Chriſtenthums; ſeine Schrift de auctoritate scripturae sacrae 221.

oh. Crell; Streit zwiſchen Martin Ruarus u. Abraham Calov 222. Willkürchkeit d. Socinianer in Aufſtellung v. Axiomen aus der h. Schrift 222—223 nbr. Wiſſowatius. Uebergang d. Socinianism. z. Rationalism. einerſeits, zum yſticism. andrerſeits 223. Objektive u. ſubjektive Richtung in d. Reform. 223—24. Einſeitige Ausbild. der ſubjektiven Richtung: die Zwickauer Proph.; der yſticism.; Thom. Münzer 224. Rationaliſtiſche Keime im Myſticism.; Theob. hamer 224—225. Der Myſticism. in England; die Quäker 225—226. Ihre ntſt.: Georg Fox, Rob. Barclay 226. Deſſen Entwicklung d. Prinzipien 226—27. Fraktionen unter den Quäkern 227. Subjektiver Rationalism. bei Daniel küller 227. ſein religiöſer Idealism.; Vorgänger der modernen mythiſchen Betachtungsweiſe 228. Der Rationalism., Entſteh. deſſelben 228. Name d. Raonalism. 228—229. Pierre Poiret, Ludw. Meier; der Rationalism. in Deutſchmd 229. Empiriſcher Rationalism. 229. Fortſchreiten d. Rationalismus zum antheismus 230.

Die Lehre von der Inſpiration. S. 230—235.

Erasm. v. Rotterdam, über die Inſpiration; ſein Streit mit Eck 230. uther, Auffaſſ. d. Inſpirationsbegriffs 231—232. Bedeutung d. materialen rinzips für die Auffaſſ. der h. Schrift 232. Einſeitiger mechaniſcher Inſpiraonsbegriff in der folgenden Zeit 232—233. Reaktion d. Socinianismus 233. auſt. Socinus, de auctoritate scripturae sacrae 233—234. Modification d. Inpirationsbegr. durch die Remonſtranten: Hugo Grotius, Simon Episcopius 234. eaktion gegen den mechan. Inſpirationsbegr. v. Seiten d. Pietismus und der rüdergemeinde 234—235. Aufgabe d. neuen Entwicklungsproz. d. Theologie 235.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik. S. 235—298.

a. Die Theologie. S. 235—244.

1. Die Lehre von Gott im Allgemeinen. S. 235 — 238.

Melanchthons Scheu v. Behandlung der hierher gehörigen Dogm. 235—36. Dürftige Auffaſſ. d. Lehre v. den göttlichen Eigenſchaften im Socinianism.; erwerfung der Annahme d. göttlichen Allgegenwart bei F. Socinus, Joh. Crell 37. F. Socinus gegen die abſolute Prädeſtination und gegen die unbedingte öttliche Präſcienz 237—238. Anſicht der Remonſtranten: Conrad Forſtius, Episopius 238.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit. S. 238 — 244.

Reaktion gegen die bisherige Trinitätslehre; ausartend in Neuerungsſucht 38—239. Reaktion beſſerer Art 239. Gegner der kirchl. Trinitätslehre, arianiſcher Art: Joh. Campanus u. Wicel 239—240. Val. Gentilis, Matth. Gribalus, Petr. Gneſius, Stanisl. Fannovius 240. Sabellianiſche Gegner d. kirchl. rinitätslehre: Ludw. Hetzer, Claud. v. Savoyen, Ochino 240—241. Michael ervedo; ſeine Lehre; Verwandtſchaft derſ. mit d. Gnoſticismus u. Sabellianism. 41—243. F. Socinus, ſein Verh. zu Servet, zu Paul v. Samoſata u. Sabell. 43. Beſtimm. der Augsb. Confeſſion über die Trinitätslehre 244. Melanchthon, eußerungen über die Trinitätslehre 244.

b. Die Lehre von der Perſon Chriſti. S. 244—247.

Die Lehre d. Socinus 244—245. Sein Streit mit Franz. Davidis; deſſen Lehre 245—246. Streit d. luth. u. reform. Kirche über d. Dogma v. Abendm., Luther u. Zwingli, Lorenz, gegen ihn Zwingli u. Calvin; Melanchthon; Feſtſtellung d. Dogmas in der Concordienformel 246. Jak. Andreä u. Brenz, Martin Chemnitz, Calixt. Streit zwiſchen Menzer u. Feuerborn einerſeits u. Luk. Oſiander und Thummius andrerſeits 247.

c. Die Anthropologie. S. 247—254.

Zuſammenhang d. Lehre der evang. Kirche mit ihrem materialen Prinzip 247—248. Reformat. Lehre v. Urſtande u. v. der Erbſünde 248. Luther hierüber 249. Melanchthon 249—250. Diplomatie d. Trid. Concils in Bezug auf dieſe Lehren 250. Bellarmins Darſt. 250—251. Streit zwiſchen der evang. u. kath. Kirche über die Concupiscenz. Das Trid. Concil über die Sündhaftigkeit der Maria 251. F. Socinus, v. d. urſpr. Natur d. Menſchen 251—252. Zwingli v. der Erbſünde 252—253. Joſua Placeus u. Whitby 253. Vermittelnde Stellung d. Remonſtranten; Episcopius u. Phllipp Limborch 253—254.

d. Die Lehre von der Erlöſung. S. 254—255.

F. Socinus hierüber 254—255. Abweichende Anſicht der Remonſtranten, Hugo Grotius, Episcopius 255.

e. Die Lehre von der Rechtfertigung. S. 256—261.

Allgemeiner Begriff der justificatio 256. Hervorhebung d. objektiven Begriffs der Rechtfertigung v. Seiten der Reformatoren; Erörterung über d. Rechtfertigung in der Augsb. Conf. u. Apologie 256—257. Melanchthon, über die Rechtfertigung 257—258. Das Tridentiner Concil über die fides justificans 258. Nichtkatholiken als Gegner der evangeliſchen Rechtfertigungslehre; Wicel, Andr. Oſiander 258—259. Schwenkfelds Anſicht über Rechtfertigung 259—260. Socinus, theilweiſe Uebereinſtimmung mit der evang. Lehre; ſeine Lehre v. d. Rechtfertigung 260. Auffaſſung dieſer Lehre bei den Remonſtranten 260.

f. Von der Gnade, dem freien Willen und der Prädeſtination. S. 261—280.

Auguſtins Anſicht von Luther modificirt; ſein Streit mit Erasmus, bei Erasmus Anſicht, Luthers Erwiderung 261—262. Melanchthon hierüber 262. Zwinglis Anſicht 262—263. Zwinglis Verhältniß zu Calvin, in Bezug auf die Prädeſtinationslehre; ſeine Anſicht über Verdammniß der Heiden 263—264. dieſelbe Anſicht bei Cölius Sekundus, Joh. Lasko 264. Melanchthons Abweichung v. dem Dogma der abſol. Prädeſtination; in der Augsb. Conf., in der Apologie und in den Loci; gegen Laur. Valla 264—266. Ausbildung der Differenz zw. Luthers u. Melanchthons Anſicht, in dem ſynergiſtiſchen Streite: Joh. Pfeffinger, Wilh. Striegel 266—269. Calvins Prädeſtinationslehre 268—269. Seb. Caſtalio gegen dieſelbe, ſo wie auch Melanchthon 269—270. Oeffentliche Verhandlung über Synergismus; Hier. Zanchius u. Joh. Marbach 270—271. Anſicht der Concordienformel auf dieſe Differenz 271—272. Sam. Huber, Gegner der

uth. wie der calv. Pastet; Streit mit Egid. Hunnius 272. Reaktionen in der reformirten Kirche: Jak. Arminius, Koornhert. Prediger v. Delft vertheidigen d. Calvinism.: Prüfung ihrer Gründe durch Arminius. Seine Unterscheidung zweier göttlicher Rathschlüsse 272—274. Seine Nachfolger: Uytenbogaert u. Sim. Episcopius; Uebergabe der Remonstranz: Inh. derf. Sieg d. Calvinism. auf d. Synode z. Dordrecht 274—275. Weiterentwickl. der Lehre der Remonstranten 275. Erneuter Streit in der ref. Kirche; universalismus hypotheticus d. Amyraut und Paul Stefard. Beurtheil. dieser Lehre auf den Syn. z. Alençon u. Charenton 275—276. Zweideutigkeit d. Trid. Concils in der Entscheidung über die Prädestin. 276—277. Dom. Soto, Andr. Vega 277. Reform. Richtung innerhalb der kath. Kirche: Mich. Bajus; Verdammung seiner Sätze durch Pius V. Molina, bedingte Prädestin.; Streit zwischen Jesuiten und Dominikanern 278. Bekämpfung d. Jesuitism. durch den Abt v. St. Cyran und Jansenius 278—279. Des Socinus Lehre v. der Prädestinat. 279—280.

g. Die Lehre von der Kirche. S. 280—283.

Bedeutung der Kirche v. kath. Standpunkte; Begriff der Kirche in der Augsb. Confess. 280. Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Kirche; weitere Entwicklung der Lehre v. der Kirche in der Apologie; wahrer Begriff der ecclesia catholica 281—282. Zwinglis Entwicklung der Lehre v. d. Kirche 282—283. Calvins Lehre von der Kirche; Luthers und Melanchthons Lehre 283.

h. Die Lehre von den Sacramenten. S. 284—298.

Bestätigung der scholastischen Bestimmungen von Seiten des Tridentiner Concils. Luther, Verwerfung der rechtfertigenden Macht des Aeußerlichen in den Sacramenten; Hauptsache ist das Wort. Melanchthons übereinstimmende Ansicht 284. Gemeinschaftliche Hervorhebung des Subjektiven 284—285. Zwingli, einseitigere Hervorhebung des Subjektiven als bei Luther; Bedeutung der Sacramente für ihn 285—286. Uebergang der Differenzen zwischen der lutherischen u. reformirten Kirche in offnen Gegensatz auf Veranlassung der Lehre vom Abendmahl. Lehre der Augsburger Confession 286. Gespräch über die Sacramente zwischen Schwenkfeld und Bugenhagen 286. Calvins vermittelnde Richtung 287. Luther, von der Zahl der Sacramente; Beschränkung auf Taufe u. Abendmahl 287. Bedeutung der Buße; Melanchthons Erklärung über Sacramente in der Apologie 287—288.

1. Die Lehre von der Taufe. S. 288—299.

Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe auf Veranlassung des Auftretens der Zwickauer Schwärmer. Melanchthons Verlegenheit 288. Luthers Beseitigung der Bedenken; Festhalten der Kindertaufe 288—289. Die Augsburger Confession gegen die Wiedertäufer; Vertheidigung der Kindertaufe auch von Melanchthon 289. Bedeutung der Kindertaufe in Zwinglis Lehre von d. Sacramenten 289—290. Calvins Ansicht v. der Kindertaufe 290.

2. Die Lehre vom Abendmahl. S. 290 — 298.

Hervorhebung des ſubjektiven Moments bei Luther im Anfang 290. Die Entwicklung ſeiner ſpäteren objektiveren Abendmahlslehre 291. Zwinglis Abendmahlslehre; Bedeutung des ſubjektiven Moments: Verhältniß ſeiner Lehre zu der Luthers 292. Hervortreten und Bedeutung des Gegenſatzes zwiſchen den Anſichten Luthers nnd Zwinglis; Carlſtadts Abendmahlslehre 293. Calvins Lehre 293—294. Melanchthons Stellung in dem Abendmahlsſtreit; Annäherung an Calvins Lehre 295—296. Theilweiſe Uebereinſtimmung zwiſchen Socinianern u. Quäkern in der Sacramentslehre 296. Die Lehre von der Taufe bei den Socinianern; die Abendmahlslehre 296—297. Gegenſatz der quäkeriſchen Lehre gegen die katholiſche im Allgemeinen; Gegenſatz der Lehre von den Sacramenten 297. Lehre der Quäker von der Taufe 297—298. vom Abendmahl 298.

b. Die Lehre von der Perſon Chriſti.

1. Der monotheletiſche Streit.

Mansi X. XI. Anastasii Bibliothecarii (870) Collectanea de iis, quae spectant ad historiam Monothelitarum; ed. J. Sirmond, Par. 1620. 8; auch Bibl. Patr. Lugd. XII. Gallandi XIII. Theophanis (geſt. 817) chronographia voll. 2. Bonon. 1839. 41. F. Combefisii historia haeresis Monothelitarum ac vindiciae actorum sextae synodi, in deſſen novum auctuarium Patrum graeco-latin., Par. 1648. f. t. II. Walch IX. Neander III, 245. Dorner II, 203.

Die Lehre von zwei Naturen in Chriſto, wie ſie in der vorigen Periode genauer beſtimmt war, ſchien folgerecht auf die Annahme zweier, den Naturen entſprechender Wirkungsweiſen zu führen. Man fand bei Dionyſius dem Areopagiten den Ausdruck einer ἐνέργεια θεανδρική, und es fragte ſich nun, ob man nicht vom Standpunkte der einen Perſon Chriſti vermöge der ἀντίδοσις τῶν ὀνομάτων eine ſolche behaupten dürfe und doch dabei die eigenthümliche Wirkſamkeit jeder Natur unterſcheiden könne. Jener alte Gegenſatz der antiocheniſchen und alexandriniſchen Schule, der einen Richtung, welche im Göttlichen und Menſchlichen die Einheit hervorhob, der anderen, welche das Göttliche und Menſchliche jedes in ſeiner Eigenthümlichkeit rein zu erhalten ſtrebte, machte ſich wieder geltend. Die antiocheniſche Auffaſſungsweiſe war bei der Ausgleichung unterdrückt und ihr Eigenthümliches bei dem Uebergewicht der alexandriniſchen nicht zu gehöriger Beachtung gekommen. Der nicht völlig aufgelöſte Gegenſatz kam an dem, was unbeſtimmt geblieben war, aufs Neue zum Vorſchein. Diejenige Partei, welche den alexandriniſchen Standpunkt conſequenter feſthielt, nahm Anſtoß daran, wenn man das rein Menſchliche in Chriſto irgendwie hervorhob und nicht alles in ihm in allen Fällen auf den göttlichen Logos bezog. Zu dieſem innern Grunde des Gegenſatzes kam der äußerliche hinzu, daß die griechiſchen Kaiſer nicht nur ein religiöſes, ſondern auch ein politiſches Intereſſe hatten, den Streit zwiſchen den Monophyſiten und Katholikern zur Ausgleichung zu bringen. So oft man auch in der griechiſchen Kirche erfahren hatte, daß ein äußerliches Henotikon die entgegengeſetzten Folgen hervorrief, ſo ließ doch der Wunſch nach der Vereinigung die Erfahrungen immer wieder vergeſſen. Der Kaiſer

Heraklius brachten einige Theologen auf den Gedanken einer Vereinigung, indem sie ihm vorstellten, daß von beiden Theilen der Ausdruck von einer göttlich-menschlichen Wirksamkeit Christi angenommen werde und zum Vereinigungspunkte dienen könne. Der Bischof Kyros von Phasis in Lazika ließ sich vom Kaiser als Werkzeug seiner Pläne gebrauchen und wurde 630 zum Patriarchen von Alexandria gemacht, um die ägyptischen Monophysiten zu gewinnen. Er erließ eine Vergleichsformel, worin es hieß, daß der eine Christus und Sohn Gottes das Menschliche und Göttliche wirke durch die eine gottmenschliche Wirksamkeit. Bei Vielen hatte dieß Erfolg; aber es war zu Alexandria ein Mönch, Sophronius, ein dialektisch gebildeter Mann, welcher zu zeigen suchte, daß man consequenter Weise mit zwei Naturen auch zwei, denselben entsprechende Willens- und Wirkungsweisen annehmen müsse. Der Patriarch Sergius von Constantinopel bemühte sich den Streit zu unterdrücken, empfahl Mäßigung, und Sophronius schwieg eine Weile. Da er aber 634 zum Patriarchen von Jerusalem erhoben wurde, führte er gleich in seinem Antrittsschreiben*) wiederum den angegebenen Ideenzusammenhang aus. Sergius hatte im Anfang des Streits den Bischof Honorius von Rom um seine Meinung gefragt.**) Dieser scheint keine besondere theologische Bildung besessen zu haben und rechnete den Streit unter die müßigen Schulfragen. Er wünschte, wie Sergius, daß man ihn fallen lassen möge, neigte sich aber ebenfalls zu der Lehre von einem Willen, weil ihm zwei Willensweisen einen Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu setzen schienen.***) Im Jahre 638 machte der Kaiser ein Religionsedikt bekannt, ἔκθεσις τῆς πίστεως,†) worin zwar auch ermahnt war, über diesen Gegenstand nicht zu streiten, aber doch Partei genommen ward für die Lehre von einem Willen und einer Wirkungsweise. Das Edikt steigerte nur den Gegensatz. Dieß erfuhr der Kaiser Constans, als er im Jahr 646 einen neuen Versuch durch ein weniger dogmatisches Edikt, den τύπος, machte. Er ließ jede von beiden Meinungen gewähren, gebot aber Schweigen. Dazu war es zu spät. Der römische Bischof Martinus erklärte

*) Mansi XI, pag. 461.

**) Mansi XI, pag. 529.

***) ep. ad Sergium, Mansi XI, pag. 537.

†) Mansi X, 991 sqq.

auf dem ersten Lateranconcil 649 den Dyotheletismus für rechtgläubig; im Orient aber wurde diese Richtung fürerst noch mit bleiernem Despotismus niedergehalten. Hier sind die Hauptrepräsentanten für den Monotheletismus der Bischof Theodorus*) von Pharan in Arabien, für den Dyotheletismus der scharfsinnige Maximus. In ihnen stellt sich das dogmatische Interesse beider Seiten und der tiefere, darin vorhandene Gegensatz dar. Theodorus erkennt in Christo zwei Naturen an, die Eigenthümlichkeit des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele; er erklärt: alles, was der Herr gesagt oder gethan habe, sei geschehen vermittelst der Vernunft und der Sinne; aber es sei wichtig, alles auf die Wirkung des Logos zu beziehen, ihn allein als den Wollenden und Handelnden zu betrachten, der da wirke durch Vernunft und Leib. Christus war keiner Affektion der Sinne durch Naturnothwendigkeit unterworfen, sondern alles dieß ist freie That des Logos. Das Handeln und Ruhen, das Thun und Leiden Christi ist ungetheilt abzuleiten von der Weisheit, Güte und Macht des Logos und kommt nur zur Ausführung vermittelst der Seele und des Leibes. Das Ganze und das Einzelne der Menschwerdung beruht auf der höchsten, göttlichen Wirksamkeit des Logos. Diese Auffassung hatte praktisch wichtige Folgen, sofern in Christi Handeln und Leiden die Auffassung des rein Menschlichen getrübt ward; denn Theodorus von Pharan folgert, daß der menschliche Körper in Christo über seine natürlichen Eigenschaften hinausgehoben worden sei, und streift an das Doketische an. Durch die menschliche Seele habe diese Einwirkung auf den Körper nicht geschehen können; darum eben sei sie zurückzuführen auf den Logos, der alles wirke. Er beruft sich dafür auf das an Christi Leibe Wahrnehmbare, seine Auferstehung, sein Wandeln auf dem Meere, daß er durch verschlossene Thüren eingegangen sei.**) Maximus hingegen setzt Christologie und Anthropologie in systematischen Zusammenhang. Auf beide wendet er seinen Grundsatz über das allgemeine harmonische Verhältniß zwischen dem Göttlichen und rein Menschlichen an; überall wirkt das Göttliche nach der Eigenthümlichkeit des Menschlichen. In dieser Weise wirkt der heilige Geist auf den Gläubigen und steht auch das Göttliche im Verhältniß zum Mensch-

*) Fragmente in den Akten des 6. concilium oecumenicum actio XIII.

**) *Λόγχως καὶ οἷον εἰπεῖν ἀσωμάτως ἄνευ διαστολῆς προῆλθεν ἐκ μήτρας καὶ μνήματος καὶ θυρῶν καὶ ὡς ἐπ' ἐδάφους τῆς θαλάσσης ἐπέζευσεν.*

ſtanden, was ihnen inſpirirt wurde. Der heilige Geiſt verni
die Kräfte der Natur, ſondern macht die durch den naturwidr
brauch zerſtörten Kräfte wieder wirkſam, indem er ſie für d
gemäßen Gebrauch in Anſpruch nimmt.*) Alſo ein nicht blo
Verhalten des Geiſtes zur göttlichen Einwirkung, ſondern ein
kung der menſchlichen Eigenthümlichkeit. Er ſetzt ein jedes
bedingt durch die Beſchaffenheit und Fähigkeit eines Jeden.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmat

a. Die Theologie.

Der Streit über den Ausgang des heiligen Gei

Während die Theologie des Johannes Scotus e
vorüberging, beſchäftigte die Theologen viel die Differenz z
orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche, ob
Geiſt vom Vater, oder vom Vater und Sohne ausgehe.

Johannes von Damaskus hält die Grundvorſ
Griechen feſt, daß der Vater die wirkende Urſach von allem
nität ſei, und folgerecht das Ausgehen des heiligen Geiſtes
Dabei bemerkt er, daß der Vater dem Sohne alles mitg
alles durch den Sohn wirke. Er neigt ſich daher zu der aus
Vorſtellung, der heilige Geiſt gehe aus vom Vater durch
Er beruft ſich dafür auf das Gleichniß von der Sonne, d
und der Erleuchtung.**) Freilich findet ſich die vermitteln
in dieſer Form nur in einem Abſchnitt (cap. 12), welch
älteſten Handſchriften fehlt; ſonſt drückt er ſich ſo aus:
Geiſt ſei Geiſt des Vaters, aus dem Vater, nicht aus d
wohl aber Geiſt des Sohnes.

Johannes Scotus, unter dem Einfluß beider Kir
det, ſpricht ſich vermittelnd aus:***) wenngleich die Erleuch

*) pag. 201: ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴ
ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν πάλιν τῇ χρήσει τῶν παρὰ φύ
ἐνεργὸν ποιεῖ πάλιν τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν ὄ
νόησιν εἰσάγουσα.

**) lib. I, cap. 7—12.

***) de divis. nat. II, 32. Genau genommen ſteht er mehr a
der Griechen, cap. 31: ex duabus namque causis unam causam confla

'n fort, nur dem Objekte nach ſollen beide eins werden.
'. ſagt er, verwechſeln *θέλημα* und *θελητόν*.
'nt, wohin der Arm des Kaiſers nicht reichte,
'heletismus fort. Die Spaltung wurde immer
Conſtantinus Pogonatus wünſchte ſie
'te mit Zuſtimmung des römiſchen Biſchofs
'ſte trullaniſche) Synode zu Con-
'eſtgeſtellt wurde, daß in Chriſto anzu-
wei Wirkungsweiſen, mit einander
Vermiſchung, ohne Verwandlung,
,,en denſelben ſtattfinde, ſondern der
...er dem göttlichen unterordne.*) Durch die-
,,s Johann von Damaskus weiter entwickelte,
...eg des Dyotheletismus auch im Orient feſtgeſtellt.

2. Der adoptianiſche Streit.

'. G. F. Walch, historia Adoptianorum, Gotting. 1755. 8. Deſſen hiſtorie IX. Frobenii dissertatio historica de haeresi Elipandi et ;, in Opp. Alcuini ed. Frobenii I, p. II, 923. Neander III, 218. ner, Lehre v. d. Perſon Chriſti II, 306.

r adoptianiſche Streit entſtand in Spanien, in einer Gelche aus dem Zuſammenhang mit den früheren Entwicklungen var und ohne unmittelbare Verbindung mit jenen orientaliseitigkeiten. Zwei Männer vorzüglich erſcheinen als Repräſenner eigenthümlichen Chriſtologie, der greiſe Elipandus, Erzon Toledo, und Felix, Biſchof von Urgellis, jener in dem hen, dieſer in dem fränkiſchen Spanien. Elipandus hat den Anſtoß dazu gegeben, aber Felix, der ihm an theologi-

---

Mansi XI, pag. 637: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν κύριον μον δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως ινον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. — Καὶ δύο φυσικὰς θελήθελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοὶ, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπῖπτον ἢ ἀντιπαλαῖον [ἀντίπαλον], μᾶλλον καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ παντοδυνάμει θελήματι.*

Heraklius brachten einige Theologen auf den Gedanken einer Vereinigung, indem sie ihm vorstellten, daß von beiden Theilen der Ausdruck von einer göttlich-menschlichen Wirksamkeit Christi angenommen werde und zum Vereinigungspunkte dienen könne. Der Bischof Kyros von Phasis in Lazika ließ sich vom Kaiser als Werkzeug seiner Pläne gebrauchen und wurde 630 zum Patriarchen von Alexandria gemacht, um die ägyptischen Monophysiten zu gewinnen. Er erließ eine Vergleichsformel, worin es hieß, daß der eine Christus und Sohn Gottes das Menschliche und Göttliche wirke durch die eine gottmenschliche Wirksamkeit. Bei Vielen hatte dieß Erfolg; aber es war zu Alexandria ein Mönch, Sophronius, ein dialektisch gebildeter Mann, welcher zu zeigen suchte, daß man consequenter Weise mit zwei Naturen auch zwei, denselben entsprechende Willens- und Wirkungsweisen annehmen müsse. Der Patriarch Sergius von Constantinopel bemühte sich den Streit zu unterdrücken, empfahl Mäßigung, und Sophronius schwieg eine Weile. Da er aber 634 zum Patriarchen von Jerusalem erhoben wurde, führte er gleich in seinem Antrittsschreiben*) wiederum den angegebenen Ideenzusammenhang aus. Sergius hatte im Anfang des Streits den Bischof Honorius von Rom um seine Meinung gefragt.**) Dieser scheint keine besondere theologische Bildung besessen zu haben und rechnete den Streit unter die müßigen Schulfragen. Er wünschte, wie Sergius, daß man ihn fallen lassen möge, neigte sich aber ebenfalls zu der Lehre von einem Willen, weil ihm zwei Willensweisen einen Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu setzen schienen.***) Im Jahre 638 machte der Kaiser ein Religionsedikt bekannt, ἔκθεσις τῆς πίστεως, †) worin zwar auch ermahnt war, über diesen Gegenstand nicht zu streiten, aber doch Partei genommen ward für die Lehre von einem Willen und einer Wirkungsweise. Das Edikt steigerte nur den Gegensatz. Dieß erfuhr der Kaiser Constans, als er im Jahr 646 einen neuen Versuch durch ein weniger dogmatisches Edikt, den τύπος, machte. Er ließ jede von beiden Meinungen gewähren, gebot aber Schweigen. Dazu war es zu spät. Der römische Bischof Martinus erklärte

*) Mansi XI, pag. 461.

**) Mansi XI, pag. 529.

***) ep. ad Sergium, Mansi XI, pag. 537.

†) Mansi X, 991 sqq.

auf dem ersten Lateranconcil 649 den Dyotheletismus für rechtgläubig; im Orient aber wurde diese Richtung fürerst noch mit bleiernem Despotismus niedergehalten. Hier sind die Hauptrepräsentanten für den Monotheletismus der Bischof Theodorus*) von Pharan in Arabien, für den Dyotheletismus der scharfsinnige Maximus. In ihnen stellt sich das dogmatische Interesse beider Seiten und der tiefere, darin vorhandene Gegensatz dar. Theodorus erkennt in Christo zwei Naturen an, die Eigenthümlichkeit des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele; er erklärt: alles, was der Herr gesagt oder gethan habe, sei geschehen vermittelst der Vernunft und der Sinne; aber es sei wichtig, alles auf die Wirkung des Logos zu beziehen, ihn allein als den Wollenden und Handelnden zu betrachten, der da wirke durch Vernunft und Leib. Christus war keiner Affektion der Sinne durch Naturnothwendigkeit unterworfen, sondern alles dieß ist freie That des Logos. Das Handeln und Ruhen, das Thun und Leiden Christi ist ungetheilt abzuleiten von der Weisheit, Güte und Macht des Logos und kommt nur zur Ausführung vermittelst der Seele und des Leibes. Das Ganze und das Einzelne der Menschwerdung beruht auf der höchsten, göttlichen Wirksamkeit des Logos. Diese Auffassung hatte praktisch wichtige Folgen, sofern in Christi Handeln und Leiden die Auffassung des rein Menschlichen getrübt ward; denn Theodorus von Pharan folgert, daß der menschliche Körper in Christo über seine natürlichen Eigenschaften hinausgehoben worden sei, und streift an das Doketische an. Durch die menschliche Seele habe diese Einwirkung auf den Körper nicht geschehen können; darum eben sei sie zurückzuführen auf den Logos, der alles wirke. Er beruft sich dafür auf das an Christi Leibe Wahrnehmbare, seine Auferstehung, sein Wandeln auf dem Meere, daß er durch verschlossene Thüren eingegangen sei.**) Maximus hingegen setzt Christologie und Anthropologie in systematischen Zusammenhang. Auf beide wendet er seinen Grundsatz über das allgemeine harmonische Verhältniß zwischen dem Göttlichen und rein Menschlichen an; überall wirkt das Göttliche nach der Eigenthümlichkeit des Menschlichen. In dieser Weise wirkt der heilige Geist auf den Gläubigen und steht auch das Göttliche im Verhältniß zum Mensch-

*) Fragmente in den Akten des 6. concilium oecumenicum actio XIII.

**) *Λόγκως καὶ οἷον εἰπεῖν ἀσωμάτως ἄνευ διαστολῆς προῆλθεν ἐκ μήτρας καὶ μνήματος καὶ θυρῶν καὶ ὡς ἐπ' ἐδάφους τῆς θαλάσσης ἐπέζευσεν.*

lichen in Chriſto. Behaupteten die Monotheleten, zwei Willen und zwei Wirkungsweiſen ſetzen einen Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen voraus, ſo erwiderte er: es komme darauf an, ob dieſer Gegenſatz in der Natur begründet oder Folge der Sünde ſei. Behaupte man das Erſte, ſo mache man Gott zum Urheber der Sünde. Dieſer Gegenſatz alſo rühre erſt von dem Zwieſpalt des menſchlichen und göttlichen Willens her, der aus der Sünde komme. Chriſtus aber habe die menſchliche Natur erlöſt, und zu ihrem urſprünglichen Zuſtande wiederhergeſtellt, woraus folge, daß das Menſchliche und Göttliche jedes in ſeiner eigenthümlichen Weiſe ohne ſolchen Gegenſatz in ihm ſein konnte und mußte. Der Logos bildet auch nach Maximus Anſicht die Perſönlichkeit Chriſti; er wirkt durch alles, aber ſo, daß er jede Natur auf ihre eigenthümliche Weiſe wirken läßt, in harmoniſchem Zuſammenhange mit ihr. Ohne dieſe Annahme können wir gewiſſe Affektionen in dem menſchlichen Leben Chriſti nicht erklären.*) Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung das Hervorheben des rein Menſchlichen in Chriſto, ſeine Gefühle in der Todesnähe, welche er von dem durch die Sünde getrübten Gefühl unterſcheidet. In ihnen findet er den rein natürlichen Selbſterhaltungstrieb (*ἀφορμὴ πρὸς ζωήν*), welcher die Harmonie mit dem göttlichen Willen nicht ſtört.**) Allerdings aber iſt Maximus in der Feſthaltung des eigenthümlich Menſchlichen nicht völlig conſequent und nähert ſich darin dem Theodorus, daß er die ſinnlichen Affektionen und Leiden nicht aus der Naturnothwendigkeit, ſondern aus freier Accommodation ableitet.

Dieſer Streit führte noch auf einen andern merkwürdigen Gegenſatz. Der Monotheletismus veranlaßte, auch in der Entwicklung der menſchlichen Natur überhaupt den Standpunkt der Vollendung darin zu ſetzen, daß der menſchliche Wille vom göttlichen abſorbirt ſei, wie dieß in Chriſto der Fall geweſen (*σύμβασις κατὰ θέλησιν*). Wurde nun nicht bloß objektiv, ſondern auch ſubjektiv die Einheit behauptet, ſo mußte man conſequenter Weiſe zu einer pantheiſtiſchen Vergötterung des Menſchen gelangen. Dagegen behauptete Maximus: die Differenz des göttlichen und des ſubjektiv menſchlichen Willens dauere auch

*) ſ. Neander S. 255.

**) *Ἔστι γὰρ καὶ κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν δειλία, καὶ κατὰ φύσιν μὲν δειλία ἐστὶ δύναμις κατὰ συστολὴν τοῦ ὄντος ἀνθεκτικὴ, παρὰ φύσιν δὲ παράλογος συστολή.* Disputat. c. Pyrrho ed. Combef. p. II, t. 165.

im ewigen Leben fort, nur dem Objekte nach ſollen beide eins werden. Die Monotheleten, ſagt er, verwechſeln θέλημα und θελητόν.

Im Occident, wohin der Arm des Kaiſers nicht reichte, pflanzte ſich der Dyotheletismus fort. Die Spaltung wurde immer heftiger, und der Kaiſer Conſtantinus Pogonatus wünſchte ſie zu beendigen; er verſammelte mit Zuſtimmung des römiſchen Biſchofs die ſechſte ökumeniſche (erſte trullaniſche) Synode zu Conſtantinopel 680, in welcher feſtgeſtellt wurde, daß in Chriſto anzunehmen ſeien zwei Willen und zwei Wirkungsweiſen, mit einander verbunden ohne Spaltung, ohne Vermiſchung, ohne Verwandlung, ſo daß kein Widerſpruch zwiſchen denſelben ſtattfinde, ſondern der menſchliche Wille ſich immer dem göttlichen unterordne.*) Durch dieſes Reſultat, welches Johann von Damaskus weiter entwickelte, wurde der Sieg des Dyotheletismus auch im Orient feſtgeſtellt.

2. Der adoptianiſche Streit.

Chr. G. F. Walch, historia Adoptianorum, Gotting. 1755. 8. Deſſen Ketzerhiſtorie IX. Frobenii dissertatio historica de haeresi Elipandi et Felicis, in Opp. Alcuini ed. Frobenii I, p. II, 923. Neander III, 218. Dorner, Lehre v. d. Perſon Chriſti II, 306.

Der adoptianiſche Streit entſtand in Spanien, in einer Gegend, welche aus dem Zuſammenhang mit den früheren Entwicklungen geriſſen war und ohne unmittelbare Verbindung mit jenen orientaliſchen Streitigkeiten. Zwei Männer vorzüglich erſcheinen als Repräſentanten einer eigenthümlichen Chriſtologie, der greiſe Elipandus, Erzbiſchof von Toledo, und Felix, Biſchof von Urgellis, jener in dem ſaraceniſchen, dieſer in dem fränkiſchen Spanien. Elipandus hat vielleicht den Anſtoß dazu gegeben, aber Felix, der ihm an theologi-

*) Mansi XI, pag. 637: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. — Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοὶ, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπῖπτον ἢ ἀντιπαλαῖον [ἀντίπαλον], μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ παντοδυνεῖ θελήματι.

ſcher Bildung überlegen war, iſt auch der eigentliche dialektiſche Begründer derſelben und entwickelte ſie mit dem meiſten Geſchick. Ihr Standpunkt verſetzt uns zurück in eine Auffaſſung, aus welcher man ſchon herausgekommen zu ſein ſchien; er iſt auffallend ähnlich dem der antiocheniſchen Schule, eine Reaktion derſelben gegen die herrſchende, mehr alexandriniſche Auffaſſungsweiſe. Es kann überraſchen, daß eine Richtung, welche zur Blüthezeit der theologiſchen Wiſſenſchaft aufgetreten war, in einer Zeit und Gegend erſcheint, wo ihr ſo große Hinderniſſe entgegenſtanden. Selbſt die wiſſenſchaftliche Bildung der karolingiſchen Zeit genügt nicht ganz als Erklärungsgrund für eine ſo freie und originelle Auffaſſung, da ſie ſich überwiegend an das Traditionelle hielt. Um ſo mehr muß man nach den näheren Urſachen forſchen. Ehemals leitete man ſie wohl aus einer eigenthümlichen Ausdrucksweiſe der damaligen ſpaniſchen Liturgie, des ſogenannten officium mozarabicum, her, in welcher die Annahme der menſchlichen Natur durch den Logos mit adoptio bezeichnet war. Da Felix und Elipandus das Wort gebrauchten, erhielt ihre Richtung den Namen von demſelben. Allein ein ſolcher einzelner Ausdruck wird nicht den Anſtoß zur Ausbildung einer eigenthümlichen dogmatiſchen Theorie geben, wenn nicht ſchon von anders her ein Keim dazu gegeben iſt. Der Name adoptio und die Beziehung, in der er gebraucht wird, iſt nur ein einzelnes Merkmal einer allgemeinen dogmatiſchen Grundrichtung, zu welchem noch andere eigenthümliche Begriffe des Syſtems hinzuzunehmen ſind. Die Uebereinſtimmung deſſelben in den Ideen, in der Entwicklung, in den Argumenten und Beweisſtellen mit der Lehre und Methode des Theodor von Mopſueſtia iſt ſo auffallend, daß man wohl darauf kommen kann, Felix ſei durch das Studium ſeiner Schriften zu ſeiner Auffaſſung und zum Gegenſatz gegen die Kirchenlehre gekommen. Allerdings iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſpaniſche Theologen damals die Werke des Theodorus kennen konnten, da ſie in den Dreikapitelſtreitigkeiten in Nordafrika ins Lateiniſche überſetzt waren und leicht von dort herüberkommen konnten. Indeß beſitzen wir doch weder von Theodorus, noch von Felix Schriften genug, um einen ſolchen äußerlichen Zuſammenhang beweiſen zu können.*) So auffallend die Uebereinſtimmung iſt, ſo ſchließt ſie doch

*) Der unmittelbare Einfluß der Schriften des Theodorus auf Felix läßt ſich jetzt der Wahrſcheinlichkeit um einen Schritt näher bringen. Es ſteht

die Annahme nicht aus, daß Felix von ſelber durch eine verwandte Richtung des dogmatiſchen Geiſtes zu einer ähnlichen Entwicklung geführt ward. Es läßt ſich denken, daß die kirchliche Auffaſſung ihn nicht befriedigte, daß er das Verhältniß des Logos zur Menſchheit Chriſti vernunftgemäßer darzuſtellen ſuchte, daß er ſich dabei mehr an das neue Teſtament anſchloß und auf dieſe Weiſe zu verwandten Reſultaten gelangte. Man würde dann dieſe, wie ſpäter ähnliche Erſcheinungen, nur daraus abzuleiten haben, daß die Kirchenlehre den der heiligen Schrift folgenden Geiſt noch nicht befriedigte. Aus einem Briefe Alkuins*) geht hervor, daß Felix einen Dialog gegen die Saracenen geſchrieben hat. Der Islam nun erkannte Jeſum als einen Propheten an, Felix brauchte daher die göttliche Sendung Chriſti ihm gegenüber nicht zu beweiſen; wohl aber galt den Muhamedanern die urſprüngliche Lehre Chriſti als verfälſcht durch die Kirche, und dieß beſonders im Dogma von der Trinität und der Gottheit Chriſti. Die Vertheidigung des Chriſtenthums hatte daher die Verbindung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in Chriſto darzuthun. Felix konnte alſo leicht verſucht werden, dieſe Lehre auf eine Weiſe ein-

---

feſt, daß die von Pitra im Spicilegium Solesmense I, S. 170 flg. herausgegebenen Commentare zu den kleineren pauliniſchen Briefen, welche er dem Hilarius zuſchreibt, nichts anders als eine Ueberſetzung der theodoriſchen ſind. S. Th. I. S. 278. Pitra hat ſie in einem Codex gefunden, der urſprünglich dem Kloſter Corbie gehörte, und welchen er etwa in das neunte Jahrhundert ſetzt. In dieſem Jahrhundert benutzte auch Rabanus Maurus die Commentare und nahm ſie großentheils in die ſeinigen auf. Sein Codex iſt aber nicht derſelbe mit dem von Pitra abgedruckten, denn Rabanus weicht ſehr bedeutend in den Lesarten von deſſen Text ab, berückſichtigt auch die Commentare mancher Briefe gar nicht, und ſcheint dieſe alſo nicht in ſeinem Exemplar gehabt zu haben. Die Abweichungen beider Texte ſind ſo groß, daß kaum einer als Abſchrift des andern angeſehen werden kann. Es gab alſo im neunten Jahrh. mindeſtens zwei Exemplare dieſer Commentare im fränkiſchen Reiche. Da nun des Theodorus Schriften ſeit dem ſechſten Jahrh. in Nordafrika bekannt waren, ſo liegt der Schluß nahe, daß ſie durch Vermittlung Spaniens nach dem fränkiſchen Reiche gelangt ſind. Auch iſt wohl nicht ganz zufällig, daß ſie unmittelbar nach dem adoptianiſchen Streit ſich hier vorfinden. Sie konnten ſich um ſo leichter verbreiten, wenn der Name des Theodorus nicht in ihnen ſtand, wie denn Rabanus ganz arglos die Commentare ausſchreibt, und Gedanken nicht verſchmäht, die regſamere Geiſter in eine dogmatiſche Bewegung verſetzen konnten, und die er, wenn er ſie bei Felix fand, vermuthlich verurtheilt hätte. (J.)

*) ep. 85.

zukleiden, welche ſich der denkenden Vernunft empfehlen und die Einwendungen der Muhamedaner beſeitigen ſollte. Doch iſt auch dieß nur Vermuthung.

Mit dem Begriff der adoptio wollte dieſe Schule den Unterſchied des Eigentlichen und Uneigentlichen in Bezug auf den Sohn bezeichnen. Sie bediente ſich des Vergleiches, daß, wie ein Sohn nicht zwei Väter haben könne, aber wohl den einen als eigentlichen Vater, den andern als Adoptivvater, ſo ſei auch in Chriſto die eigentliche Sohnſchaft und die durch Adoption beſtehende zu unterſcheiden. Doch das Wichtige war ihnen überhaupt die verſchiedene Beziehung, in welcher Chriſtus nach ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur Sohn Gottes zu nennen ſei. Die erſte Beziehung bezeichnete etwas im Weſen Gottes Begründetes, die zweite etwas, was nicht im Weſen, ſondern in einem Willensakt der göttlichen Gnade begründet iſt, wodurch Gott die menſchliche Natur in dieſe Verbindung mit ſich aufnahm. Demnach unterſcheidet Felix, in wiefern Chriſtus Sohn Gottes und Gott dem Weſen nach iſt (natura, genere), und wiefern er es iſt vermöge der Gnade, des göttlichen Willensakts (gratia, voluntate), durch göttliche Erwählung, Wohlgefallen (electione, placito), und der Name Sohn Gottes ihm nur übertragen iſt in Folge der Verbindung mit Gott (nuncupative); daher denn auch der Ausdruck für den Unterſchied: secundum naturam und secundum adoptionem. Felix berief ſich darauf, daß, obgleich der Name des Adoptivſohnes (*δι' υἱοθεσίας*) in der Bibel nicht auf Chriſtus angewendet werde, doch die übrigen Beſtimmungen, welche daſſelbe ausſagen, ſich finden. Er machte Evg. Joh. 10, 34 dafür geltend, wo Jeſus *κατ' ἄνθρωπον* mit den Juden disputirt und auf die altteſtamentliche Stelle hinweiſt, wo auch Menſchen Elohim genannt werden; hier ſetze Chriſtus ſich ſelbſt als Menſchen in die Kategorie derer, welche nuncupative und nicht im eigentlichen Sinne Götter genannt werden. Ferner die Stelle: Niemand iſt gut außer dem einigen Gott; aus dieſer gehe hervor, daß er als Menſch nicht in demſelben Sinne gut zu nennen ſei, wie Gott, und daß nur das göttliche Weſen in ihm die Quelle des Guten ſei. Eine Uebertragung der göttlichen und menſchlichen Prädikate wollte er nur in der Weiſe, wie Theodorus, gelten laſſen; ſie dürfe nicht im unbegrenzten Sinne geſchehen, ſondern der verſchiedene Sinn, je nachdem ſie der göttlichen oder menſchlichen Natur beigelegt würden, müſſe beobachtet werden. Er beſchuldigt die Gegner, daß ſie durch

re Lehre von der singularitas personae beide Naturen so vermi-
ien, daß sie zwischen Gott und Menschen, dem suscipiens und sus-
:ptum, keinen Unterschied übrig lassen. Ausdrücke, wie man sie da-
als schlechthin gebrauchte: Gott ist geboren, gestorben, kommen nicht
der Schrift vor, welche auch nie sage, daß der Sohn Gottes, sondern
ıß der Menschensohn für uns dahingegeben sei. In letzterer Bezie-
ıng konnte Alkuin den Felix leicht durch andere Stellen widerlegen, aber beide irrten darin, daß sie die biblische verschiedenartige Anwendung des Namens Sohn Gottes von der kirchlichen nicht unterschieden und den Begriff überall im kirchlichen Sinne nahmen. Wie Theodorus behauptete Felix den Agnoetismus von Christo. Auch ırin findet eine Verwandtschaft zwischen beiden Statt, daß beide eine nalogie suchen zwischen der Verbindung des Menschen Christus mit m göttlichen Wesen und dem Verhältniß des Gläubigen zu Gott. elix sagt, daß Christus in uneigentlichem Sinne (nuncupative) ohn Gottes genannt werde zugleich mit Allen, welche nicht ihrem ›esen nach Gott seien, sondern durch die Gnade Gottes in Christo die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen worden (deificati). In eser Ordnung sei auch der Sohn Gottes nach seiner Menschheit, soohl nach seiner Natur, als nach seiner Gnade. Er behauptete: in soen Christus als Mensch zum Sohne Gottes angenommen ist, sind le Gläubigen seine Glieder; nach seiner göttlichen Natur betrachtet, ıd die Gläubigen der Tempel, in dem er wohnt. Er wollte damit cht den specifischen Unterschied zwischen Christo und den Gläubigen ugnen; alles Ähnliche geschehe bei ihm doch in weit höherem Sinne; sei von der Zeugung an in die Verbindung mit Gott aufgenommen ıd vermittele die Gemeinschaft für die Übrigen mit Gott. Auch in m Gedanken ist Felix dem Theodorus ganz ähnlich, daß er die emeinschaft mit Gott, in welche Christus als Mensch aufgenommen i, in der Erscheinung sich als Offenbarung des göttlichen Wesens ıch Maßgabe der verschiedenen Entwicklungsstufen der menschlichen atur dargestellt dachte, und so verschiedene Grade bis zu der höchn Offenbarung nach der Verherrlichung Christi annahm. Besonders ıstößig konnte es sein, daß er die Taufe Christi mit der Wiedergeırt der Gläubigen verglich; aber gewiß wollte er damit nicht sagen, ıß Christus damals der Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen theilıftig geworden sei, sondern er wollte nur eine Analogie in sofern ıchweisen, als die Taufe einen Abschnitt im Leben Christi macht,

ders mit auguſtiniſchen, beſchäftigt und dieſes Syſtem in voller Conſequenz ſich angeeignet. Seine Ideen fielen bei ihm mit dem Intereſſe für religiöſe Wahrheit zuſammen; er konnte ſich keine wahre Auffaſſung vom göttlichen Willen, von Demuth und Ergebung denken, als im Zuſammenhang Auguſtins. Er ſprach ſich im Gegenſatz gegen die mildere Faſſung ſogar noch ſchroffer als jener aus. Wenn Auguſtin gewöhnlich den Ausdruck der Prädeſtination auf die zur Seligkeit Beſtimmten bezog, die Anderen aber als die praesciti, reprobati davon unterſchied, ſo lehrte er eine praedestinatio duplex der Guten zur Seligkeit und der Gottloſen zur Verdammniß; er ſchloß ſich in dieſem Ausdruck an Fulgentius von Ruspe an. Der Begriff der Prädeſtination bezieht ſich auf die beneficia gratiae, wie auf die judicia justitiae. Es war ihm vorzüglich darum zu thun, feſtzuhalten, daß der göttliche Rathſchluß unwandelbar ſei und durch die menſchliche Willkür nichts darin geändert werden könne; denn in Gott ſei Vorherwiſſen und Wollen daſſelbe. Am wenigſten könne man gelten laſſen, daß die Verworfenen im göttlichen Rathſchluß etwas ändern könnten. Ohne eine ſolche Annahme ſei es ja etwas Grundloſes und Müßiges, zu ſagen, daß Gott den Verworfenen die Strafe des ewigen Todes beſtimmt habe. Seine Ausſprüche ſcheinen zum Supralapſarismus zu führen, und in dieſem Fall würde er ſich von Auguſtin entfernt haben; allein mit Nothwendigkeit ergiebt ſich für ſeine Vorſtellungen dieſe Annahme nicht; denn wenn er von dem Wiſſen und Prädeſtiniren Gottes redet, ſo bezog er dieß nur auf das Poſitive, das Böſe aber iſt ihm das Negative, das eigentliche Nichts. Freilich iſt in Wahrheit mit ſolcher Auffaſſung nichts geändert, aber es fragt ſich, wie weit er in ſeiner Spekulation ſich die Conſequenz klar gemacht habe. Er geht doch in der That immer von den Prämiſſen Auguſtins aus, daß durch die Sünde des erſten Menſchen die ganze Menſchheit dem Verderben zugefallen, und daß Gott den einen Theil der Menſchheit vermöge ſeiner Gerechtigkeit dieſer Verdammniß überlaſſen und zu derſelben prädeſtinirt, den andern Theil vermöge ſeiner Erbarmung zum ewigen Leben vorherbeſtimmt habe. Er hatte Eifer, ſeine Lehre öffentlich vorzutragen und gegen die herrſchende Anſicht ſeiner Zeit, die er für pelagianiſch hielt, den auguſtiniſchen Lehrbegriff zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Auf der Rückkehr von einer Wallfahrt nach Rom 847 traf er bei dem Grafen Eberhard von Friaul mit dem neugewählten Biſchof Notting von Verona zuſammen

und trug sein Dogma von der praedestinatio duplex vor. Dieß machte Aufsehen, und ein angesehener Mann, Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, trat in drei Briefen*) gegen ihn auf. Er beurtheilt ihn nicht unbefangen, nicht ohne eine gewisse Gereiztheit, bei welcher vielleicht ein persönliches Interesse gegen Gottschalk im Spiel war. Dieser war als Kind, als oblatus, dem Kloster Fulda, welchem Rabanus damals als Abt vorstand, übergeben worden; seinem freieren Geiste mochte das Mönchthum nicht gefallen, er wünschte auszutreten und erhielt eine günstige Entscheidung von einer Synode, die aber durch den Einfluß des Rabanus auf den Kaiser Ludwig rückgängig gemacht wurde. Hierauf verließ Gottschalk Fulda und begab sich nach Orbais; dadurch konnte Rabanus verletzt sein. Aber doch sind wir nicht hinlänglich dazu berechtigt, dieß anzunehmen, und ebenfalls kam bei ihm zu dem persönlichen Interesse ein anderes, das christliche, hinzu. Er giebt dem Gottschalk die Lehre schuld,**) die göttliche Vorherbestimmung wirke zwingend auf die Menschen ein, so daß, wer selig werden wolle, doch umsonst arbeite, wenn er nicht prädestinirt sei. Diese Lehre treibe die Einen zur Sicherheit, die Andern zur Verzweiflung. In Bezug auf das Erste schreibt aber Rabanus doch dem Gottschalk Consequenzen zu, die dieser nicht zugegeben hätte; denn er setzte, wie Augustin, die heiligenden Wirkungen der Gnade als ein nothwendiges Mittelglied zur Erfüllung des Rathschlusses der Prädestination und konnte also sagen, daß, wo man wahren Glauben und Frömmigkeit finde, dieß Wirkungen der Gnade seien. Rabanus unterschied in Hinsicht auf die Bösen Präscienz und Prädestination; er hob Sätze hervor, welche mit der absoluten Prädestination stritten: daß Gott die Seligkeit aller Menschen wolle, daß Christus für alle gestorben sei. Aber es erhellt nicht, daß er die Folgerungen ausgesprochen und zugegeben hätte, die darin begründet waren; denn auch er wagte es nicht, die Ertheilung der Gnade und Bestimmung zur Seligkeit als vom Menschen bedingt zu setzen, sondern führte alles auf die göttliche Causalität zurück. Er fragt nach dem Unterschiede, daß die einen Kinder getauft werden, die andern nicht, und antwortet: rechte mit Paulus, oder weise ihn zurecht, wenn er sagt, daß Gott alles, was er thut, aus Barmherzigkeit und Gerechtigkeit thut. Er hilft sich mit dem verborgenen Rathschlusse Gottes. Es ist also sein

*) Mauguin I, 1, 3.

**) Rabani epistola synodalis ad Hincmarum, Mansi XIV, 914.

Standpunkt zu dem des Gottschalk nicht in einem Gegensatz, der sich nicht auflösen ließe. Gottschalk, in dem Bewußtsein, die ursprüngliche und reine Lehre zu behaupten, erschien 848 zu Mainz auf einem Concil unter Rabanus. Seine Lehre wurde verdammt und er dem Erzbischof Hinkmar von Rheims zugesandt. Dieser ließ ihn vor einem Concil zu Chiersy*) 848 sich verantworten. Da er nicht widerrufen wollte, wurde er gegeißelt und zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurtheilt. In seinem Gefängniß verfaßte er zwei Glaubensbekenntnisse**) und blieb so fest überzeugt von der Wahrheit seiner Lehre, daß er sich zu einem Gottesurtheil erbot, nicht als ob er sich zugetraut hätte, Wunder zu thun, sondern in der Zuversicht, daß, wenn es nöthig sei, Gott ein solches thun werde für seine Sache. Bei seinem Tode verlangte er die Communion. Da Hinkmar sie nur unter der Bedingung des Widerrufs gewähren wollte, starb er ohne sie ruhig nach zwanzigjähriger Gefangenschaft.

Nicht nur die Theilnahme an seinem Unglück, sondern auch das Interesse für die streng augustinische Lehre erweckte ihm Vertheidiger. Die bedeutendsten darunter waren Prudentius, Bischof von Troyes,***) Ratramnus, Mönch zu Corbie,†) Servatus Lupus, Abt zu Ferrieres; der Letztere ist der ausgezeichnetste, klar, dialektisch und gemäßigt. Er war schon früher mit Gottschalk verbunden gewesen und hatte dessen Spekulationen zu mäßigen gesucht; er schrieb ihm, daß er nicht weiter mit solchen müßigen Fragen sich beschäftigen, sondern mit Demuth in der heiligen Schrift forschen solle. Jetzt verfaßte er das Buch de tribus quaestionibus,††) nämlich 1) über den freien Willen, 2) über die zweifache Prädestination, 3) ob Christus für Alle oder nur für die Auserwählten gestorben sei. Er ist ein begeisterter Anhänger der augustinischen Lehre, weist ihre Bedeutung für das christliche Bewußtsein nach und macht den Gegensatz bemerklich zwischen dem eigenthümlich christlichen Standpunkte der Demuth und dem antiken der Selbstgenugsamkeit: hier sibi quisque spes, dort cui-

*) Mansi XIV, 919.

**) Mauguin I, 1, 7.

***) Prudentii Trecassini epistola ad Hincmarum Rhemensem et Pardulum Laudunensem, bei Cellot. pag. 425.

†) de praedestinatione libb. 2, Mauguin I, 1, 27.

††) Mauguin I, 2, 9.

que Deus vera spes. Das Bedürfniß der Gnade leitet auch er nicht erſt aus dem Sündenfalle, ſondern aus dem Verhältniß der Creatur überhaupt zu Gott ab. Wie ſollte der erſte Menſch nicht der Hülfe deſſen bedurft haben, welcher das Leben der Seele iſt? Da er mit Gottſchalk behauptete, Chriſtus ſei nur für die Auserwählten geſtorben, ſo quälte er ſich viel damit, das Wort des Paulus zu entkräften: Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden; man ſolle dieß in beſchränktem Sinne verſtehen, es nur auf die wirklich Gläubigen beziehen, oder auch auf alle Arten von Menſchen, Juden und Heiden. In gewiſſer Hinſicht könne man ſagen, daß Chriſtus für Alle geſtorben ſei, welche dieſelben Sakramente empfangen haben. Da es Manchen läſterlich gegen die Würde des Erlöſers ſchien, wenn man nicht die Allgemeinheit der Erlöſung feſthalten wolle, ſo erklärte er, er wolle darüber nicht ſtreiten, wolle zufrieden ſein, wenn man ſage, daß Alle erlöſt werden, welche Gott erlöſt haben wolle. Jeder ſolle ſich an die Schrift und an das halten, was der Geiſt ihm offenbart, denn da wir alle nur eine himmliſche Lehre haben, warum wollen wir uns etwas Eigenes erfinden? Er bekämpft die Lehre von einem Bedingtſein der Prädeſtination durch die Präſcienz, welches von Einigen angenommen wurde, die dem Dogma die Geſtalt gaben: Gott habe diejenigen prädeſtinirt, von denen er vorausgewußt, daß ſie fromm ſein würden. Auch die praktiſchen Einwendungen gegen die abſolute Prädeſtination berückſichtigte er. Es könne Jemand ſagen: warum ſoll ich mich nicht meinen Lüſten überlaſſen, wenn ich doch einmal zum Verderben beſtimmt bin? Aber, erwidert er, kein Chriſt wird ſich unter die Verdammten rechnen; fern ſei es von ihm, daß er an ſeiner Bekehrung und der unausſprechlichen Gnade Gottes zweifeln ſollte. Er verweiſt auf den Zuſammenhang der Prädeſtination und Heiligung und auf das Objektive in der Gnade der Erlöſung, in der Taufe, die Alle empfangen haben. Wer hat je alle ſeine Hoffnung auf Gott geſetzt und konnte nicht zur Vergebung der Sünden gelangen? Wenn Jeder ſich ſelbſt verdammen muß, ſo nehme er ſeine Zuflucht von dem erzürnten Gott zu dem verſöhnten Gott. Jene Aeußerung komme aus einer Liebe zur Sünde, durch welche die von ihr Beſeelten ſich in Verzweiflung ſtürzen. Von ſo bedeutenden Gegnern angegriffen, ſuchte Hinkmar Vertheidiger zu gewinnen und fand einen ſolchen an Johann Scotus, der freilich am wenigſten zum Vertreter der Orthodoxie in dieſer Zeit geeignet war. Er ſchrieb das Buch de praedesti-

natione.*) Die Löſung der Frage läßt ſich aus den Grundzügen ſeines philoſophiſchen und theologiſchen Syſtems ableiten; da dieſe Schrift ſie in mancher Beziehung nicht völlig offen entwickelt, ſo muß ſie in Zuſammenhang mit ſeinem Hauptwerk geſetzt werden. Seine Meinung iſt: man könne nur in uneigentlichem Sinne von einem göttlichen Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen reden, da es für Gott keine Zeit gebe;**) nicht einmal Bewußtſein und Wiſſen kann ihm im eigentlichen Sinne zugeſchrieben werden. Das alles gehört in die θεολογία καταφατική. Für Gott giebt es kein Böſes; er iſt nur Urſach des Guten.***) Wenn alles in Zuſammenhang betrachtet wird, iſt alles zur Harmonie des Ganzen nothwendig. Das Böſe entſteht nur durch die vereinzelnde Betrachtung. Es trägt ſeine Strafe in ſich ſelbſt; ſie liegt daher in jeder Sünde, in dieſem Leben noch verborgen, im jenſeitigen offenbar. Die eigentliche Strafe iſt dieſe innere, die Entfremdung von Gott; darin iſt alle Strafe begründet. Demgemäß behauptet er in dem Buch de divisione naturae, daß alles, was die Bibel von der Hölle ſage, nur bildliche Bezeichnung der geiſtigen Schmerzen ſei. In dem andern Buch ſchließt er ſich der Kirchenlehre mehr an; er will es gelten laſſen, daß ein ſinnliches Feuer

*) Mauguin I, 1, 103. Opp. ed. Floss, pag. 347.

**) de praedestin. IX, 5. Eodem modo Deus vidit, praevidit, scivit, praescivit omnia facienda, priusquam fierent, quo videt et scit eadem, postquam facta sunt, quoniam sicut ipse semper aeternus est, ita universitas quam fecit, semper in ipso aeterna est. — 6. Quo jure potest dici praedestinatio, i. e. praeparatio in eo, qui nullo temporis intervallo praecessit, quo disponeret ea, quae facturus esset, cujus operationem non praecedit praeparatio. Non enim aliud ei est praeparare et operari. — Quomodo autem facturus esset aliquid, qui omnia semel et simul fecit? — Nec tamen in illo fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt, et omnia unum sunt. Proinde, quoniam aliter sub illo sunt ea, quae per illum facta sunt, aliter in eo sunt ea, quae ipse est in eis, quae sub illo sunt, quia locis temporibusque suis et creata et ordinata sunt, proprie fiunt verba locorum temporumque significativa, in eis vero, quae aeternaliter in illo sunt, translative proferri possunt. (Z.)

***) c. X, 4: Quis non videat, nisi qui sensu caret, totum, quod dicitur peccatum, ejusque consequentias in morte atque miseria constitutas, nihil aliud esse, quam integrae vitae beataeque corruptiones? ita ut singula singulis opponantur, integritati quidem peccatum, vitae mors, beatitudini miseria. Illa sunt, ista penitus non sunt; illa sursum versus appetunt unum omnium principium, ista deserunt, deorsumque in nihilum bona, quae corrumpunt, redire contendunt; illorum causa Deus est, istorum nulla; illa intra terminos naturalium formarum intelliguntur, ista in eorum defectu atque privatione nesciendo utuntur. (Z.)

gemeint ſei, aber dieß ſei nicht an ſich Urſach der Leiden; nur vermöge der ſubjektiven Beſchaffenheit der Gottloſen wird es ein Grund ihrer Leiden. Alles Böſe iſt Entwicklungsſtufe zum Guten, und daher das letzte Ziel der Entwicklung die Zurückführung Aller zu Gott. Wenn jenes ſichtbare Feuer, ſagt er, wo es entzündet wird, immer nach oben ſtrebt und durch nichts nach unten gedrängt werden kann, wie ſollte die geiſtige Flamme der vernünftigen Natur im Menſchen immer nach unten gehalten werden? Seine Lehre führt alſo zu einer allgemeinen Prädeſtination. In ſeiner Lehre von der Gnade entfernte er ſich nicht von dem auguſtiniſchen Syſtem, dem der Zuſammenhang ſeiner Lehre von einem nothwendigen Entwicklungsproceß verwandt iſt. Dem Worte nach ſucht er die Freiheit zu retten; er unterſcheidet zu dem Zweck den Begriff des Vermögens und der Freiheit. Wie der Menſch in der dichteſten Finſterniß doch das Vermögen zum Sehen behält, aber doch nicht eher wirklich ſieht, als bis das Licht von außen kommt, ſo hat der Wille des Menſchen, obgleich durch die Erbſünde und eigene Sünde verdorben und durch die Finſterniß gehemmt, doch immer das Vermögen zum Guten; er gelangt aber nicht dazu, es auszuüben, bis das Licht der Gnade den ſchwachen Willen heilt. Er nennt die natürliche Freiheit den der vernünftigen Natur eingepflanzten Trieb nach Seligkeit (appetitus beatitudinis naturaliter insitus), welcher nur in Gott ſeine Befriedigung finden könne.

Durch eine ſolche Entwicklung war dem Hinkmar wenig geholfen. Neue Gegner traten auf und benutzten dieſe Blöße. Um nun eine kirchliche Auctorität zu Hülfe zu rufen, hielt er 853 eine zweite Synode zu Chierſy, welche der Gottſchalkſchen Lehre vier Sätze entgegenſtellte.*) Auch Hinkmar geht von den auguſtiniſchen Lehren aus, daß durch die Sünde Adams die Menſchen eine massa perditionis geworden, daß der Grund, warum die Einen zur Seligkeit gelangen, die Andern nicht, lediglich in der göttlichen Prädeſtination zu ſuchen ſei. Er behauptet, daß Gott vermöge ſeiner Gerechtigkeit den Sündern die Strafe prädeſtinirt habe; aber er will nicht ſagen wie Gottſchalk, daß ſie zu den Strafen prädeſtinirt ſei. Er beſtreitet in ſo weit die Lehre von der praedestinatio duplex. Den Hauptunterſchied macht, daß hervorgehoben ward: Gott will, daß Alle ſelig werden; daß Einzelne ſelig werden, iſt Geſchenk der göttlichen Gnade;

*) Hincmar. de praedestinatione c. 2.

daß Andere verdammt werden, haben sie verdient. Christus hat für Alle gelitten wer diese Leiden sich nicht aneignet, hat selbst Schuld. Dieser milderen Darstellung setzte die strengere Partei 855 auf dem Concil zu Valence sechs Sätze ihres Lehrbegriffs entgegen;*) sie behauptet die zweifache Prädestination, verwahrt sich aber dagegen, daß Gott Ursach des Bösen sei und Jemanden zum Bösen prädestinirt habe. Die Lehre von der allgemeinen Erlösung wird verworfen; sie beziehe sich zwar auf alle Getauften, doch nur einige gelangen wirklich zum Heil, weil sie durch die Gnade Gottes in ihrer Erlösung treu verharren. Also auch diese Partei suchte doch das zu vermeiden, wodurch das sittliche Gefühl verletzt werden mußte. Man würde sich wohl geeinigt haben, wäre man nicht so geneigt gewesen, über Formeln die Gedanken zu vergessen, und nicht wegen der Ungeschicklichkeit der Dialektik in Unklarheiten geblieben. Die Differenz wurde nicht beseitigt, und so gehen beide Lehrtypen in die folgenden Jahrhunderte über.

Wie Johannes Scotus die Ausdehnung der Erlösung bis zu der allgemeinen Wiederbringung erweiterte, so finden sich noch einige andere vereinzelte Spuren von dieser Annahme. Man kam zu ihr von zwei Punkten. Den Missionären des Christenthums unter heidnischen Völkern entstand das Nachdenken, wie es sich mit der Liebe Gottes und der Erlösung vereinigen lasse, daß alle diese Heiden verdammt sein sollten. Jener Clemens,**) der aus einem irländischen Kloster nach Deutschland gekommen war und von Bonifacius bekämpft ward, soll, wie dieser ihm vorwirft, behauptet haben, daß Christus bei dem descensus ad inferos nicht bloß die Frommen des alten Testamentes, sondern auch die anderen erlöst habe. Oder das wieder beginnende Studium der Alten konnte auf das Nachdenken über diese Frage führen. Servatus Lupus redet***) von einem gewissen Probus, der im Kloster zu Fulda die Grammatik lehrte und die Annahme vortrug, daß Cicero, Virgil und alle Besseren unter den Heiden in die Gemeinschaft der Erwählten aufgenommen seien, da Christus nicht umsonst sein Blut vergossen habe.

*) Mansi XV, 1.

**) Bonifacii epp. 135 Serrar. 39 Würdtw. Qui contra fidem sanctorum contendit dicens: quod Christus filius Dei descendens ad inferos, omnes quos inferni carcer detinuit, inde liberasset, credulos et incredulos, laudatores Dei simul et cultores idolorum; et multa alia horribilia de praedestinatione Dei contraria fidei catholicae affirmat.

***) ep. 20.

d. Die Lehre vom Abendmahl und die Streitigkeiten darüber.

Wir bemerkten ſchon, wie bisher verſchiedene Abſtufungen in der Auffaſſung des Verhältniſſes von Chriſti Leib und Blut zum äußerlichen Zeichen neben einander beſtehen konnten, daß aber nunmehr das herrſchende ſinnlich-realiſtiſche Element auf die Entwicklung dieſer Lehre immer ſtärker einwirkte. Unter dieſem Einfluß, und indem das religiöſe Bewußtſein ſich nur auf die übernatürliche Gegenwart Chriſti richtete, bildete ſich die Vorſtellung von dem Wunder der Brodverwandlung.

Die orientaliſche Kirche. Der Gegenſatz der Geiſtesrichtungen, die im Bilderſtreit einander gegenübertraten, konnte auch auf die Lehre vom Abendmahl einwirken. Hätte ſich die der Bildergegner weiter entwickelt, ſo würde ſie in eine offne Differenz mit der kirchlichen Lehre gekommen ſein. Auf dem Concil derſelben unter Conſtantinus Copronymos ſprach man auch eine Beſtimmung über das Abendmahl aus, indem man das Bild, welches Chriſtus ſelbſt von ſich im Abendmahl gemacht und als Erinnerungsmittel übergeben habe, den übrigen Bildern entgegenſtellte. Das Bild und der eigentliche Leib Chriſti wird unterſchieden. Das von Chriſtus ſelbſt eingeſetzte Bild entſpreche dem natürlichen Leibe Chriſti, indem es vermöge der Conſecration wie dieſer ein Träger göttlichen Lebens werde. Es iſt ſchwer, aus der ſchwülſtigen Rede einen beſtimmten Begriff zu entwickeln; ſo viel ſcheint jedoch zu Grunde zu liegen, daß, wie der Leib Chriſti durch die ihm inwohnende Fülle des göttlichen Logos Leben hatte, ſo dem Brode durch die unmittelbare Einwirkung des Logos eine göttliche Kraft mitgetheilt werde. Gegen dieſe Darſtellung trat die Partei der Bilderverehrer auf. Auf dem zweiten niceniſchen Concil*) 787 wird ausdrücklich bekämpft, daß das Brod ein Bild des Leibes genannt werde, denn nach der Conſecration ſei es kein bloßes Bild mehr, und vielmehr im eigentlichen Sinne Leib Chriſti. Es ſei ein Widerſpruch, das Brod im Abendmahl zugleich ein Bild und einen göttlichen Leib zu nennen.**) Uebereinſtimmend mit ihnen äußert ſich Johannes von Damaskus, geleitet in ſeiner Betrachtung

*) Mansi XII. u. XIII.

**) actio 6.

daß Andere verdammt werden, haben sie verdient.
Alle gelitten wer diese Leiden sich nicht anei
Dieser milderen Darstellung setzte die strenger
Concil zu Valence sechs Sätze ihres
behauptet die zweifache Prädestination, ver
Gott Ursach des Bösen sei und Jemand
Die Lehre von der allgemeinen Erlö
sich zwar auf alle Getauften, doch
Heil, weil sie durch die Gnade
ren. Also auch diese Partei
das sittliche Gefühl verletzt
einigt haben, wäre man
Gedanken zu vergessen,
lektik in Unklarheiten
und so gehen beide

Wie Johan
zu der allgemeine
andere vereinzel
von zwei Pu
nischen Böl
Gottes ur
dammt
Kloster
käm
fr
behauptet dagegen: Christus trete auch leiblich mit unserm Leib
Verbindung, welcher ja auch erlöst sei. Gott verschaffe vermöge
Consecration des Priesters durch sein allmächtiges Wort den wa
Leib und Blut Christi aus der Substanz des Brodes und We
Die Veränderung gehe im Verborgenen vor, um unsre Sinne
zu schrecken, und Farbe und Geschmack des Brodes und Weines bl
obgleich die Substanz verwandelt werde. Die Auffassung hängt
ihm damit zusammen, daß er den religiösen Gesichtspunkt beim Ab
mahl nicht allein subjektiv, sondern auch objektiv als den allein

*) Theil I, S. 428.

**) Ἐκθεσις 4, 13.

***) d'Achery Spicilegium Theil I. die Streitschriften.

†) de sacramento corporis et sanguinis Christi.

ürliche ſollte ganz verſchwinden, wie es
gut als nicht da iſt. Nicht bloß innerlich
ſſen, ſondern die verklärten Sinne nehmen
:. Wir erkennen hier den Charakter dieſer
rn Welt aus auch die äußerliche ganz ver-
griff von der Brodverwandlung entſtand.

Darſtellung blieb aber nicht ohne man-
ch Frudegard bekämpfte ihn, indem
guſtin entgegenhielt. Paſchaſius
er dieſe Sache zweifelten,*) obgleich
Lehre auf Legenden berufen konnte,
bedürfen. Manche hatten zwar
s, wollten aber auch nicht die
lbſt Rabanus Maurus
um 844 eine zweite Aus-
...ge er Karl dem Kahlen wid-
...mt, mehrere angeſehene Theologen um ihre
unter andern Ratramnus, welcher auf dieſe
Schrift de corpore et sanguine Domini**)
vei Fragen, mit deren Unterſuchung er ſich beſchäf-
ıß des Leibes und Blutes Chriſti etwas Geiſtiges
den Augen des Glaubens wahrgenommen werde,
ıüllung die körperlichen Sinne wahrnehmen, was
nerlich erblickt. Paſchaſius hatte freilich eine
iche Gegenwart nicht behauptet, aber Ratramnus
ıß dieß nothwendig in ſeiner Lehre liege; für ihn
mma ſtatt: entweder die äußeren Zeichen ſind bloß
ind Bild des Leibes Chriſti, oder geht eine äußere
o muß dieſe auch ſinnlich wahrnehmbar ſein. Iſt
virklich im Abendmahl, ſo muß er auch ſichtbar
tbar, ſo iſt es auch nicht der ſinnliche Leib Chriſti,
: der geiſtige, mithin auch nur ein geiſtiger Genuß
rſelbe Leib Chriſti ſei, in welchem er, wie Paſ-
geboren ſei, gelitten habe und zum Himmel auf-

um, opp. ed. Par. 1618. f. 1619.
Kirchengeſch. IV, 321. Rabani Mauri ep. ad. Heribaldum
ıileam Par. 1712.

daß Andere verdammt werden, haben ſie verdient. Chriſtus hat für Alle gelitten wer dieſe Leiden ſich nicht aneignet, hat ſelbſt Schuld. Dieſer milderen Darſtellung ſetzte die ſtrengere Partei 855 auf dem Concil zu Valence ſechs Sätze ihres Lehrbegriffs entgegen;*) ſie behauptet die zweifache Prädeſtination, verwahrt ſich aber dagegen, daß Gott Urſach des Böſen ſei und Jemanden zum Böſen prädeſtinirt habe. Die Lehre von der allgemeinen Erlöſung wird verworfen; ſie beziehe ſich zwar auf alle Getauften, doch nur einige gelangen wirklich zum Heil, weil ſie durch die Gnade Gottes in ihrer Erlöſung treu verharren. Alſo auch dieſe Partei ſuchte doch das zu vermeiden, wodurch das ſittliche Gefühl verletzt werden mußte. Man würde ſich wohl geeinigt haben, wäre man nicht ſo geneigt geweſen, über Formeln die Gedanken zu vergeſſen, und nicht wegen der Ungeſchicklichkeit der Dialektik in Unklarheiten geblieben. Die Differenz wurde nicht beſeitigt, und ſo gehen beide Lehrtypen in die folgenden Jahrhunderte über.

Wie Johannes Scotus die Ausdehnung der Erlöſung bis zu der allgemeinen Wiederbringung erweiterte, ſo finden ſich noch einige andere vereinzelte Spuren von dieſer Annahme. Man kam zu ihr von zwei Punkten. Den Miſſionären des Chriſtenthums unter heidniſchen Völkern entſtand das Nachdenken, wie es ſich mit der Liebe Gottes und der Erlöſung vereinigen laſſe, daß alle dieſe Heiden verdammt ſein ſollten. Jener Clemens,**) der aus einem irländiſchen Kloſter nach Deutſchland gekommen war und von Bonifacius bekämpft ward, ſoll, wie dieſer ihm vorwirft, behauptet haben, daß Chriſtus bei dem descensus ad inferos nicht bloß die Frommen des alten Teſtamentes, ſondern auch die anderen erlöſt habe. Oder das wieder beginnende Studium der Alten konnte auf das Nachdenken über dieſe Frage führen. Servatus Lupus redet***) von einem gewiſſen Probus, der im Kloſter zu Fulda die Grammatik lehrte und die Annahme vortrug, daß Cicero, Virgil und alle Beſſeren unter den Heiden in die Gemeinſchaft der Erwählten aufgenommen ſeien, da Chriſtus nicht umſonſt ſein Blut vergoſſen habe.

*) Mansi XV, 1.

**) Bonifacii epp. 135 Serrar. 39 Würdtw. Qui contra fidem sanctorum contendit dicens: quod Christus filius Dei descendens ad inferos, omnes quos inferni carcer detinuit, inde liberasset, credulos et incredulos, laudatores Dei simul et cultores idolorum; et multa alia horribilia de praedestinatione Dei contraria fidei catholicae affirmat.

***) ep. 20.

d. Die Lehre vom Abendmahl und die Streitigkeiten darüber.

Wir bemerkten ſchon, wie bisher verſchiedene Abſtufungen in der Auffaſſung des Verhältniſſes von Chriſti Leib und Blut zum äußerlichen Zeichen neben einander beſtehen konnten, daß aber nunmehr das herrſchende ſinnlich-realiſtiſche Element auf die Entwicklung dieſer Lehre immer ſtärker einwirkte. Unter dieſem Einfluß, und indem das religiöſe Bewußtſein ſich nur auf die übernatürliche Gegenwart Chriſti richtete, bildete ſich die Vorſtellung von dem Wunder der Brodverwandlung.

Die orientaliſche Kirche. Der Gegenſatz der Geiſtesrichtungen, die im Bilderſtreit einander gegenübertraten, konnte auch auf die Lehre vom Abendmahl einwirken. Hätte ſich die der Bildergegner weiter entwickelt, ſo würde ſie in eine offne Differenz mit der kirchlichen Lehre gekommen ſein. Auf dem Concil derſelben unter Conſtantinus Copronymos ſprach man auch eine Beſtimmung über das Abendmahl aus, indem man das Bild, welches Chriſtus ſelbſt von ſich im Abendmahl gemacht und als Erinnerungsmittel übergeben habe, den übrigen Bildern entgegenſtellte. Das Bild und der eigentliche Leib Chriſti wird unterſchieden. Das von Chriſtus ſelbſt eingeſetzte Bild entſpreche dem natürlichen Leibe Chriſti, indem es vermöge der Conſecration wie dieſer ein Träger göttlichen Lebens werde. Es iſt ſchwer, aus der ſchwülſtigen Rede einen beſtimmten Begriff zu entwickeln; ſo viel ſcheint jedoch zu Grunde zu liegen, daß, wie der Leib Chriſti durch die ihm inwohnende Fülle des göttlichen Logos Leben hatte, ſo dem Brode durch die unmittelbare Einwirkung des Logos eine göttliche Kraft mitgetheilt werde. Gegen dieſe Darſtellung trat die Partei der Bilderverehrer auf. Auf dem zweiten niceniſchen Concil*) 787 wird ausdrücklich bekämpft, daß das Brod ein Bild des Leibes genannt werde, denn nach der Conſecration ſei es kein bloßes Bild mehr, und vielmehr im eigentlichen Sinne Leib Chriſti. Es ſei ein Widerſpruch, das Brod im Abendmahl zugleich ein Bild und einen göttlichen Leib zu nennen.**) Uebereinſtimmend mit ihnen äußert ſich Johannes von Damaskus, geleitet in ſeiner Betrachtung

*) Mansi XII. u. XIII.

**) actio 6.

durch die früher*) erwähnte Stelle des Gregor von Nyſſa. Brod und Wein ſeien nicht bloß ein Bild des Leibes Chriſti. Der Leib Chriſti ſei der von der Maria geborene; nicht daß er vom Himmel herabſtiege, ſondern Brod und Wein werde in Chriſti Leib und Blut verwandelt. Die unmittelbare Wunderwirkung des Logos bringe hier auf neue Weiſe den Leib Chriſti hervor. Wie Chriſtus auf Erden gegeſſen habe und die Nahrung durch ſolche Vermittlung in ſeinen Leib verwandelt worden ſei, ſo geſchehe dieß jetzt bei den Gläubigen durch ein unmittelbares Wunder. Er drückt ſich auch ſo aus: nicht eine Natur iſt hier, ſondern zwei, was man verſtehen könnte, es ſeien zwei Subſtanzen, Brod und Wein und Chriſti Leib und Blut. Allein er will wohl ſagen, der göttliche Logos verbinde ſich nicht unmittelbar mit dem Brode und Wein, ſondern vermittelt durch den Leib Chriſti.**)

Die abendländiſche Kirche. Hier traten die Differenzen mit größerer Entſchiedenheit auf. Paſchaſius Radbertus, Abt des Kloſters Corbie, war ein Anhänger des ſtrengſten Supranaturalismus. Als ſolchen hatte er ſich bereits in einem Streite über die Geburt Chriſti mit Ratramnus bewieſen.***) Sein Grundgedanke iſt: wie der Wille Gottes Urſach der ganzen Schöpfung iſt, ſo bleibt er auch die einzige Urſach aller Veränderungen in derſelben. In dieſem Sinne trug er auch die Lehre vom Abendmahl vor.†) Er erblickt im Abendmahl die Culmination des Wunders. Er bekämpft die, welche ſagten, daß durch dieß Sacrament nur die Seele genährt werde, daß nur eine geiſtige Gemeinſchaft mit Chriſto ſtattfinde, und behauptet dagegen: Chriſtus trete auch leiblich mit unſerm Leibe in Verbindung, welcher ja auch erlöſt ſei. Gott verſchaffe vermöge der Conſecration des Prieſters durch ſein allmächtiges Wort den wahren Leib und Blut Chriſti aus der Subſtanz des Brodes und Weines. Die Veränderung gehe im Verborgenen vor, um unſre Sinne nicht zu ſchrecken, und Farbe und Geſchmack des Brodes und Weines bleibe, obgleich die Subſtanz verwandelt werde. Die Auffaſſung hängt bei ihm damit zuſammen, daß er den religiöſen Geſichtspunkt beim Abendmahl nicht allein ſubjektiv, ſondern auch objektiv als den allein ge-

*) Theil I, S. 428.

**) ἔκθεσις 4, 13.

***) d'Achery Spicilegium Theil I. die Streitſchriften.

†) de sacramento corporis et sanguinis Christi.

tenden hervorhebt. Das Natürliche ſollte ganz verſchwinden, wie es für das religiöſe Gefühl ſo gut als nicht da iſt. Nicht bloß innerlich werde der Leib Chriſti genoſſen, ſondern die verklärten Sinne nehmen ſelbſt den Leib Chriſti wahr. Wir erkennen hier den Charakter dieſer Anſicht, wie von der innern Welt aus auch die äußerliche ganz verklärt wird, woraus der Begriff von der Brodverwandlung entſtand.

Paſchaſius ſchroffe Darſtellung blieb aber nicht ohne manchen Widerſpruch. Ein Mönch Frudegard bekämpfte ihn, indem er ihm mehrere Stellen aus Auguſtin entgegenhielt. Paſchaſius mußte ihm geſtehen, daß Viele über dieſe Sache zweifelten,*) obgleich er ſich zu Gunſten des Alters ſeiner Lehre auf Legenden berufen konnte, die ja einige Zeit zu ihrer Entſtehung bedürfen. Manche hatten zwar nicht die geiſtige Auffaſſung Auguſtins, wollten aber auch nicht die kraſſen Ausdrücke des Paſchaſius; ſelbſt Rabanus Maurus fand ſie anſtößig.**) Als Paſchaſius um 844 eine zweite Ausgabe ſeines Buchs veranſtaltete, welche er Karl dem Kahlen widmete, wurde dieſer veranlaßt, mehrere angeſehene Theologen um ihre Meinung zu fragen, unter andern Ratramnus, welcher auf dieſe Veranlaſſung ſeine Schrift de corpore et sanguine Domini***) verfaßte. Es ſind zwei Fragen, mit deren Unterſuchung er ſich beſchäftigt: 1) ob der Genuß des Leibes und Blutes Chriſti etwas Geiſtiges ſei, das nur von den Augen des Glaubens wahrgenommen werde, oder ob ohne Verhüllung die körperlichen Sinne wahrnehmen, was das Geiſtesauge innerlich erblickt. Paſchaſius hatte freilich eine ſolche ſichtbare ſinnliche Gegenwart nicht behauptet, aber Ratramnus war der Anſicht, daß dieß nothwendig in ſeiner Lehre liege; für ihn findet nur dieß Dilemma ſtatt: entweder die äußeren Zeichen ſind bloß für den Glauben, ſind Bild des Leibes Chriſti, oder geht eine äußere Verwandlung vor, ſo muß dieſe auch ſinnlich wahrnehmbar ſein. Iſt daher Chriſti Leib wirklich im Abendmahl, ſo muß er auch ſichtbar ſein; iſt er nicht ſichtbar, ſo iſt es auch nicht der ſinnliche Leib Chriſti, ſondern es kann nur der geiſtige, mithin auch nur ein geiſtiger Genuß ſein. 2) Ob es derſelbe Leib Chriſti ſei, in welchem er, wie Paſchaſius behauptet, geboren ſei, gelitten habe und zum Himmel auf-

*) ad Frudegardum, opp. ed. Par. 1618. f. 1619.

**) Neander, Kirchengeſch. IV, 321. Rabani Mauri ep. ad. Heribaldum episc. Antissidor. c. 33.

***) ed. Jac. Boileau Par. 1712.

gefahren ſei. Ratramnus Lehre war nun dieſe: nicht für die Sin
iſt der Leib Chriſti da, ſondern nur für den Glauben, nicht in Be
auf die äußerliche Erſcheinung, ſondern nur in Bezug auf die Kr
Er beruft ſich auf die alte Sitte, Waſſer und Wein beim Abendm
zu miſchen. Da man nun das Waſſer als das Bild der Gemein
den Wein als Bild Chriſti betrachtete, ſo ſchließt er: iſt das Wa
Bild der Gemeinde, ſo iſt auch der Wein nur Bild des Leibes Ch
Außerdem ſtützt er ſich auf Evg. Joh. c. 6, was er geiſtig de
Nur eine geiſtige Gemeinſchaft mit Chriſto denkt er durch das Ab
mahl vermittelt. Das Wort Gottes, welches das unſichtbare
iſt, iſt unſer in jenem Sacramente; es theilt ſich unſichtbar den
bigen mit und belebt ihre Seele. Der Glaube iſt das einzige O
wodurch dieß Geiſtige und Göttliche empfangen wird. Br
Wein ſtellt Chriſtum mit ſeinem Leib und Blut für den G
dar. Von den äußerlichen Zeichen geht eine heiligende Ein
aus, denn in ſofern ſich Leib und Blut Chriſti für den Glauben
ſtellen, wird der Menſch durch Brod und Wein mit ihm in Be
dung geſetzt. Ratramnus wollte daher eigentlich ſagen: Brod
Wein ſind die Vehikel, durch welche vermöge der Anregung des
giöſen Bewußtſeins die übernatürliche Gemeinſchaft mit Chriſto
Heiligung des Menſchen mitgetheilt wird. Aber doch ſchließt er
in den Ausdrücken einer conversio panis et vini in carnem
sanguinem Christi der andern Partei an, was wohl aus der
fähigkeit, das Objektive und Subjektive auseinanderzuhalten, zu e
ren iſt. Da nämlich Brod und Wein nach der Conſecration
ſolche Wirkung auf das Gemüth hervorbringen, wie ſie an ſi
nicht könnten, ſo trägt er dieß auf Brod und Wein ſelbſt über
werden etwas Höheres, meint er, weil ſie eine höhere Wirkung
vorbringen.

Noch iſt zu bemerken der Gegenſatz zwiſchen beiden Männ
in der Vorſtellung vom Abendmahl als Opfer. Paſchaſi
hält ſie feſt: obgleich Chriſtus einmal durch ſein Leiden die Welt
löſt hat, ſo wird er doch täglich für uns auf myſtiſche Weiſe geop
weil die menſchliche Schwäche noch nach der Taufe da iſt. Hinge
Ratramnus: Brod und Wein ſollen uns das Leiden Chriſti i
Gedächtniß führen; wenn wir aber zum Anſchauen Chriſti ſelber
langt ſein werden, dann werden wir nicht mehr ſolcher Erinnerun
mittel an die unendliche Liebe bedürfen. Paſchaſius vertheidi

ſeine Anſicht in ſeinem Commentar zu Matthäus l. XII, c. 14: was wäre der Unterſchied zwiſchen dem jüdiſchen und chriſtlichen Standpunkte, ſagte er, wenn auch beim Abendmahl alles nur typiſch und nicht real wäre?

Ueber dieſe Streitfrage ſoll auch Johannes Scotus, von Karl dem Kahlen aufgefordert, ein Buch geſchrieben haben. Es werden uns durch fremde Anführungen nur dieſe Worte daraus bekannt: das Sacrament des Altars ſei eine similitudo, figura und pignus des Leibes und Blutes des Herrn. In neuerer Zeit iſt beſonders von Lauf*) ſtreitig gemacht, daß Scotus ein ſolches Buch geſchrieben, und dieſe Annahme daraus erklärt, daß man das Buch des Ratramnus dem Scotus zugeſchrieben. Daß dieß Letztere geſchehen, hat Lauf bewieſen, doch erhellt nicht, daß die ganze Nachricht von einer auf den Gegenſtand bezüglichen Schrift des Scotus unbegründet ſei. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Scotus über dieſe wichtige Frage um Begutachtung angegangen worden ſei. Hinkmar von Rheims, ein Zeitgenoß, der mit den Verhältniſſen wohl bekannt war, ſchreibt dem Scotus als einen Irrthum die Lehre vom Abendmahl zu:**) es ſei memoria veri corporis et sanguinis Christi. Was die Anſicht des Scotus ſei, erhellt übrigens aus dem Werk de divisione naturae. Er lehrte, wie einige der Griechen, daß der verklärte Leib Chriſti durch die Vereinigung mit der Gottheit von den Mängeln der ſinnlichen Natur befreit worden ſei. Er beſtreitet die, welche ſagen, daß der Leib Chriſti nach der Auferſtehung ſich irgend wie räumlich in der Welt befinde, und behauptet eine Ubiquität des verherrlichten Leibes. Nach dieſen Vorausſetzungen leugnete er die Brodverwandlungslehre und nahm einen geiſtigen Genuß an. Er faßte die Gegenwart Chriſti im Abendmahl nicht als eine Gegenwart beſonderer Art; die Gegenwart im Abendmahl iſt Symbol des überall den Gläubigen gegenwärtigen Chriſtus. Wie wir im dreizehnten Jahrhundert eine Nachwirkung des Syſtemes des Scotus überhaupt in dem des Amalrich erkennen, ſo wird vielleicht auch eine Spur ſeiner Auffaſſung dieſer Lehre darin zu finden ſein. In der nächſtfolgenden Zeit wich die geiſtige Auffaſſung immer mehr der Gewalt der herrſchenden ſinnlichen Richtung. Eine Spur der erſteren findet

*) theol. Stud. u. Krit. 1828. 4.

**) Hincmar. de praedestinatione c. 31.

ſich um 950 bei einer Anzahl von Geiſtlichen, mit welchen der [illegible]
biſchof Odo von Canterbury ſtritt, und welche behaupteten, Br
und Wein verblieben nach der Conſecration in der früheren Subſt
und ſeien nur Bild des Leibes und Blutes Chriſti, nicht der wa
Leib.*) Gerbert dagegen vertheidigte in ſeiner Schrift de corp
et sanguine Domini Paſchaſius Lehre. Zwiſchen beiden Au
ſungen ſtand die dritte, welche den wahren Leib und das Blut Ch
feſthalten wollte, ohne aber des Paſchaſius ſchroffe Ausdrück
billigen.

Mit dem Erwachen einer geiſtigeren Richtung im eilften Jah
dert treten dieſe Gegenſätze wieder ſtärker hervor. Berengar
Repräſentant der geiſtigeren Betrachtungsweiſe. Die unbeſtim
Ausdrücke ſeines Lehrers Fulbert veranlaßten ihn vielleicht zu
rem Nachdenken. Gründe der heiligen Schrift und der Vernunft
nen ihm gegen die Brodverwandlung zu ſprechen. Er ſtudirte A
ſtin und andere Väter und fand auch in ihnen vieles dagegen
tende. So in ſeiner Anſicht befeſtigt, hoffte er bei ſeinem Fr
dem Prior Lanfranko im Kloſter Bec, Gehör zu finden. Er
ihm ſein Befremden aus,**) daß er die Lehre des Paſchaſius
heiße, und fordert ihn zu gemeinſamer Unterſuchung auf. Aber
Brief kam an, da Lanfranko nach Rom gereiſt war; er wurde
nachgeſchickt, zuvor eröffnet und kam vor Leo IX. Auf einer
node zu Rom 1050 wurde über die Lehre verhandelt. Lanfra
trat als Gegner Berengars auf; die Lehre deſſelben wurde
ketzeriſch verurtheilt und er excommunicirt. Doch wollte Leo die
handlung wieder aufnehmen und citirte ihn vor eine Synode
Vercelli 1050. Er war indeſſen durch ſeine Feinde in Fra
gefangen geſetzt und gehindert, der Vorladung zu folgen. An
Synode durfte Niemand für ihn ſprechen; ſein Buch ward ins
geworfen. Indeß fand Berengar Schutz durch angeſehene Gönner,
zu denen der Biſchof Euſebius Bruno von Angers gehörte.
rend das Geſchrei gegen ihn noch fortdauerte, kam der Cardinal
debrand nach Frankreich, beſprach ſich mit Berengar ſelbſt
faßte die Ueberzeugung, daß dieſer nicht in jedem Sinne es le

*) Mabillon, Analecta vett. t. I, pag. 207.

**) Der Brief an Lanfrank Mansi XIX, 768.

***) S. darüb. beſonders Sudendorf Berengar v. Tours.

daß Brod und Wein nach der Conſecration Chriſti Leib und Blut ſei. Dieß ſchien ihm genügend. Auf einem Concil zu Tours 1054 erreichte er es, daß man ſich mit einem Bekenntniß allgemeineren Inhalts, welches Berengar übergab, zufrieden ſtellte. Er beabſichtigte dieſen mit nach Rom zu nehmen, was aber für den Augenblick verhindert wurde. Berengar hatte den Muth, ſich 1059 dahin zu begeben,*) um durch die Auctorität des Pabſtes Nikolaus II. ſeine Gegner zum Schweigen zu bringen. Aber er ſah ſich getäuſcht; zu mächtig war hier die Partei der blinden Eiferer; er beſaß nicht die Standhaftigkeit, Angeſichts des Todes ſeine Ueberzeugung zu bekennen. Auf einer römiſchen Synode wurde ihm ein von dem Cardinal Gumbert entworfenes Bekenntniß vorgelegt, worin man abſichtlich jede geiſtige Deutung abzuſchneiden ſuchte: der Leib Chriſti werde von den Händen des Prieſters betaſtet, von den Zähnen der Gläubigen zerkäut. Er unterſchrieb es; aber nach Frankreich zurückgekehrt, nahm er ſeine Zuſtimmung zurück und wagte es, die Lehre des Paſchaſius eine vecordia vulgi zu nennen. Als Gregor VII. den päbſtlichen Stuhl beſtiegen hatte und da das Aufſehen der Sache noch immer ein ſehr bedeutendes war, rief er Berengar 1078 nach Rom, gewiß in der Abſicht, ihm Ruhe zu verſchaffen. Er ließ**) ihn zuerſt ein Bekenntniß ablegen, ähnlich dem zu Tours, und wandte alles an, um zu bewirken, daß man ſich begnüge. Eine Zeit lang mußte er in Rom bleiben, aber immer ſtärker regte ſich die Gegenpartei; ſchon fing man an, auf Gregor ſelbſt einen Verdacht zu werfen; er beſchloß daher, die Sache der Wahrheit der Politik zu opfern. Berengar, der im Voraus durch Gerüchte von einer drohenden lebenslänglichen Gefangenſchaft geſchreckt war, mußte vor einer neuen Synode erſcheinen und erklären, daß er früher geirrt habe. Nun war man zufrieden, und er wurde vom Pabſte freundlich entlaſſen. Aber er hatte ſich überzeugt, daß er durch ſeinen Widerſpruch gegen jene Lehre nichts mehr werde ausrichten können. Er zog ſich in die Einſamkeit zurück, erfüllt von Reue über ſeine Verleugnung. Was nun die Lehre des Berengar betrifft,***) ſo bekämpfte er die Brodverwandlung mit Gründen der

*) ſ. das Empfehlungsſchreiben des Grafen Gaufried von Anjou an Hildebrand, Sudendorf ep. 10.

**) Acta concilii Romani ab ipso Berengario conscripta, Mansi XIX, 761.

***) Lanfranci de eucharistiae sacramento contra Berengarium liber. Bibl. Patr. Lugd. t. XVIII., 763. Berengarii de sacra coena adv. Lanfrancum

Vernunft und heiligen Schrift. Die Einſetzungsworte zeigen daß Brod und Wein noch vorhanden ſeien. Nähme man wandlung an, ſo müßte man den, welcher die Wahrheit iſt, ſchung und Lüge beſchuldigen. Eine Verwandlung, in welch ßerlichen Merkmale von Brod und Wein zurückbleiben ſollen Subſtanz, ſei widerſinnig und gegen die göttlichen Naturge Einſetzungsworte ſeien tropiſch zu verſtehen; Brod und W den Leib und das Blut Chriſti dar, wie in andern Stellen der Fels, der Eckſtein, das Lamm genannt werde. Er le Art einer eigentlichen, leiblichen Gegenwart Chriſti; Chri nicht vom Himmel herab, ſondern die Gläubigen werden den Himmel erhoben. Dennoch behauptete er, daß der Chriſti gegenwärtig ſei, aber auf geiſtige Weiſe, und werde innern Menſchen auf geiſtige Weiſe genoſſen. Seine Anſi des Ratramnus ſehr verwandt; er betrachtet Brod und die Vehikel, wodurch den Gläubigen Chriſti Leib und B ſtellt und ſie mit Chriſto in Gemeinſchaft geſetzt werden. trägt auch er objektivirend auf Brod und Wein ſelbſt; ſi eine Wirkung hervor, die ſie ihrer natürlichen Beſchaffenheit zu Wege bringen können. Ihr Werth und ihre Wirkſamkeit Gottes Macht geſteigert, ſofern ihnen die Kraft zu einer ſolche mitgetheilt wird. Die Ausdrücke sacramentum, consecrare ja eine Weihung, welche aus dem Gemeinen ein Höheres m eine Vernichtung. Er ſagt: Brod und Wein iſt der wahre Leib Chriſti, denn es giebt keinen andern Leib; aber er verſtand tonymiſch, in ſofern für den Gläubigen Brod und Wein als Chriſti Leib und Blut. Er berief ſich darauf, daß der Leib Chriſti nicht wieder auf Erden erſcheinen werde bis Wiederkunft, und jetzt nur dem Glauben gegenwärtig ſei. eine Läſterung zu behaupten, daß dieſer Leib zur Erde he werde. Die Legenden des Paſchaſius verwirft er als tigung der Würde Chriſti. Auch die Vorſtellung von dem ten Opfer theilt er nicht; er ſagt: wir feiern nur das An das eine Opfer Chriſti. Der Auffaſſung Berengars trat franko mit Andern gegenüber, welche die Brodverwandlu

liber, aufgefunden in der Wolfenbüttler Bibliothek von Leſſing, 12, S. 143. Ausg. 1825; zum erſten Mal herausggb. von A. F. Vischer, Berol. 1834.

digten. In der Mitte zwiſchen beiden ſteht eine andere Vorſtellung, die ſich bei dem Biſchof Euſebius Bruno von Angers findet. Er hätte zwar gern geſehen, daß man Berengar in Frieden laſſe, aber er ſtimmt auch mit ihm nicht ganz überein. Als er in einem Streit Berengars mit mehreren Geiſtlichen zum Richter ernannt war, erklärte er ſich in einem merkwürdigen Brief*) gegen das Verfahren beider Seiten: man ſolle bei dieſen Unterſuchungen ſich nicht auf die Kirchenväter berufen, ſondern nur an die heilige Schrift halten und am liebſten ſtehen bleiben bei den einfachen Worten, daß Brod und Wein der wahre Leib und Blut Chriſti ſeien. Er bemerkt, daß er in dieſer Hinſicht mit Hildebrand übereinſtimme. In der That ſpricht das Verhalten des Letzteren dafür. Noch deutlicher würde dieſe Anſicht erhellen, wenn ein gewiſſes Fragment eines Commentars über den Matthäus,**) das einem Magiſter Hildebrand zugeſchrieben wird, von ihm herrührte; dieß aber iſt nicht völlig gewiß.

Die Brodverwandlungslehre ging ſiegreich aus dieſem Streit hervor und trat mit herrſchender Anerkennung in die folgende Periode ein.

*) Vgl. mit dieſem Briefe den des Berengar an Euſebius Bruno, Sudendorf ep. 12.

**) herausgeg. von Peter Allix in der Vorrede zu Johannis Parisiensis determinatio de modo existendi corp. Chr. in sacramento altar. Lond. 1686. 8.

Zweite Periode.

Das Zeitalter der Scholastik.

Von Gregor dem Großen bis zur Reformation.

Boſſuet, Frſ. v. Cramer V, 2. VI, VII. Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſophie IV. V. Geſchichte der Philoſoph. v. Tennemann VII. v. Ritter VII. VIII. chriſtliche Philoſ. III. IV. V. Cousin Ouvrages inédits d'Abélard; Introduction. Par. 1836. 4.

Die eigenthümliche Bedeutung, welche dieſe Periode in der Geſchichte der Dogmen hat, beſteht darin, daß in ihren großen Entwicklungen der Katholicismus das belebende Prinzip war. Er verdankt vorzüglich der Scholaſtik die Ausbildung ſeines Syſtems. Die Veräußerlichung des Reiches Gottes zur kirchlichen Theokratie hatte, nachdem ſie einmal im Keim gegeben war, ſich immer weiter entwickelt, bis ſie in dem ganzen Bau des Pabſtthums die conſequente Durchbildung erfuhr. Als dieſe Theokratie machte die Kirche Anſpruch darauf, von außen her alle andere Bildung, alle Seiten der ſittlichen und religiöſen Entwicklung zu beſtimmen und zu beherrſchen. Wie die Kirche ſich über den Staat zu erheben ſuchte, ſo ſollte ihr auch alle weltliche Bildung, namentlich das neu erwachende philoſophiſche Denken untergeordnet ſein. Es gehört zum Eigenthümlichen der Zeit die Vermiſchung des theologiſchen und philoſophiſchen Intereſſe unter Vorherrſchen des erſteren, und wie wir nun im Mittelalter mannigfache Reaktionen der politiſchen Macht gegen die Kirche bemerken, ſo finden wir auch philoſophiſche gegen die Theologie, bis dieſe den Sieg davontrug. Darin eben liegt das eigenthümliche Weſen der mittelalterlichen Bildung. Es erhellt, wie wichtig dieſe große Phaſe der Entwicklung des Chriſtenthums ſei, als die Form, in der ſein Segen dem Menſchengeſchlecht zugeführt ward, um es zur Mündigkeit zu erziehen, und in welcher ein Theil der Chriſtenheit noch immer befangen iſt. Daher iſt die Kenntniß dieſes Abſchnittes für den proteſtantiſchen Theologen von großer Bedeutung. Was ſpäter als Gegenſatz des Ka-

tholicismus gegen den Proteſtantismus ausgeſprochen wurde, iſt nichts Anderes, als was bereits in der Scholaſtik dieſer Zeit vorliegt. Der neuere katholiſche Standpunkt wird leicht auf falſche Weiſe idealiſirt, wenn man ſeine Ausbildung durch dieſe Zeit hindurch nicht kennt. Um die Trübungen des rein Chriſtlichen, die er enthält, zu erkennen und richtig zu beſtreiten, wird es daher nöthig ſein, den Gipfel der mittelalterlichen Entwicklung zu verſtehen. Aber auch die Reformation ſelbſt kann ohne dieſe Erkenntniß nicht verſtanden werden; denn ſie iſt die Reaktion des nach Freiheit ſtrebenden chriſtlichen Bewußtſeins gegen die Verhüllung des Evangeliums, die immer conſequenter vollzogen war. Die geſammte Polemik in den erſten Bekenntnißſchriften der Reformation bezieht ſich auf ſcholaſtiſche Dogmen und wird nur mit den bekämpften Lehren zugleich verſtändlich. Noch von einer andern Seite her iſt dieſe Geſchichte der Geſtalt der Glaubenslehre wichtig. Wenn wir in den früheren Jahrhunderten den Entwicklungsprozeß in der Form des klaſſiſchen Alterthums ſahen, ſo erblicken wir ihn hier in der uns näher liegenden Form germaniſcher Bildung, welche die Grundlage aller nachherigen geworden iſt. Viele Richtungen und Gegenſätze der neueren Zeit treten uns ſchon in der Scholaſtik entgegen; manche Kämpfe, die noch in der Entwicklung begriffen ſind, müſſen dorthin als in ihre Grundkeime verfolgt werden. Auch iſt in den ſcholaſtiſchen Dogmen nicht bloß die Syſtematiſirung des katholiſchen Elementes, ſondern durch die großen Geiſter dieſer Zeit iſt auch die chriſtliche Wahrheit in Dogmatik wie in Moral an vielen Punkten tiefer begründet und ſyſtematiſcher ausgebildet worden, ſo daß wir in beiden Wiſſenſchaften immer noch Vieles von jenen ausgezeichneten Denkern lernen können. Schon Leibnitz hatte eine richtigere Würdigung derſelben, und in neuerer Zeit hat man begonnen, dieſe große Schöpfung mit mehr Unbefangenheit zu betrachten.

Die Dogmenentwicklung der Scholaſtik bildet ein großes Ganze, in welchem aber die verſchiedenen Stadien des Anfangs, der Mitte und des Endes zu unterſcheiden ſind: der erſte Abſchnitt vom Ende des eilften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts, die Zeit der Entſtehung; das dreizehnte und ein Theil des vierzehnten Jahrhunderts, die Zeit der Blüthe; und dann bis in die Zeit der Reformation das allmälige Sinken.

Zweite Periode.

Das Zeitalter der Scholastik.

Von Gregor dem Großen bis zur Reformation.

Bossuet, Frtf. v. Cramer V, 2. VI, VII. Tiedemann Geist der speculativen Philosophie IV. V. Geschichte der Philosoph. v. Tennemann VIII. v. Ritter VII. VIII. christliche Philos. III. IV. V. Cousin Ouvrages inédits d'Abélard; Introduction. Par. 1836. 4.

Die eigenthümliche Bedeutung, welche diese Periode in der Geschichte der Dogmen hat, besteht darin, daß in ihren großen Entwicklungen der Katholicismus das belebende Prinzip war. Er verdankt vorzüglich der Scholastik die Ausbildung seines Systems. Die Veräußerlichung des Reiches Gottes zur kirchlichen Theokratie hatte, nachdem sie einmal im Keim gegeben war, sich immer weiter entwickelt, bis sie in dem ganzen Bau des Pabstthums die consequente Durchbildung erfuhr. Als diese Theokratie machte die Kirche Anspruch darauf, von außen her alle andere Bildung, alle Seiten der sittlichen und religiösen Entwicklung zu bestimmen und zu beherrschen. Wie die Kirche sich über den Staat zu erheben suchte, so sollte ihr auch alle weltliche Bildung, namentlich das neu erwachende philosophische Denken untergeordnet sein. Es gehört zum Eigenthümlichen der Zeit die Vermischung des theologischen und philosophischen Interesse unter Vorherrschen des ersteren, und wie wir nun im Mittelalter mannigfache Reaktionen der politischen Macht gegen die Kirche bemerken, so finden wir auch philosophische gegen die Theologie, bis diese den Sieg davontrug. Darin eben liegt das eigenthümliche Wesen der mittelalterlichen Bildung. Es erhellt, wie wichtig diese große Phase der Entwicklung des Christenthums sei, als die Form, in der sein Segen dem Menschengeschlecht zugeführt ward, um es zur Mündigkeit zu erziehen, und in welcher ein Theil der Christenheit noch immer befangen ist. Daher ist die Kenntniß dieses Abschnittes für den protestantischen Theologen von großer Bedeutung. Was später als Gegensatz des Ka-

tholicismus gegen den Protestantismus ausgesprochen wurde, ist nichts Anderes, als was bereits in der Scholastik dieser Zeit vorliegt. Der neuere katholische Standpunkt wird leicht auf falsche Weise idealisirt, wenn man seine Ausbildung durch diese Zeit hindurch nicht kennt. Um die Trübungen des rein Christlichen, die er enthält, zu erkennen und richtig zu bestreiten, wird es daher nöthig sein, den Gipfel der mittelalterlichen Entwicklung zu verstehen. Aber auch die Reformation selbst kann ohne diese Erkenntniß nicht verstanden werden; denn sie ist die Reaktion des nach Freiheit strebenden christlichen Bewußtseins gegen die Verhüllung des Evangeliums, die immer consequenter vollzogen war. Die gesammte Polemik in den ersten Bekenntnißschriften der Reformation bezieht sich auf scholastische Dogmen und wird nur mit den bekämpften Lehren zugleich verständlich. Noch von einer andern Seite her ist diese Geschichte der Gestalt der Glaubenslehre wichtig. Wenn wir in den früheren Jahrhunderten den Entwicklungsprozeß in der Form des klassischen Alterthums sahen, so erblicken wir ihn hier in der uns näher liegenden Form germanischer Bildung, welche die Grundlage aller nachherigen geworden ist. Viele Richtungen und Gegensätze der neueren Zeit treten uns schon in der Scholastik entgegen; manche Kämpfe, die noch in der Entwicklung begriffen sind, müssen dorthin als in ihre Grundkeime verfolgt werden. Auch ist in den scholastischen Dogmen nicht bloß die Systematisirung des katholischen Elementes, sondern durch die großen Geister dieser Zeit ist auch die christliche Wahrheit in Dogmatik wie in Moral an vielen Punkten tiefer begründet und systematischer ausgebildet worden, so daß wir in beiden Wissenschaften immer noch Vieles von jenen ausgezeichneten Denkern lernen können. Schon Leibnitz hatte eine richtigere Würdigung derselben, und in neuerer Zeit hat man begonnen, diese große Schöpfung mit mehr Unbefangenheit zu betrachten.

Die Dogmenentwicklung der Scholastik bildet ein großes Ganze, in welchem aber die verschiedenen Stadien des Anfangs, der Mitte und des Endes zu unterscheiden sind: der erste Abschnitt vom Ende des eilften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts, die Zeit der Entstehung; das dreizehnte und ein Theil des vierzehnten Jahrhunderts, die Zeit der Blüthe; und dann bis in die Zeit der Reformation das allmälige Sinken.

Erſter Abſchnitt des ſcholaſtiſchen Zeitalters

vom eilften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts.

Allgemeine Dogmengeſchichte.

Man hat in neueſter Zeit darüber geſtritten, von wo ab der Anfang des ſcholaſtiſchen Zeitalters zu datiren ſei. Ritter, welchem das Verdienſt zukommt, die Aufmerkſamkeit darauf gelenkt zu haben, ſetzt den Anfang weiter zurück. Man kann ſich über dieſen Punkt wohl verſtändigen. Zwar iſt richtig, daß ſchon im neunten Jahrhundert Regungen der Dialektik ſich fanden, die nur durch die Rohheit der folgenden Zeit unterdrückt wurden, und ſie ſind in Verbindung zu ſetzen mit der ſcholaſtiſchen Dogmenentwicklung. Aber dieſe neuere ſcholaſtiſche Periode unterſcheidet ſich doch weſentlich von allen früheren. Zur Zeit der karolingiſchen Bildung war die Richtung des dialektiſchen Geiſtes gegen die praktiſch hiſtoriſche weit zurückſtehend. Daß Johannes Scotus nicht als Anfangspunkt der Scholaſtik betrachtet werden darf, haben wir ſchon früher bemerkt.*) Die Philoſophie hat in der Scholaſtik nicht die herrſchende Stellung, welche er ihr anweiſt, ſondern ſie iſt die ancilla der Theologie geworden. Wir werden daher die Scholaſtik mit dem Ende des eilften Jahrhunderts zu beginnen haben. Was den Namen betrifft, ſo urtheilt Ritter, er ſei zu unbeſtimmt und man ſolle dafür in Bezug auf die Philoſophie die Bezeichnung der mittelalterlichen ſetzen. Nun kommt auf den Namen allerdings nicht viel an; er iſt allerdings unbeſtimmt, erhält ſeine Beſtimmung aber doch durch den hiſtoriſchen Gebrauch. Scholasticus war in dieſer Zeit Bezeichnung des Gelehrten; ſo ſchon in einem Briefe des Benedikt von Aniane.**) Wie der Name die eigenthümlich wiſſenſchaftliche Richtung des Mittelalters bezeichnet, ſo kann er auch die entſprechende Geſtalt der Dogmatik bezeichnen.

Es war bedeutſam, daß man im eilften Jahrhundert im Bewußtſein der allgemeinen Rohheit von dem bevorſtehenden Ende der Welt ſprach; es lag darin die Ahnung, daß ein neues Leben anbrechen werde. Mannichfache Anfänge und Merkmale einer religiöſen Erweckung ließen ſich wahrnehmen, und es fragte ſich noch, welche Richtung ſie nch-

*) ſ. S. 9.

**) apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos iste syllogismus delusionis, Baluz. Miscell. t. V, pag. 54.

men werde. Die Begeisterung, mit der der Ruf zu den Kreuzzügen aufgenommen wurde, das weit verbreitete Gefühl der Buße, welches aus dem Bewußtsein des Verfalles hervorging, waren Zeichen dieser Erneuerung. Diese Stimmung kam den Kreuzzügen entgegen, und sie wirkten darauf zurück, den Gemüthern einen religiösen Schwung zu verleihen. Gleichzeitig erhoben sich seit dem zwölften Jahrhundert die Mönchsorden mit neuer Kraft und Verbreitung. Als Bußprediger zogen Mönche umher und wirkten erschütternd auf die Gemüther. Häufig sah man die Menschen von Zerknirschung ergriffen. Unter solcher Erregung wurden dann Viele desto mehr dem Mönchthum geneigt; wie Andere in den Kampf für das Christenthum zogen, so wandten sie sich in die Einsamkeit des Mönchthums. Jede große Unternehmung sammelte in dieser Zeit leicht Vereine, daher die Verbindungen zum Aufbau großartiger Kirchen, Vereine auch unter Laien zur Armenpflege, und Ähnliches. Hieher gehört auch die Verbreitung der Sekten, welche von der religiösen Bewegung des Zeitalters Zeugniß ablegen. Es ist ein nicht geringer Grad roher Sinnlichkeit der Zeit eigen, aber doch herrscht das religiöse Interesse und jene erhält ein Gegengewicht durch eine der bedeutendsten Erscheinungen dieses neuen geistigen Lebens, durch die wissenschaftliche Richtung. Sie nahm nicht, wie in der karolingischen Zeit, den Weg zu dem Empirischen, sondern der Geist, der sich zu fühlen begann, vertiefte sich in sich selbst, in Dialektik und Spekulation. Diese ging nicht unmittelbar aus dem religiösen Grunde hervor und war ursprünglich nicht mit dieser religiösen Erregung verbunden, sondern bestand unabhängig von der Kirche. Zwar hat es seine Richtigkeit, daß der Dialektik die ersten Gegenstände, zu denen sie sich wandte, von außen her gegeben wurden, durch den Commentar des Boethius über die isagoge des Porphyrius;*) sie erlangte dadurch die erste Bekanntschaft mit platonischer und aristotelischer Philosophie und begann die Fragen über die Realität der allgemeinen Begriffe abzuhandeln. Daß man sich aber grade mit dieser Frage beschäftigt, hat doch noch einen tieferen innern Grund in der Richtung des Denkens überhaupt. Wenn die dialektischen Schulen

*) *Αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὐφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας, καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.*

Erörterungen darüber anstellten, ob die allgemeinen Begriffe des menschlichen Geistes eine objektive Realität haben, ob denselben in dem Dasein etwas entspreche, ob ein objektiver Zusammenhang zwischen Denken und Sein anzunehmen, oder ob der allgemeine Begriff nichts anders sei, als ein subjektives Erzeugniß des menschlichen Denkens, ein Nothbehelf, um die Mannichfaltigkeit der Dinge zusammenzufassen, dem eine Realität nicht entspreche: wenn die Schulen also diese Fragen aufwarfen, so lagen dabei die tiefsten Gegensätze des menschlichen Erkennens zu Grunde, die Fragen über die objektive Realität des menschlichen Denkens und Erkennens überhaupt, über den Gegensatz des Empirismus und Rationalismus, ob nämlich das Erkennen von der Erfahrung oder von dem menschlichen Denken ausgehen müsse. Damit hängt wiederum zusammen die Entscheidung, ob wir uns nur an die Erkenntniß der einzelnen Dinge halten müssen, nicht hinausgehen dürfen über die äußerliche Wahrnehmung, oder ob unser Geist im Denken über die Außenwelt einem ihm selbst einwohnenden Gesetze folge, also über Realismus und Idealismus. Andrerseits knüpft an diese Untersuchung die Erörterung an über die Realität oder Nichtrealität des menschlichen Erkennens, der Gegensatz des Dogmatismus und Skepticismus, einer organisch systematischen oder einer atomistischen Auffassungsweise. Demnach ist deutlich, wie einflußreich die Differenz der Geistesrichtungen ist, die hier zu Grunde liegt, wenngleich nicht zu leugnen ist, daß diese Grundgegensätze sich oft in unfruchtbare Spitzfindigkeiten verloren.

Augustinus hatte den größten Einfluß in spekulativer und praktischer Hinsicht; von ihm ging zuerst die tiefere theologische Forschung aus, durch sein Ansehen und durch die Verbindung mit dem religiösen Interesse war zuerst der Realismus, d. i. die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe, herrschend geworden (universalia esse realia). Das Verhältniß konnte zwiefach aufgefaßt werden: entweder wurden die göttlichen Ideen als Urbilder alles Daseins, oder das Allgemeine als ausgeprägt in der Mannichfaltigkeit der Einzelwesen betrachtet, jenes mehr platonisch, dieses mehr aristotelisch (universalia ante rem oder in re.) Beides war ursprünglich weniger klar geschieden: die allgemeinen Begriffe in dem Universum wurden als Darstellung der göttlichen Urbilder angesehen.

Aber gegen den Realismus trat am Ende des eilften Jahrhunderts

ein Gegner auf, Roscellinus,*) Kanonikus zu Compiegne, ein Mann von kühnem Geiſt, der eine eigene dialektiſche Schule ſtiftete, der Begründer des Nominalismus. Es iſt zu bedauern, daß wir von ihm ſelbſt keine Schriften haben, aber in ſeiner ganzen Richtung erkennen wir den Keim eines ſkeptiſchen und atomiſtiſchen Elements, welches dem Geiſt des Mittelalters eine andere Richtung gegeben hätte, wenn es zum Siege hätte gelangen können. Er behauptete, wir ſeien in dem Erkennen nur an das Einzelne gewieſen; die allgemeinen Begriffe ſeien nur nomina, nicht res. Charakteriſtiſch iſt beſonders ein Fragment, welches in der Dialektik Abälards aufbehalten iſt.**) Er führt hier die Polemik gegen die Realität der Begriffe ſo weit, daß er behauptet: auch die Begriffe Ganzes und Theil haben keine objektive Realität, denn um den Theil als Theil zu denken, müſſe man den Begriff des Ganzen haben, und das Ganze ſetze wieder den Begriff des Theils voraus. An ſolche Ausſprüche heftete ſich die Conſequenzmacherei, wie wir ſie in einem Brief unter den Werken des Abälard finden, worin aus Roscellins Sätzen gefolgert wurde: wenn in den Evangelien geſagt werde, Chriſtus habe nach ſeiner Auferſtehung einen Theil von einem Fiſch gegeſſen, der Theil aber nur ein nomen ſei, ſo müſſe Chriſtus nur ein nomen gegeſſen haben. Als Vorſteher einer nominaliſtiſchen Schule zu Lille wird uns Raimbert genannt. Ehe die Univerſitäten aufkamen, waren es einzelne Perſönlichkeiten, von denen die verſchiedenen Schulen ausgingen. In den Dom- und Kloſterſchulen traten Männer von hervorragend dialektiſch wiſſenſchaftlichem Geiſte auf, und ihre Schüler pflanzten fort, was ſie ausgeſät. Mit unglaublichem Eifer wurden dieſe Unterſuchungen getrieben. Im Ge-

*) Victor Cousin, Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard, pag. 86. Roscellins Brief an Abälard bekannt gemacht von Schmeller, Münchener gelehrte Anzeigen Decbr. 1847.

**) Ouvrages inédits d'Abélard pag. 471: fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius, quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit, quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit?

genſatz gegen Raimbert hatte Odo, ein Weltgeiſtlicher am Dom zu Tournay, eine realiſtiſche Schule unter den Kanonikern geſtiftet. Ein Zeitgenoß erzählt, daß aus Frankreich, Großbritannien, ja aus Deutſchland und Italien die jungen Cleriker zu ihm ſtrömten. Auch außerhalb der Schule unter den Bürgern fanden dieſe Unterſuchungen Eingang. Wenn man die Straßen durchwanderte, ſah man Schaaren von Disputirenden; näherte man ſich der Schule, ſo ſah man Odo bald als Peripatetiker, bald ſitzend von ſeinen Schülern umgeben; oft ließ er ſelbſt des Nachts nicht ab und disputirte mit ihnen vor ſeiner Thür.*) Dieſer Enthuſiasmus für die Dialektik verſchlang aber bei Manchen nicht nur alles andere wiſſenſchaftliche Intereſſe, ſondern man vernachläſſigte auch die höheren Intereſſen darüber. Es ward viel dialektiſches Spiel getrieben; Jeder wollte mit einer neuen Theorie in den dialektiſchen Unterſuchungen glänzen. Johann von Salisbury (1150), ein Vertheidiger der empiriſchen Wiſſenſchaften, ſchildert dieſes Treiben:**) Dichter und Hiſtoriker werden für ehrlos gehalten, und wenn Jemand mit den Alten ſich beſchäftigt, wird er ausgelacht, denn Jeder beſchäftigt ſich nur mit ſeinen und ſeines Meiſters Erfindungen. Alles wird vernunftmäßig bezeichnet; einen Eſel oder einen Menſchen bei ſeinem Namen zu nennen, wird für verbrecheriſch gehalten. Auch der Enthuſiasmus für das klaſſiſche Alterthum nahm eine falſche Richtung; je dürftiger die Kenntniß deſſelben war, deſto mehr idealiſirte man alles und fand Chriſtliches in den einzelnen Sentenzen der Philoſophen. Das Leben und die Tugenden der Alten wurden unhiſtoriſch aufgefaßt, wurden der Unſittlichkeit der Geiſtlichen gegenübergeſtellt. Dieſe Richtung konnte ſelbſt einen Gegenſatz gegen das Chriſtenthum bilden, indem ſie das Eigenthümliche deſſelben nicht zu unterſcheiden wußte und den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Offenbarung abſchwächte. Aber die religiöſe Erweckung war zu mächtig, namentlich im zwölften Jahrhundert, als daß ſie nicht zuletzt auch jene hätte ergreifen ſollen. Wie es oft geſchah, daß die, welche bisher weltlich gelebt hatten, durch plötzliche Eindrücke zur Beſinnung gebracht, ſich ins Kloſter zurückzogen, ſo ſuchten dort auch Manche die Befriedigung, welche lange mit dialektiſchen Unterſuchungen ſich beſchäftigt und bei dieſem äußerlichen Treiben zu einem Gefühl der Leere gekom-

*) ſ. Hermann von Tournay in d'Achery Spicilegium t. II, 889.

**) Metalogicus I, c. 3.

men waren. Mitten aus ihren dialektiſchen Unterſuchungen wurden ſie zuweilen an ein höheres Intereſſe erinnert und zu einem neuen ernſteren Leben erweckt. Es geſchah hier, wie es in einem alten Verſe aus der Geſchichte Brunos, des Stifters des Karthäuſerordens, heißt: ad logicam pergo, quae mortis non timet ergo, d. i. die Logik, welche die Syllogiſtik des Todes nicht zu fürchten hat. Manche gingen dieſe Veränderung freilich nur ein, weil ſie Sache der Mode war. Es findet ſich auch, daß im Kloſter noch der alte Geiſt wieder auftaucht. Solche, die für tiefere Intereſſen offener waren, ſuchten aber eine Vermittlung zwiſchen ihrem frühern und ſpätern Standpunkt und nahmen die ehemalige Methode in verklärter Weiſe wieder auf. Indem ſie ſie auf die Unterſuchung chriſtlicher Gegenſtände anwendeten, entſtand eine Verſchmelzung der Philoſophie und Dogmatik. Ein merkwürdiges Beiſpiel hievon iſt jener Odo von Tournay. Er hatte ſchon früh ein ſtrenges Leben geführt, aber man pflegte zu ſagen, er lebe mehr nach den alten Philoſophen, als nach der Kirche. Einſt hatte er Auguſtins Buch de libero arbitrio gekauft, kümmerte ſich aber nicht darum und legte es in einen Winkel ſeiner Bibliothek. Da geſchah es, daß er ſeinen Schülern das Werk des Boethius de consolatione philosophiae erklärte, und als er hiebei auf eine Stelle kam, die vom freien Willen handelte, erinnerte er ſich an die Schrift des Auguſtin; er holte ſie hervor, ſie gefiel ihm ſo, daß er fortfuhr, ſie ſeinen Zuhörern zu erklären. Endlich fand er die Worte, wo Auguſtin das göttliche Leben dem weltlichen gegenüberſtellt und von der Nichtigkeit des letztern ſpricht. Odo wurde ſo davon ergriffen, die Leerheit ſeines innern Lebens hatte ſich ihm ſo aufgedeckt, daß er weinend in die Kirche eilte, und ſeine Schüler folgten ihm. Von da ab nimmt er eine andere Richtung, wird Mönch, dann Abt und zuletzt Erzbiſchof von Cambray. Seine wiſſenſchaftliche Methode trug er nun auf die Dogmatik über.

Indem ſo philoſophiſche und theologiſche Unterſuchungen mit einander verbunden wurden, geſchah es, daß die philoſophiſchen Gegenſätze zu theologiſchen wurden. Schon Roscellinus wurde von einem Standpunkte aus, in welchem beide Intereſſen vermiſcht waren, das Ziel eines heftigen Angriffs. Dieſer galt zunächſt ſeiner Lehre von der Dreieinigkeit. Man kann nicht ſagen, daß er einer andern Methode in ſeinen theologiſchen Unterſuchungen, als die Uebrigen, gefolgt wäre; ſeine Anſicht von dem Verhältniß des Erkennens zum

Glauben, der Philoſophie zur Dogmatik ſcheint die gewöhnliche der Zeit, auf dem Grundſatz: fides praecedit intellectum beruhende geweſen und eine freiere Richtung, die mit den kirchlichen Intereſſen in Streit gerieth, nicht von ihm ausgegangen zu ſein. Seine Abſicht war nicht, die Kirchenlehre einer neuen Prüfung zu unterwerfen, ſondern er ſtellte den Grundſatz auf, daß ſeine Unterſuchungen zur Vertheidigung der Glaubenslehre dienen ſollten. Geben doch Juden und Mahomedaner Rechenſchaft von ihrem Glauben, wie ſollten es die Chriſten nicht thun? Seine Lehre von den allgemeinen Begriffen ſollte dieſen Zweck vorzüglich in Bezug auf das Dogma von der Trinität erfüllen. Aber allerdings war das Subjektive, Skeptiſche und Atomiſtiſche, was ſeinem Nominalismus zu Grunde lag, im innern Widerſtreit mit dem objektiven Intereſſe des Religiöſen, und es war daher nicht zufällig, daß Roscellin in dieſer Zeit unterlag. Da ſowohl er, als die realiſtiſchen Gegner ihre Kategorien fälſchlich auf die Trinitätslehre anwendeten, ſo kam es zum Conflikt. Auf dem Concil zu Soiſſons 1093 wurde er zum Widerruf genöthigt, ging nach England und gerieth hier in neue Streitigkeiten als Vertheidiger des hierarchiſchen Intereſſes und des Cölibats der Geiſtlichen im Sinne der Hildebrandiſchen Reform. Diejenigen, welche in England ſich derſelben nicht fügen wollten, veranlaßten ihn, nach Frankreich zurückzukehren, wo er ſich in der Einſamkeit und Stille hielt.

Der hauptſächlichſte Gegner des Roscellinus und erſte Repräſentant des Realismus war Anſelmus von Canterbury.*) Wenn man auf das Prinzip der ſcholaſtiſchen Richtung ſieht, auf die Unterordnung des philoſophiſchen Intereſſe unter das religiöſe, und auf die erſten Keime vielſeitiger Dialektik, ſo kann man Auguſtin den Vater der ſcholaſtiſchen Theologie nennen; ſofern Lanfranko die dialektiſche Form zuerſt ausgebildet hat, hat man ihn nicht mit Unrecht ſo bezeichnet; ſieht man aber auf die ganze Eigenthümlichkeit der Scholaſtik des zwölften Jahrhunderts, ſo gebührt Anſelmus dieſer Name: in ihm finden wir die Durchdringung beider Hauptrichtungen dieſer Zeit, der religiös-kirchlichen und dialektiſch-wiſſenſchaftlichen, der des Gefühls

*) Opp. ed. Garbiel Gerberon, Par. 1675. 1721. 2 voll. f. Vita Anselmi libb. 2 von ſeinem Schüler Eadmer. Acta SS. Aprilis II, 866. Möhler, Anſelm v. Canterbury, in deſſen Schriften und Aufſätzen Bd. 1. G. F. Franck, Anſelm v. Canterbury, Tübg. 1842. F. R. Haſſe, Anſelm v. Canterbury, 1841. Thl. 2. 1852.

und der des Begriffes, der myſtiſchen und der ſpekulativen. So hat er materiell wie formell dieſe Theologie begründet. Anſelmus wurde geboren um 1033 zu Aoſta in Piemont. Auch auf ſeine Erziehung wirkte der Sinn einer frommen Mutter ein, und der innerlich religiöſe Geiſt, den er empfing, ward das Beſtimmende ſeines Denkens. Durch die ſchlechte Behandlung, die er von ſeinem Vater erfuhr, aus dem elterlichen Hauſe verdrängt, zog er drei Jahre lang unſtät in Italien und Frankreich umher, bis ihn Lanfrankos Ruf nach dem Kloſter Bec in der Normandie lockte. Er wurde ſein eifriger Schüler; die Dialektik verband ſich fortan mit ſeinem Eifer für Frömmigkeit. Nachher zum Abt des Kloſters emporgeſtiegen, beſchäftigte er ſich vornehmlich mit der Erziehung ſeiner Mönche. Ausgezeichnet iſt er durch den Geiſt der Liebe, mit welcher er ſie leitete; er trat als Gegner der finſtern Erziehungsweiſe, wie ſie in der ſtrengen klöſterlichen Zucht lag, auf. Einſt klagte ihm ein Abt, daß es ihm mit der Erziehung der Knaben trotz aller Strenge ſo ſchlecht gelinge; Anſelm erwiederte: ein ſchlechtes Compliment für eure Methode, wenn ihr aus Menſchen Beſtien bildet. Im Jahr 1093 ward er Nachfolger Lanfrankos auch im Erzbisthum von Canterbury. Da ihm die Vertheidigung der kirchlichen Rechte Gewiſſensſache war, gerieth er in Streit mit den Königen Heinrich II. und Wilhelm I. Er appellirte nach Rom, reiſte dahin und brachte mehrere Jahre dort zu, hochgeehrt von Urban II. Erſt ſpät konnte er nach England zurückkehren und ſtarb bald darauf 1109. In dieſem bewegten Leben, unter den Geſchäften der Erziehung und Kirchenleitung, mitten in den Streitigkeiten behielt er die Geiſtesruhe, ſich den ſpekulativen Forſchungen hinzugeben, in welchen er eine große Bedeutung erlangt hat. Er unterſcheidet ſich durchaus von jenen Männern, welche von einer weltlichen Richtung durch einen Umſchwung ihres innern Lebens zur Theologie gelangten, und von denen, welche, von Zweifeln bewegt, zu Unterſuchungen über den Glauben veranlaßt wurden. Bei Anſelmus ſcheint die Innigkeit und Zuverſicht des kindlichen Glaubens nie erſchüttert worden zu ſein. Unabhängig von aller Spekulation, war ihm ſein Glaube durch die innere Erfahrung gewiß, und ſein Herz bedurfte keiner Gründe weiter. Aber wie neben dem innig religiöſen Element auch in ihm das ſpekulativ dialektiſche große Macht hatte, ſo konnte er dieß nicht unterdrücken und war von Anfang überzeugt, daß zwiſchen der Wahrheit des Herzens und der Erkenntniß der Vernunft kein Zwieſpalt ſtattfinden könne. Er

war überzeugt, daß der Inhalt des Glaubens ſich auch dem Denken als Wahrheit bewähren müſſe; dieß erfordere die Würde des Bildes Gottes in der Vernunft. Das Vertrauen auf die göttliche Wahrheit gab ihm den Anſtoß zur Spekulation. Er fühlte ſich gedrungen, das dem Glauben Gewiſſe auch mit der Vernunft zu erforſchen. Fern aber war er von dem Gedanken einer abſoluten Erkenntniß und dem damit verbundenen ſtolzen Abſprechen, ſondern blieb ſich der Grenzen der Vernunft wohl bewußt und war überzeugt, daß die volle Befriedigung erſt im ewigen Leben gereicht werden würde. Nur will er ſchon hier ſo weit vordringen, als es mit den Kräften der von Gott erleuchteten Vernunft möglich iſt.

Das Verhältniß, in welches er das Erkennen zum Glauben ſetzt,*) entſpricht dieſem Ausgehen der Forſchung von der innern religiöſen Erfahrung. Er ſagt gegen Roscellin: der Chriſt möge denſelben Glauben feſthalten, lieben und danach leben, und demüthig, ſo viel er vermag, nach Vernunfterkenntniß deſſelben ſtreben; wenn er ſie erlangen kann, danke er Gott; wo nicht, unterwerfe er ſich ehrfurchtsvoll.**) Zuerſt muß der Glaube das Herz reinigen; wir müſſen uns demüthigen und Kinder werden. Wer nicht glaubt, kann nicht erfahren; wer nicht erfahren hat, kann nicht verſtehen. Ehe durch den Glauben die Flügel des Geiſtes ſich zu Gott emporſchwingen, kann nichts geſchehen. Das Theoretiſche geht nach ſeinen Grundſätzen vom Praktiſchen aus; wir müſſen uns erſt vom Fleiſche losſagen und im Geiſte leben, denn der natürliche Menſch vernimmt nichts vom Geiſte Gottes. Zwei Hauptbeſtrebungen laſſen ſich bei Anſelm erkennen: die Wirkungen des Glaubens zu behaupten gegen einſeitige Dialektik, und den Einklang der ratio und fides aufzuzeigen gegen blinden Auctoritätsglauben. Anſelmus hat dieß bei mehreren Lehren verſucht. Allerdings findet bei ihm eine unklare Vermiſchung des Philoſophiſchen und Religiöſen ſtatt, daher glaubt er oft etwas anzudemonſtriren, wo die Gewißheit doch auf etwas Anderem beruht. Man muß die zu Grunde liegende Idee als das Unmittelbare, was aus der Tiefe ſeiner Contemplation hervorging, und die falſche dialektiſche Ver-

*) Vgl. Haſſe Anſelm v. C. II, S. 34.

**) Nullus quippe Christianus debet disputare, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, quod non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. De fide trinitat. et incarnatione verbi. c. 2.

mittlung unterſcheiden. Der Nominalismus erſcheint ihm als eine Denkweiſe, welche ſich über das ſinnlich Empiriſche nicht erhebt und das Reale der Idee leugnet; die aber, welche die Realität der Idee nicht erkennen, vermögen nichts zu erkennen. Die Vernunft, ſagt er, iſt bei ihnen von ſinnlichen Bildern ſo umnebelt, daß ſie ſich davon nicht frei machen können.*) Er iſt überzeugt von der Objektivität der Wahrheit, die den Ideen zu Grunde liegt, da Denken und Sein von Gott herrühren. Aus der urſprünglichen Verbindung des menſchlichen Geiſtes mit dem Göttlichen leitet er den Gegenſatz gegen den Nominalismus ab. Da die Wahrheit, auf welcher das Sein der Dinge ruht, Wirkung der höchſten Wahrheit iſt, ſo iſt ſie auch Urſache der Wahrheit, die im Denken iſt. Alles kommt von jenem Licht, von dem alles Wahre entgegenleuchtet, und welches auch den vernünftigen Geiſt erleuchtet.

Wären die beiden Grundrichtungen des Lebens, die religiös gemüthliche und wiſſenſchaftlich dialektiſche, harmoniſch verbunden geblieben, ſo würde die Entwicklung eine ruhige und ſtetige geweſen ſein; aber die Gegenſätze traten von Neuem hervor. Die myſtiſch kirchliche und dialektiſch ſpekulative Richtung ſtellen ſich beſonders in zwei großen Männern des zwölften Jahrhunderts dar, Bernhard von Clairvaux und Abälard. Der Kampf, in welchem ſie einander gegenübertraten, iſt dem zwiſchen Lanfranko und Berengar in Tours verwandt, als auch hier der Gegenſatz zwiſchen kirchlicher Lehre und freierer Forſchung ſtattfindet. Dabei aber beſteht der Unterſchied daß Lanfranko in Bezug auf die Tiefe des religiöſen Gefühls im Ganzen nichts vor Berengar voraus hat, hingegen ſteht hier auf der einen Seite das vorherrſchende Intereſſe des frommen Gefühls, dort das der Dialektik, hier die myſtiſche, dort die ſcholaſtiſche Theologie. Der Kampf dieſer Parteien enthält dieſelben allgemeinen Gegenſätze welche ſich zu allen Zeiten und auch in der unſrigen wiederholen.

Bernhard**) ward 1091 zu Fontaines in Burgund geboren

*) de fide trinitatis c. 2: prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et judex omnino omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est imaginibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

**) Opp. ed. Mabillon, Par. 1690. 6 t. f.; 1719. 2 t.; Par. 1839. 2 t. Lebensbeſchreibungen von Wilhelm von Thierry, Gaufried und Alanus de Insulis; Mabillon t. I. t. VI. Neander, der heil. Bernhard und ſein

auf seine Entwicklung wirkte die neue Anregung des religiösen Geistes, in welche seine Jugend fiel, besonders aber der Einfluß einer innig frommen Mutter. So wurde ihm früh die Liebe zum Mönchthum und contemplativen Leben mitgetheilt. Aber nach dem Tode seiner Mutter suchten seine Freunde ihm Geschmack an einem weltlicheren Leben beizubringen. Am meisten gelang es ihnen, durch den Enthusiasmus für die Wissenschaft das Mönchthum bei ihm in Vergessenheit zu bringen; doch nicht auf lange. Das Bild seiner Mutter schwebte ihm vor Augen und die Erinnerung, daß sie ihn Gott geweiht. Nach einigem Kampf siegte die ursprüngliche Neigung, und einst, als er auf der Wanderung war, übermannte sie ihn so, daß er sich gelobte, in ein Kloster zu gehen. Dreiundzwanzig Jahr alt, trat er in den strengsten Orden, den der Cistercienser ein und wurde bald darauf Abt von Clairvaux. Er war Mönch von ganzer Seele; sein religiöses Leben ging von der stillen Betrachtung und dem Gebet aus; in den Stunden der Einsamkeit entsprangen ihm die lebendigsten Gefühle und die hellsten Anschauungen. So suchte er auch Andere auf Gebet und Betrachtung Christi hinzuweisen, um sie zu der Ruhe und dem Licht zu führen, die er daraus gewonnen. Du, schreibt er,*) welcher sich mit dem Studium der Propheten beschäftigt, verstehst du auch, was du liesest? Wenn du es verstehst, so weißt du, daß der Sinn der Propheten Christus ist, und wenn du ihn ergreifen willst, so wirst du dieß leichter thun, wenn du ihm nachfolgst, als wenn du den Buchstaben liesest. Wer Ohren hat zu hören, der höre ihn rufen: wer dürstet, komme zu mir und trinke. Glaub mir, dem Erfahrenen, du wirst mehr in den Wäldern, als in den Büchern finden. Die wahre Wissenschaft geht von dem Gemüth aus; die Gesinnung macht weise, das Wissen macht gelehrt.**) Die Sonne erwärmt nicht Alle, welchen sie leuchtet; nicht die Erkenntniß der göttlichen Dinge, sondern die Furcht Gottes, die das Gemüth bewegt, macht weise, die Erkenntniß aber führt leicht zum Hochmuth. Seine Lehre über das Verhältniß von Glaube, Vernunfterkenntniß und Anschauung hat er besonders im fünften Buche des Werkes de consideratione ***) entwickelt. Er

Zeitalter, Berlin 1813. 1848. J. Ellendorf, Bernhard und die Hierarchie, 1838. 2 Bde. Ratisbonne, histoire de St. Bernard, Paris 1843. 2 t.

*) ep. 106.

**) sermo zum Hohenliede 23, §. 14.

***) de consideratione libb. V. curante C. F. Th. Schneider. Berol. 1850.

unterſcheidet den Standpunkt des vernunftmäßigen Erkennens (intellectus), des Glaubens (fides) und des bloßen Meinens (opinio). Der intellectus gründet ſich auf die ratio, der Glaube auf die Autorität, die Meinung nur auf Wahrſcheinlichkeit. Intellectus und fides haben beide eine Gewißheit der Wahrheit, dieſe aber eine verſchloſſene, verhüllte, jener eine enthüllte, bewußte Wahrheit. Der Glaube iſt ein Vorausnehmen der noch nicht enthüllten Wahrheit durch die Richtung des Willens; der intellectus die ſichere und klare Erkenntniß irgend eines unſichtbaren Gegenſtandes. Dem Meinen fehlt die Gewißheit, die jenen beiden eigen iſt. Nichts wollen wir lieber, ſagt er, als das erkennen, was wir durch den Glauben ſchon wiſſen. Es komme beſonders darauf an, dieſe drei Stücke recht zu ſondern, daß nicht das Ungewiſſe des Meinens zum Gegenſtand des Glaubens gemacht und nicht das Gewiſſe des Glaubens in Zweifel gezogen werde. Es iſt Frevel, wenn der intellectus das verſiegelte Heiligthum des Glaubens ſtürmen will.*) Er ſetzt einen Schwung der Anſchauung in einzelnen Momenten der Begeiſterung, welche das vorausnehme, was der intellectus noch nicht erſchließt. Was über uns erhaben iſt, wird nicht durch Worte gelehrt, ſondern durch den Geiſt; aber was keine Rede erreicht, danach verlangt das Gebet und dazu gelangt die Reinheit des Herzens. Die göttlichen Dinge begreift nicht die Disputation, ſondern Heiligkeit des Lebens und Gebet. Aber Bernhard iſt keineswegs ein Verächter der Wiſſenſchaft. Ich erkenne wohl, ſagt er,

*) de considerat. V, c. 3. §. 5. Intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola verisimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; ceterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius quam apprehendit. — Omnino in his cavenda confusio, ne aut incertum opinionis fides figat, aut sacrosanctum firmumque fixumque est fidei, opinio revocet in quaestionem. Et hoc sciendum, quia opinio si habet assertionem, temeraria est, fides, si habet haesitationem, infirma est: item intellectus, si signata fidei tentet irrumpere, reputatur effractor, violator majestatis. — Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum repalatae veritatis; intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Deniqne quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quaeras, aut si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire, quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, nisi quae jam certa sunt nobis fide, erunt aeque et nuda.

wie viel die Kirche der Wiſſenſchaft verdankt; nur kommt es darauf an, das rechte Maß und Zweck feſtzuhalten. Dieſer beſteht nicht in Ruhmſucht oder Fürwitz, ſondern in der Erbauung. Das Erſte iſt die Selbſterkenntniß, weil ſie nicht aufbläht, ſondern Demuth wirkt; das Gebäude des geiſtlichen Lebens kann ohne ſie nicht feſtſtehen. Aber der höchſte Standpunkt, auf welchem ſich der Menſch auch über die Form des Glaubens erheben kann, iſt nach Bernhard die religiöſe Anſchauung, welche in jenen höchſten Momenten der Begeiſterung gewonnen wird. Die ekſtatiſche Betrachtung führt den Menſchen zur Anticipation deſſen, was er im ewigen Leben vollkommen ſieht; es iſt ein plötzlicher Aufſchwung (raptus), durch welchen der Geiſt zuweilen zu den höchſten Höhen geführt wird.*) Man erkennt hier die mit ſeinem Mönchthum zuſammenhangende Richtung der Entweltlichung. Ein Beſtreben, wie das des Anſelmus, Glaube und Erkenntniß zu vermitteln, war nicht in ihm; aber wo ſo viel Innigkeit des Gefühls mit dem Suchen nach vernunftmäßiger Erkenntniß verbunden war, hätte er ſich leicht verſtändigt. Anders aber, da ein Mann neben ihm ſtand, welcher der Dialektik und Vernunfterkenntniß weit mehr einzuräumen ſchien, als die Vorgänger.

Es war Peter Abälard.**) Er iſt geboren 1079 zu Pälais in der Grafſchaft Nantes, daher häufig Peripateticus Palatinus genannt. Seine Entwicklung war eine ganz andere, als die des Bernhard. Er machte ſeine Studien zu Paris und Melün und ragte früh durch Talente hervor, welche aber auch von einem großen Selbſtgefühl begleitet waren. Seine glänzenden Erfolge nährten dieſen

*) V, §. 3. Magnus ille, qui usum sensuum, quasdam veluti civium opes expendere satagit, dispensando in suam et multorum salutem. Nec ille minor, qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit; nisi quod hoc dulcius, illud utilius, hoc felicius, illud fortius esse constat. At omnium maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed inopinatis excessibus, avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit. Ad hoc ultimum genus illos pertinere reor excessus Pauli. Excessus, non ascensus; nam raptum potius fuisse, quam ascendisse ipse se perhibet.

**) Ouvrages inédits d'Abélard, publiés par Victor Cousin, Par. 1836. 4; dazu die introduction. Schloſſer, Abälard und Dulcin, Leben eines Schwärmers und eines Philoſophen, Gotha 1807. Goldhorn de theologia Abaelard. Lips. 1836. Franck, Beitrag zur Würdigung Abälards, Tübg. Zeitſchr. 1840. 4. Ritter, Geſch. der Philoſophie, Thl. 7.

Fehler. Anfänglich beſchäftigte er ſich nur mit der Philoſophie; Drang der Forſchung und Eitelkeit führten ihn bald zum Streit mit ſeinen Lehrern. Allmälig wandte er ſich der Theologie zu. Der Ruf des Anſelmus von Laon zog ihn an, doch nicht lange, ſo trat er gegen dieſen auf. Er erklärte zeigen zu wollen, wie man ohne viel Studium in der Erklärung der heiligen Schrift mehr leiſten könne, als ein ſchulgerecht Gebildeter. Da er in Paris mit philoſophiſchen und theologiſchen Vorleſungen auftrat, ſtrömte ihm alles zu. Hier wurde er ein Opfer ſeiner großen Gaben und Fehler, unter welchen er nachher in ſeiner historia calamitatum*) ſelbſt die luxuria und superbia als hervorſtehend bezeichnet. Sie führten jenes ſchwere Unglück über ihn herein, das ſeiner bisherigen Laufbahn ein Ende machte. Durch heftige Stürme der Leidenſchaft und ſchwere Drangſale hindurch kommt er zu einem tieferen religiöſen Intereſſe. Aus dem Zweifel ringt er ſich zum Glauben empor, und immer bleibt in ihm der Kampf zwiſchen dem religiöſen Element und der ſpekulativen und dialektiſchen Forſchung. Sein Syſtem, zu keiner harmoniſchen Ausbildung vollendet, iſt ein Bild von der Zerriſſenheit ſeines innern und äußeren Lebens. Tief erſchüttert zog er ſich 1119 in das Kloſter St. Denis zu Paris zurück. Sein weit verbreiteter Ruf machte aber, daß die ſtrebende Jugend ihn erſuchte, ſeine Vorleſungen wieder anzufangen. Die Mönche ſahen es gern, wenn der ſtrenge Sittenrichter von ihnen ging, und gaben ihm eine benachbarte Priorei zum Ort ſeiner Vorleſungen. Nunmehr vorherrſchend mit religiöſen Gegenſtänden beſchäftigt, übertrug er ſeine dialektiſche Methode auf die Dogmatik. Schon jetzt regte ſich, als durch den Enthuſiasmus ſeiner Schüler ſeine Ideen bekannter wurden, eine kirchliche Partei gegen ihn. Auf Bitten ſeiner Zuhörer gab er die introductio in theologiam heraus.**) Der Begriff der theologia war aber eingeſchränkt gemäß dem damaligen Standpunkt der theologiſchen Wiſſenſchaft und umfaßte nur die Dogmatik. Das Werk war und blieb nur Fragment des Syſtems der Glaubenslehre. Er ſtimmte mit Anſelms Prinzipien darin überein, daß der intellectus nur das in der fides Gegebene entwickeln ſolle; aber er unterſchied ſich in der Beſtimmung der Art, wie der Glaube zu Stande komme, erkennt auch nicht ſo bereitwillig die Grenzen der Speculation

*) Abaelardi et Heloisae opp. ed. Amboise, Par. 1616.

**) Ibid.

an und geht über den kirchlichen Lehrbegriff in einzelnen Punkten hinaus; doch ist noch verschieden die zu Grunde liegende Richtung des rationalen Elementes und die Art der Anwendung. Jenes ist durch die Schranken des kirchlichen Lehrbegriffes an consequenter Entwicklung gehindert, Vieles auch nur nach augenblicklicher Anwandlung gesetzt. Das Buch machte nicht nur ein ungeheures Aufsehen, sondern zeigte auch die Spuren vorangegangener Anfeindung. Man erkennt sie, wenn er gewissen Gegnern vorwirft, daß sie einen Trost für ihre Unwissenheit darin suchen, einen Glauben zu preisen, welcher glaube, ehe er erkenne. Er behauptet dagegen, ein Glaube, welcher nicht auf Prüfung ruhe, sei desto leichter zu erschüttern, und hält ihnen Sirach 19, 4 entgegen: wer leicht glaubt, ist leichtfertig und sein Glaube steht nicht fest. Mit den Prinzipien der Gegner vermöge man keinen Götzendiener zu widerlegen, denn jeder könne sich darauf berufen, daß man nur glauben müsse. Es würde zum Montanismus und zu aller Schwärmerei führen, denn man müsse demnach annehmen, daß die Apostel nur blinde Werkzeuge des heiligen Geistes gewesen seien. Es gäbe verschiedene Wege zum Glauben; der Eine werde durch Spekulation, der Andere durch Wunder dahin gebracht. Christus habe nicht bloß durch Wunder, sondern auch durch Gründe die Juden widerlegt. Wir werden also durch ihn angeleitet, wie wir die, welche nach Weisheit suchen, auch durch Gründe zum Glauben führen müssen; und da jetzt keine Wunder mehr geschehen, so bleibt uns nur dieser eine Weg, die Gründe der Vernunft. Es gab damals Manche, von denen man Wunder vorgab, und es ist charakteristisch für seine kritische Betrachtungsweise, daß er die Erzählungen von diesen Ereignissen bezweifelt, woraus aber nicht folgt, daß er überhaupt keine Wunder angenommen habe. Er beruft sich indeß darauf, daß Paulus die Prophetie höher geschätzt habe als die Zungengabe, denn in ihr sei das Vermögen, die religiöse Wahrheit auch für Andere zu entwickeln. Er betrachtet also die vernünftige Untersuchung als den Weg zum Glauben; er will nicht damit sagen, daß der lebendige Glaube so schon entstehen könne, aber sie sei eine Vorbereitung dazu, wozu nachher die Gnade komme, und er entstehe, wenn die innere Erfahrung derselben auf solche Weise sich anschließe. Auch er schreibt der Vernunft die Bestimmung zu, den Inhalt des angeeigneten Glaubens zum Bewußtsein zu bringen und zu entwickeln. Es können zwei Menschen übereinstimmen im Inhalt des Glaubens und der Erfahrung, und doch kann der eine vor dem

andern die Gabe der Erkenntniß voraushaben, weil er die entſprechende Geiſtesart beſitzt. Ein Paulus war einem Petrus, ein Auguſtin einem Martinus an Frömmigkeit nicht überlegen, aber doch ragen Paulus und Auguſtin in der Erkenntniß des Glaubens hervor, weil ihr Geiſt eigenthümlich dazu vorgebildet war.*) Es erhellt, wie dieſe Auffaſſung auf einer Unterſcheidung von Weſen und Form in der Darſtellung der göttlichen Wahrheit und auf einer eigenthümlichen Anſchauung von der Wirkung des göttlichen Geiſtes beruht; denn es liegt darin, daß man nicht allein auf das Identiſche der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, ſondern auch auf das Bedingende der menſchlichen Natur ſehen müſſe, woraus die Eigenthümlichkeiten hervorgehen. Er ſucht zu zeigen, wie die fortgeſchrittene Erkenntniß wiederum auf das Leben zurückwirke: je mehr wir Gott erkennen, deſto mehr werden wir ihn auch lieben. Abälard behandelt in ſofern die Gegner nicht ganz gerecht,**) als nicht alle gegen jede Unterſuchung eingenommen waren, ſondern manche nur behaupteten, daß die göttlichen Dinge, um ſie zu verſtehen, vorher erlebt ſein müſſen; aber dieß ſtellte er wiederum auch nicht in Abrede, und ebenſo wenig war er ein Gegner des Uebernatürlichen, war vielmehr fern von Rationalismus. Nur den ſchroffen Gegenſatz von Vernunft und Glauben, Natürlichem und Uebernatürlichem beſtritt er. Die Natur der Dinge, ſagt er, die von Gott geſchaffen iſt, kann mit dem Glauben nicht in Widerſpruch ſtehen. Gott ſelbſt gebraucht ja die Natur beim Werke der Gnade, indem er lieber durch Bilder aus der Natur die Wahrheit entwickeln wollte, als durch die Sprache ſelber. Offenbarung und Natur rühre von demſelben Gotte her. Er ſuchte eine vermittelnde Richtung, die Darſtellung eines harmoniſchen Zuſammenhangs zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, der Geſchichte und Offenbarung.***) So kam er, obgleich durch die Kirchenlehre in conſequenter Entwicklung gehemmt, zu einzelnen Punkten einer Richtung, welche ſeit der Zeit der alexandriniſchen Theologen nicht erſchienen war.

*) Introduct. II, p. 1053.

**) Nunc plurimi solatium suae imperitiae quaerunt, et quum ea de fide docere nituntur, quae ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendant, qui ea quae dicantur, antequam intelligat, credit, et prius his assentit ac recipit, quam quae ipsa sint videat, et an recipienda sint agnoscat, sive pro capta suo discutiat. Introd. II. p. 1061.

***) Lib. II. p. 1054.

Abälards Schüler, welche seine Meinungen umhertrugen und zum Theil rücksichtsloser als er sich aussprachen, wie denn manche äußerten, es gebe kein Mysterium des Glaubens mehr, Abälard lehre alles klar erkennen, steigerten die Aufregung gegen ihn. Er selbst sagt zwar, daß die ersten Angriffe gegen ihn lediglich aus persönlicher Eifersucht hervorgegangen seien; aber wenn diese auch im Spiele war, so war sie doch gewiß nicht die Hauptsache. Der Erste, welcher gegen ihn auftrat, Walter von Mauretanien (Mortagne in Flandern), ein angesehener Theolog in Paris, war schon früher durch Abälards übermüthige Schüler auf die Abweichungen aufmerksam geworden. Er gehörte einer praktisch kirchlichen Richtung an, welche die dialektische Dogmatik mit sich zu verbinden suchte, und war einer der gemäßigteren Männer. Als er die indroductio Abälards erhielt, wandte er sich an ihn und bat ihn um Erklärung darüber.*) Man sieht nun, wie dieser Mann, den einen Gegensatz bekämpfend, in den andern gerieth. Wenn Abälards Schüler solche Stellen, wie Evg. Joh. 17, 3, dafür anführten, daß schon in diesem Leben eine vollkommne Erkenntniß möglich sei, so ließ Walter sich verleiten, alle diese Aussprüche nur auf das Zukünftige zu beziehen, und erlaubte sich Verbesserungen biblischer Stellen. Sodann konnte es ihm Abälard von keiner Seite recht machen; einmal beschuldigt er ihn, daß er der menschlichen Vernunft zu viel zuschreibe; sagte aber Abälard, daß er nicht absolute Behauptungen gebe, sondern nur seine Meinung darlegen wolle, so erwiederte Walter, er mache alles ungewiß; der Glaube werde bei ihm zu einem bloßen Meinen. Andere Gegner traten heftiger gegen ihn auf. So geschah es, daß auf dem Concil zu Soissons 1121 seine Sache vorgenommen wurde. Weit mehr die äußerliche Macht, als die Gründe der Gegner, besiegte ihn. Da er die Stimme der Menge gegen sich hatte, so gab er nach und ließ sich bewegen, sein Werk ins Feuer zu werfen. Er wurde zur Gefangenschaft in einem Kloster verurtheilt. Aber schon der auf der Synode anwesende päbstliche Legat soll gesagt haben: diese Unterdrückung werde ihm Nutzen bringen; bald werde er triumphiren. Wenigstens erhielt er in Kurzem durch vornehme Gönner die Freiheit und zog sich abermals nach St. Denis zurück. Als er aber hier behauptete, daß der heilige Dionysius dieser Abtei nicht der Areopagite sei, erregte er einen bedenklichen Sturm der Mönche gegen sich. Er

*) S. Brief d'Achery Spicileg. III, 524.

verließ das Kloſter und fand eine Zuflucht auf dem Gebiet des Grafen Theobald von der Champagne. In der Gegend von Troyes baute er ſich eine kleine Kapelle aus Rohr und weihte ſie dem Paraklet. Aber bald ſammelten ſich zahlreiche Schaaren ſeiner Schüler aufs Neue um ihn; er mußte ſeine Vorleſungen wieder anfangen; ſeine Schüler erduldeten alle Entbehrungen mit ihm und bauten ihm eine ſchöne Kapelle von Stein. Unter denen, welche damals in der Begeiſterung für ſeine Lehren ſich ihm anſchloſſen und ein dürftiges Leben führten, befand ſich wahrſcheinlich auch Arnold von Breſcia; denn dieſer war zwar eine mehr praktiſche, feurige Natur; aber in Abälard war auch nicht bloß Spekulation, ſondern er ſtellte in ſeinen Vorträgen auch das Ideal eines wahrhaft geiſtlichen Lebens auf, und wenn er bei ſolchen Gelegenheiten gegen die verweltlichte Kirche ſprach, die Muſter antiker Tugend ihrem Verderben entgegenſtellte,*) ſo entflammte dieß den Arnold, der ſpäter als Reformator auftrat und gegen die Herabziehung der Kirche in das Irdiſche kämpfte. Nun aber richtete ſich auch die Aufmerkſamkeit der Widerſacher von Neuem auf Abälard. Um ihren Verfolgungen zuvorzukommen, übernahm er eine Abtsſtelle zu Ruits in der Bretagne 1128. Doch ertrug er dieſen Aufenthalt nicht länger als acht Jahre und begann um 1136 wiederum in Paris ſeine Vorleſungen. Seine weit verbreitete Schule und ſeine Schriften veranlaßten einen abermaligen Angriff. An der Stelle der introductio erſchien eine Umarbeitung, die theologia christiana**). Auch in dieſem Werk war er zu einer vollſtändigen Durchführung der Glaubenslehre nicht gekommen, ſondern bei dem Dogma der Trinität ſtehen geblieben. Das Buch gab Anſtoß unter anderen durch das Urtheil, welches er über die alten Philoſophen ausſprach. Indem er die Spuren der Wahrheit in der Geſchichte aufſuchte, glaubte er Uebereinſtimmung in der Moral der helleniſchen Philoſophie und des Chriſtenthums nachweiſen zu können. Wenn in jener auch nur von der Liebe zum Guten die Rede ſei, ſo beziehe ſie ſich doch zuletzt auf Gott, der der Urquell alles Guten ſei. Die Moral der alten Philoſophen ſei dem Chriſtenthum verwandter, als die des Juden-

*) Constat quippe philosophos maxime continenter vixisse, atque ad continentiam tam scriptis quam exemplis multas nobis exhortationes reliquisse. Introd. II. 1007. Theol. christiana in Martene et Durand thesaur. anecdot. V, 1210 seq.

**) Theologiae christianae libb. 5, Martene et Durand Thesaurus anecdotorum, t. V, 1139.

thums, weil in ihr nicht, wie in dieſem, das Ethiſche mit dem Rituellen vermiſcht ſei. Das Evangelium ſei eigentlich nur eine reformatio legis naturalis. Er verkennt dabei offenbar das Eigenthümliche des chriſtlichen Lebens und das Weſen der chriſtlichen Sittenlehre. Es verleitet ihn aber zum Theil der Standpunkt der Zeit überhaupt, die ascetiſche Richtung der Sittenlehre, welche vielmehr auf Entmenſchlichung, als auf Vergöttlichung des Menſchlichen abzweckte. Die Verwandtſchaft des Chriſtenthums und der Philoſophie begründete er damit, daß Chriſtus die Weisheit Gottes ſei. Er hätte zu einer pelagianiſchen Anſicht kommen können, wenn es bei ihm nicht bloß einzelne und inconſequente Gedanken geweſen wären, die ſich Bahn machten. Wichtig iſt auch, daß er den engen Zuſammenhang des Gefühls mit der Erkenntniß behauptet: beides bedinge ſich gegenſeitig, mit fortſchreitender Erkenntniß entwickele ſich auch das Religiöſe. Merkwürdig durch eigenthümliche Gedanken war ſein Commentar zum Römerbrief und ſeine Ethik, welche, obwohl nur Fragment, doch durch ihre Anlage wichtig iſt; ſie führt den Titel: scito te ipsum.*) Die Gegner nennen häufig ein Werk unter dem Namen sententiae; was daraus angeführt wird, erſcheint nicht immer in derſelben Form. Abälard ſelbſt erklärt es für ein großes Unrecht, daß man aus einem ſolchen Werke etwas gegen ihn vorbringe, da er es nicht geſchrieben. Walter von St. Victor ſagt, es ſei entweder von ihm, oder doch aus ſeinen Schriften excerpirt, und wirklich finden ſich in ſeinen übrigen Werken Ausſprüche, den angeführten verwandt. Doch erſt in neuerer Zeit hat man ſicheren Aufſchluß über das Verhältniß bekommen. Aus den Schätzen der Bibliothek zu München wurde von Rheinwald 1835 eine Schrift bekannt gemacht, die den Namen epitome theologiae Abaelardi führte, der ihr aber nicht gebührt; ſie iſt vielmehr mit jenen sententiae identiſch, eine der gewöhnlichen Sammlungen aus Kirchenlehrern, welche man bei der dogmatiſchen Entwicklung zu Grunde legte. Abälard konnte wirklich ſagen, daß er kein ſolches Buch geſchrieben habe; es ſind nämlich Hefte, die in ſeinen Vorleſungen über die Dogmatik nachgeſchrieben wurden. Aus einem Hefte ſind die Worte aufbewahrt, mit welchen er eine Vorleſung begann: Alle, die euch dürſtet, kommt zu dem Waſſer und trinket, meine Freunde; berauſcht euch, ihr Theuerſten! Dieſe Schrift enthält in der Kürze ſeine Dogmatik und bildet eine erwünſchte Ergänzung zu der

*) Pezii Thesaurus anecdotorum t. III. P. II, pag. 627.

theologia christiana. Eine andere Schrift, aus der Wiener Bibliothek von Rheinwald herausgegeben, ein Dialog zwiſchen einem Juden und einem Philoſophen über das höchſte Gut, enthält offenbar die Ideen Abälards. In der Schrift eines enthuſiaſtiſchen Schülers des Abälard, Berengarius, findet ſich angeknüpft ein Fragment dieſes Dialogs. Wichtiger, in ſeiner Art Epoche machend, iſt das Werk Sic et non*) (Ja und Nein), worin er die Ausſprüche der alten Kirchenlehrer über verſchiedene Gegenſtände in 157 Rubriken zuſammenſtellt. Er ließ die Gegenſätze darin unausgeglichen ſtehen, offenbar in der Abſicht, ſie zum Bewußtſein zu bringen. Er ſelbſt ſagt, er habe ſie deshalb zuſammengeſtellt, damit die Leſer zur Forſchung angetrieben würden und ihren Geiſt dadurch bildeten; inquirendo veritatem percipimus. Chriſtus ſpricht: ſuchet, ſo werdet ihr finden; durch Fragen alſo ſollen wir lernen. Er wollte ſeinen eignen Standpunkt dadurch vertheidigen, ſcheint auch den Zweck gehabt zu haben, einer Richtung, welche gänzliche Einförmigkeit der Dogmatik wollte, eine freiere entgegenzuſtellen. Er ſcheut ſich nicht, zu erklären, daß die Kirchenlehrer in manchen Dingen geirrt hätten, und zieht daraus die Folge: wer ſieht nicht, wie verwegen es iſt, wenn Jemand über den Sinn eines Andern richtet, da Gott allein die Herzen und Gedanken kennt, der da ſpricht: richtet nicht, ſo werdet ihr nicht gerichtet. Die Kirchenlehrer hätten Verſchiedenes geſagt, aber dabei nach dem Antrieb der Liebe gehandelt; die intentio ſei der oculus animi. Wir erkennen die Keime einer neuen Geiſtesweiſe; er wollte das Intereſſe des Glaubens und das der Dogmatik ſchärfer von einander trennen, auch die Schwierigkeiten aufweiſen, den rechten Ausdruck für religiöſe Wahrheiten zu finden. Er wagt ſogar, Aehnliches auf die heiligen Schriftſteller anzuwenden. Der Abt Wilhelm von Thierry trat gegen ihn in einer Schrift auf, welche er an Bernhard von Clairvaux richtete. Dieſer war durch eine ſolche Aufforderung leicht zur Theilnahme an dem Kampf bewogen und zeigte in einem tractatus de erroribus Abaelardi das Gefährliche einer Anzahl von Abälardiſchen Sätzen. Wenn Abälard ſich gegen die Leichtgläubigkeit auf jene Stelle im Buch Sirach berufen hatte, ſo erwiedert Bernhard: ſie handle nicht von dem Glauben an Gott, ſondern von dem der Menſchen unter einander. Anders ſei es mit dem Glauben an Gott. Der Glaube Abrahams werde gerühmt, weil

*) bei Cousin; vollſtändig durch Henke et Lindenkohl. Marb. 1851.

er gegen menſchlichen Augenſchein geglaubt habe. Abälard verwechſele Glauben und Meinen. Hebr. 11 heiße es: der Glaube ſei die Subſtanz der zu hoffenden Dinge; dieß könne nicht von einem willkürlichen Meinen verſtanden werden. Da nun des Geſchreies und der Verketzerung ſo viel wurde, ſo verlangte Abälard ſelbſt auf dem Concil zu Sens 1140 Unterſuchung ſeiner Sache. Er und Bernhard erſchienen dort. Die herrſchende Stimmung war für Bernhard; Abälard konnte eine Disputation mit ihm und ruhige Unterſuchung nicht erlangen. Leicht erhielt jener es, daß die vorgelegten Sätze als ketzeriſch verdammt wurden. Abälard war der feſten Ueberzeugung, daß ihm Unrecht geſchehe; er ſchreibt unter dieſen Stürmen an Heloiſe, daß er in ſeinem Glauben unerſchüttert ſei; er verſchmähe den Ruhm eines Philoſophen, wenn er kein Gläubiger ſein ſolle. Ich will kein Philoſoph ſein, wenn ich mich von Paulus trennen ſoll; denn es iſt kein Name unter dem Himmel, durch den man ſelig werden kann, als Chriſtus. Ich umfaſſe ihn mit den Armen des Glaubens. Er appellirte an den Pabſt, indem er auf die Macht ſeiner Schüler am römiſchen Hofe hoffte; aber Bernhard war mächtiger. Als Abälard noch unterwegs nach Rom war, kam die päbſtliche Entſcheidung, welche ihn zu klöſterlicher Gefangenſchaft verurtheilte. Der Unglückliche fand Freundlichkeit und Wohlwollen bei einem Manne, welcher ſich durch Empfänglichkeit für alles Gute bei ſeiner Feſtigkeit im Glauben auszeichnete, dem milden und ehrwürdigen Abt Peter von Clügny, welcher ihn mit Bernhard und dem Pabſte verſöhnte und ihm eine Zuflucht in ſeinem Orden verſchaffte. Hier ſchrieb Abälard eine Apologie, worin er äußerte: alles noch ſo gut Geſagte könne verdreht werden. Manches, was angefochten war, rechtfertigte er, Anderes milderte er. Er ſoll auch eine ausführlichere Vertheidigung, worin er ſich ſtärker ausſprach, verfaßt haben. Einige Jahre lebte er noch in Clügny; da er erkrankte, erhielt er von Peter alle Pflege. 1142 ſtarb er, und Peter bezeugte, daß er mit wahrer Andacht geſtorben ſei. In einer Grabſchrift, die er ihm ſetzte, nannte er ihn den chriſtlichen Plato, der am meiſten ſich ſelbſt überwunden, als er zur chriſtlichen Philoſophie überging.

Wenngleich in Abälard die freiere dialektiſche Richtung unterlag, ſo konnte doch die Spekulation überhaupt, die zu tief im Geiſte der Zeit wurzelte, nicht unterdrückt werden; ſie wurde nur beſonnener, vorſichtiger und ſchloß ſich mehr der kirchlichen Richtung an. Manche

ausgezeichnete Männer konnten daher unangefochten in dieſer Weiſe die Theologie behandeln. Dahin gehört Robert Pulleyn,*) Archidiakonus zu Rocheſter, dann Lehrer der Dogmatik zu Paris, ſpäter Profeſſor in Oxford und zuletzt Cardinal und Kanzler der römiſchen Kirche, ein Freund Bernhards. Auch mit dem großen Hugo von St. Viktor**) war dieſer verbunden. Hugo ſtammte aus Ypern, ward aber durch die Fürſorge ſeines Oheims, eines Kanonikus in der Abtei Hamersleben im Halberſtädtiſchen, erzogen; ſpäterhin wurde er Kanonikus der Kirche von St. Viktor in Paris und war der bedeutendſte Vertreter der in dieſer Schule entwickelten Theologie. In ihm durchdringen ſich die Hauptrichtungen der Kirche, die myſtiſche und ſpekulative, kirchliche und dialektiſche; Scharfſinn, Tiefe und Innigkeit des chriſtlichen Gefühls zeichnen ihn aus; das Dialektiſche aber iſt nicht in dem Maße, wie bei Anſelmus, vorhanden; er iſt mehr Myſtiker als dieſer. Er bekämpft in ſeinen Schriften die einſeitige Spekulation, welche das empiriſche Wiſſen vernachläſſige. Wer einen Sprung machen wolle, der werde in den Abgrund ſtürzen.***) Er hat zwei wiſſenſchaftliche Werke geſchrieben: de sacramentis christianae fidei libb. II, und die Summa sententiarum. Einen Theil der letzteren ſchrieb man früher dem Hildebert von Tours oder Mans, einem Schüler des Berengarius, zu und rechnete dieſen aus dem Grunde zu den Scholaſtikern. Liebner hat aber bewieſen,†) daß das Werk dem Hugo gehört. Hugo hat beſonders tiefe Erörterungen über das Verhältniß des Erkennens zum Glauben und ſucht beiden ihr Recht widerfahren zu laſſen. Freie Forſchung und Behauptung der Würde und Unabhängigkeit des Glaubens ſucht er mit einander zu verbinden. Er erkennt in der Schöpfung einen ſich offenbarenden und ſich verbergenden Gott. Gott wollte dem menſchlichen Geiſte weder ganz verborgen bleiben, noch ſich ganz offenbaren, damit der Werth des Glaubens nicht verloren gehe und der Glaube doch ſich zum Er-

---

*) ſt. gegen 1150. Sententiarum libri 8, ed. Mathoud, Par. 1655. 4; Cramer VI, pag. 442.

**) Opp. ed. Rotomagi 1648. 3 t. f. Liebner Hugo v. St. Viktor u. die theolog. Richtungen ſeiner Zeit, Leipzig 1832. Schloſſer, Vincentius von Beauvais, Th. 2, über den Gang der Studien in Frankreich und die Schule von St. Viktor. Cramer VI. Ritter VII, pag. 507.

***) eruditio didascalica VI, c. 3.

†) Stud. u. Krit. 1831. 2.

kennen entwickele. Die Geſinnung ſetzt er als das den Glauben Beſtimmende.*) Drei Augen ſeien dem Menſchen gegeben, eines für die Sinnenwelt, eines für die Erkenntniß des Geiſtes, worin er ſich ſelbſt und das ihm Homogene erkennt, das Gebiet der Vernunft, und eines für das über die Welt Erhabene, das Göttliche. Da durch die Sünde das Auge der Vernunft verdunkelt iſt, ſo tritt der Glaube an die Stelle deſſelben und wird Organ für die Erkenntniß des Ueberirdiſchen.**) Es iſt der tiefe Gedanke, daß die göttlichen Dinge nicht ſinnlich, nicht durch die Einbildungskraft und Intelligenz erkannt werden, ſondern ihr Organ für ſich haben, für deſſen Thätigkeit die Hingabe des Geiſtes an Gott, die Richtung der Lebensgemeinſchaft mit ihm erfordert wird. In der Definition des Glaubens legt er Hebr. 11 zu Grunde:***) das Göttliche und Unſichtbare wird in den Geiſt aufgenommen, wird Sache des Lebens, der Erfahrung, iſt nicht bloße Einbildung. Er unterſcheidet verſchiedene Stufen des Glaubens: wenn der lebendige Glaube vorhanden iſt, ſo wird durch die Andacht, welche aus ihm kommt, das Herz gereinigt, ſo daß der Gläubige vorauskoſtet, was er noch nicht erkennt. Durch die Erfahrung und den täglichen Umgang mit Gott wird das Herz ſo weit gefördert, daß die Betrachtung entſteht, Gott ſchon gegenwärtig zu haben.†) Es giebt eine Glaubensſtufe, welche der Wunder nicht mehr bedarf, ſondern in ſich

*) Fides in affectu habet substantiam, quia affectus ipse fides est, in cognitione habet materiam, quia de illo et ad illud, quod in cognitione est, fides est; credere igitur in affectu est, quod vere creditur in cognitione est.

**) de Sacram. I, X, c. 2. Hos igitur oculos quamdiu anima apertos et revolutos habebat, clare videbat et recte discernebat. Postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis extinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus, ut dubie videret; solus ille oculus carnis in sua claritate permansit. — Hinc est, quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his quae oculo carnis percipiunt, quam in his, quae acie mentis et sensu rationis attingunt; quia, ubi in videndo non caligant, in judicando non discrepant. Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum videre potest et ea quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animam similiter ex parte videt, et ea quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet. Vgl. Liebner Hugo v. Sct. Vict. S. 177.

***) Voluntaria quaedam certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta.

†) Munda conscientia invisibilibus documentis et secreta et familiari visitatione de Deo suo quotidie eruditus.

ſelbſt kräftig iſt. Andrerſeits giebt es einen bloß veräußerlichten Glauben, wo der Glaube nicht ſeinem Inhalt entſpricht und nur der Gewohnheit nach der Name der Gläubigen gebraucht wird. Ihr Nichtzweifeln beruht auf dem Mangel an Intereſſe, und die Form des Glaubens beſteht neben einer ganz weltlichen Geſinnung. Für ſolche betrachtet er das Aufkeimen des Zweifels als einen Fortſchritt, als Uebergangspunkt von dem todten zu dem lebendigen Glauben. Eine merkwürdige Aeußerung; man ſieht, wie der Zweifel, wenn er auch unter der Herrſchaft des todten Glaubens nicht hervortritt, doch verhüllt darin iſt. Wir können uns daher nicht darüber wundern, wenn auch in dieſer Zeit eine Reaktion des Unglaubens eintrat; denn ſolche Zweifel liegen überhaupt nicht bloß in einer beſtimmten Zeit, ſondern in der Natur des Menſchen. Wo die freiere Richtung der Dialektik aber gegen den todten Glauben reagirte, konnte ſie leicht zum Unglauben führen. Der Erzbiſchof Moritz von Paris wünſchte, weil ſo viele Gebildete den Glauben an die Auferſtehung nicht hatten, noch in ſeinem Tode ein Zeugniß dafür abzulegen, und verordnete, daß man einen Zettel mit den Worten auf ſeinen Sarg legen möge: er ſterbe feſt überzeugt von dem Glauben an die Auferſtehung.

Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts trat der Kampf zwiſchen beiden Richtungen der Zeit wieder hervor; denn die Beſorgniß der kirchlichen Partei konnte leicht durch irgend eine neue Aeußerung rege gemacht werden, und es bedurfte daher nicht eines Mannes von der Originalität Abälards, um den Anſtoß zum Streit zu geben. Es war Gilbert de la Porree,*) Erzbiſchof von Poitiers, ein Mann von feinem dialektiſchen Scharfſinn, bei dem wir aber nicht das tief religiöſe Denken finden. So weit wir ſeine Theologie aus ſeinem Commentar über Boethius kennen, neigte er ſich zu dürren Spitzfindigkeiten. Abälard hatte ihm zu Sens vorausgeſagt, es werde ihn ein ähnliches Schickſal treffen: tua res agitur, paries quum proximus ardet. Er war Realiſt, und die Anwendung ſeiner Formel auf die Dreieinigkeit ſchien dem gegen Dialektik leicht eingenommenen Bernhard gefährlich. Auf einem Concil zu Rheims 1148 wurde er von ihm vor Eugenius III. angeklagt, und beide dispu-

*) Gaufredi epistola de rebus gestis in causa Gilberti Porretani, Mansi XXI, 728. Otto Frisingensis, de gestis Friderici I, 46. 50 sqq. Cramer VI, 530. Ritter VII, 437. Baur II, 509. Nach Riedner Kirchgeſch. S. 472 iſt er Nominaliſt. (J.)

tirten. Gilbert konnte zwar ſeine Lehrweiſe nicht rechtfertigen, aber er hatte großen Anhang, und es gelang dem Bernhard nicht, ein entgegengeſetztes Symbol zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Gilbert durfte mit Ehren in ſein Bisthum zurückkehren, ſo groß war die Macht der dialektiſchen Richtung.

Um dieſe Zeit machte Petrus Lombardus*) aus Novara, Lehrer der Theologie und zuletzt Biſchof zu Paris, einen Epoche machenden Verſuch, die kirchliche und dialektiſche Richtung zu verſöhnen, welcher für die in den folgenden Jahrhunderten herrſchende Theologie maßgebend war. Es geſchah durch ſeine vier Bücher Sentenzen.**) Indem er die Zeugniſſe der Kirchenlehrer zu Grunde legte, befriedigte er die kirchliche Partei; den Anforderungen der Dialektik genügte er in der Ordnung der Gegenſtände nach vier Hauptabſchnitten: Gott und Geiſter, Natur des Menſchen, Menſchwerdung Gottes und Sacramente; indem er ferner die Gegenſätze aufſuchte und durch dialektiſche Erörterung auszugleichen ſuchte. Es giebt vier Bücher Sentenzen von ſeinem Zeitgenoſſen Bandinus herausgegeben, ganz übereinſtimmend mit jenen, nur kürzer. Manche nun halten dieſes für das ältere Werk; aber aus der Vergleichung beider erhellt, daß ein Geiſt, von der Kunſt und Originalität des Petrus, eine ſolche Grundlage nicht nöthig gehabt hätte. Wir haben daher keinen Grund, ſein Werk von dem kürzeren abzuleiten.***) Das ſeinige wurde das Lehrbuch, über welches die angeſehenſten Scholaſtiker Commentare lieferten. Man nannte ihn ſchlechthin magister sententiarum. Seine Schule wurde von Peter von Poitiers,†) dem Kanzler der Pariſer Univerſität, fortgepflanzt, der ſich mehr durch Ausbildung der dialektiſchen Form hervorthat. Alanus ab Inſulis (Ryſſel), der Große genannt††,) ſchrieb ein dogmatiſches Werk in freierer Methode, als Lombardus, indem er ohne Grundlegung der Sentenzen und un-

*) ſt. 1164 als Biſchof von Paris.

**) ed. Basil. 1507; ed. Joh. Alexume 1546. Cramer VI, 586. Ritter VII, 477.

***) Vgl. Rettberg, comparatio inter magistri Bandini libellum et Petri Lombardi sententias, Gottg. 1834. (Progr.)

†) sententiarum l. 5. ed. Mathoud Par. 1655. f. (zuſammen mit den Werken von Pulleyn). Cramer VI, 754.

††) ſt. 1203; de arte sive articulis catholicae fidei bei Pez. thesaurus anecdotorum t. I, P. II, pag. 475. Cramer V, II, 445.

abhängig von allen Autoritäten die Glaubenslehre zu erweiſen ſuchte. Doch ſagt er: obgleich dieſe Gründe den Menſchen zum Glauben führen könnten, ſeien ſie doch nicht hinreichend, den wahren Glauben zu erzeugen; erſt im Vaterlande werde die vollkommene Erkenntniß ſtattfinden.

Allein auch die gemäßigte Dialektik des Lombardus erreichte nicht ohne Kampf den herrſchenden Einfluß. Walter von Sct. Victor trat gegen die Dialektik auf in ſeiner Schrift contra quattuor Galliae labyrinthos, worunter er Abälard, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers und Gilbert de la Porree verſteht.*) Der Probſt Gerock von Reichersberg in Baiern, ein Eifrer für Kirchenzucht und Hierarchie, fürchtete von der Speculation eine Beeinträchtigung des Glaubens. Mehr vom myſtiſchen Standpunkt trat der Abt Joachim von Floris**) in Calabrien dieſer Theologie entgegen. Wie er auch in andern Beziehungen die Verweltlichung der Kirche durch den Staat bekämpfte, ſo die Verweltlichung des Glaubens durch die Wiſſenſchaft. Er wollte Unabhängigkeit der Kirche und des Glaubens, Unabhängigkeit der Entwicklung des geiſtigen Lebens in jeder Hinſicht. Er unterſchied drei Perioden in der Geſchichte des Reiches Gottes: 1) das Reich des Vaters im alten Teſtament, wo Gott erkannt wurde in den Werken ſeiner Allmacht; 2) das Reich des Wortes, der Offenbarung des Sohnes, wo die göttliche Weisheit ſtudirt wurde in den Myſterien; dem entſpricht die ſpeculative Richtung. Er weiſſagte aber auch eine Regeneration der Kirche, wozu 3) das Zeitalter des heiligen Geiſtes oder das johanneiſche gehörte; da würde die Begriffsrichtung der Contemplation, das Spalten der Begriffe der Liebe weichen. Allein der Myſticismus war der Schärfe der Dialektik nicht gewachſen; er unterlag dem Lombarden, denn Innocenz III. entſchied auf dem Lateran-

*) Auszüge in Bulaei historia universitatis Parisiensis t. II. A. Planck, über die Schrift des Walter von St. Victor, Stud. u. Krit. 1844. 4. Neander identificirt Walter von Mauretanien und dieſen Walter v. St. Victor, ſie ſind aber ohne Zweifel verſchieden, ſchon aus chronologiſchen Gründen. Vgl. Planck a. a. O. S. 861. (J.)

**) de concordia utriusque testamenti l. 5; expositio apocalypsis, ed. Venet. 1519; psalterium decem cordarum, Venet. 1527; Commentare zu Jeremias, Jeſaias ꝛc.; Auszüge in Wolfii lectiones memorabiles t. I, 443 sqq. Acta sanctorum Maji t. VII, pag. 89 sqq. Engelhardt, kirchengeſch. Abhandlungen, Erlg. 1832, über das ewige Evangelium des Joachim v. Floris.

concil 1215 gegen Joachim. Ein frommer Mann, Petrus Cantor von St. Viktor, ſtritt*) von einem bibliſch praktiſchen Standpunkte gegen dieſe ſcholaſtiſche Theologie, welche durch ihre Gloſſen über die Schrift herrſchen wolle. Peter von Blois**) klagt über die, welche Fragen aufwerfen über Zeit und Raum, über das Weſen der universalia, ehe ſie noch die Elemente der Wiſſenſchaft gelernt haben; ſie ſtreben nach hohen Dingen und vernachläſſigen darüber die Heilslehre.

So ſehr in dieſer Scholaſtik die Verbindung von Scharfſinn und Tiefſinn, die Innigkeit des religiöſen Gefühls und der Eifer für den chriſtlichen Glauben anerkannt werden muß, ſo kam ſie doch, indem ſie das auguſtiniſche und anſelmiſche Prinzip verfolgte, daß der intellectus nur zu entwickeln habe, was in der fides gegeben ſei, zu dem falſchen Beſtreben, alles, auch die Irrthümer der Kirchenlehre, in das Syſtem aufzunehmen und noch mehr zu befeſtigen. Die ſcholaſtiſche Behandlung übte zwar den Scharfſinn, ſteigerte aber auch den Formalismus; das Tiefſte findet ſich neben unfruchtbaren Spitzfindigkeiten. Oft iſt zu unterſcheiden, was der dialektiſchen Form und dem tiefer liegenden chriſtlichen Bewußtſein gehört. Die myſtiſche Theologie bildete ein heilſames Gegengewicht gegen das Einſeitige und Zerſplitternde der Verſtandesrichtung, theils, wo ſie abgeſondert von der Dialektik neben ihr hergeht, theils, und in dieſem Falle vorzüglich, wo ſie mit dieſer Speculation verſöhnt iſt.

Specielle Dogmengeſchichte.

A. Unter den einleitenden Dogmen heben wir hervor:

Die Lehre von der Inſpiration.

Die Lehre von der Inſpiration wurde immer noch nur gelegentlich berührt und man blieb bei einzelnen Beſtimmungen ſtehen. Abälard ſpricht die eigenthümliche Auffaſſung, welche bei größerer Folgerichtigkeit ſehr wichtig werden konnte, beſonders frei in ſeiner Einleitung zu dem Buche Sic et non aus: nicht alles ſei auf gleiche Weiſe von der Inſpiration ausgegangen. Auch die Propheten hätten zuweilen nicht die Gabe der Prophetie gehabt und, einmal daran

*) In ſeinem verbum abbreviatum. Montib. 1634.

**) ſ. Neander, Kirchengeſch. V, 2. pag. 804 ff.

dähnt zu weiſſagen, und in der Meinung, den Geiſt der Prophetie zu
en, hätten ſie manches Falſche aus ihrem eigenen Geiſte eingemiſcht.
tt habe dieß zugelaſſen, um ſie zu demüthigen, und damit ſie klarer ein-
en, was ſie durch den göttlichen und was ſie durch ihren eigenen
iſt hätten. Wenn die heiligen Schriftſteller dieſen Geiſt beſaßen,
habe er doch nicht alle Gaben einem jeden verliehen und nicht
r alles die Seele erleuchtet, ſondern bald dieß, bald jenes offenbart
r verhüllt.*) Hierin iſt enthalten die Vorſtellung einer ſucceſſiven
twicklung der göttlichen Offenbarung und einer nothwendigen ge-
ſeitigen Ergänzung ihrer Organe. Daher ſagt er: Petrus konnte
n in der Meinung über die Beobachtung des Geſetzes, und Paulus
e ihn getadelt. Seien aber Propheten und Apoſtel vom Irrthum
ot frei geweſen, wie viel weniger die Kirchenlehrer.**)

Bei Anſelm von Canterbury konnten keine Zweifel an der
rſchenden Inſpirationstheorie aufkeimen, aber er ſuchte auch dieſen Ge-
ſtand des Glaubens für die Vernunft deutlich zu machen und wurde
n Nachdenken über das Weſen der Prophetie geführt. Eadmer erzählt:
ſt beim Erwachen habe er ſich damit beſchäftigt, wie man ſich die
ſchauung des Zukünftigen bei den Propheten vorzuſtellen habe, und
em er ſinnend dabei auf den Boden blickte, meinte er durch die
nd hindurch die Mönche aufſtehen und alles zur Meſſe in Bereit-
ſchaft ſetzen zu ſehen. Dieß anwendend, ſchloß er: wie hier der Raum
die menſchliche Anſchauung vernichtet war, ſo haben auch die Pro-
ten in der Begeiſterung das Göttliche unabhängig von der Tren-

*) ed. Henke pag. 10: constat vero et prophetas ipsos quandoque pro-
tiae gratia caruisse, et nonnulla ex usu prophetandi, cum se spiritum pro-
tiae habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse; et hoc eis ad hu-
itatis custodiam permissum esse, ut sic videlicet verius cognoscerent, quales
spiritum Dei et quales per suum existerent, et se eum qui mentiri vel falli
cit ex dono habere, cum haberent. Qui etiam, cum habetur, sicut non omnia
confert dona, ita nec de omnibus mentem eius, quem replet, illuminat, sed
lo hoc, modo illud revelat, et cum unum aperit, alterum occultat.

**) ibid.: — ipsum etiam apostolorum principem — post illam quoque
:ialem a Domino promissam sancti spiritus effusionem — lapsum in errorem
circumcisionis adhuc et quorundam antiquorum rituum observantia, cum a
postolo suo Paulo graviter atque salubriter publice correctus esset, a perni-
a simulatione desistere non puduit. Quid itaque mirum, cum ipsos etiam
phetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constet alienos, si in tam
tiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter suprapositam causam
nec prolata atque scripta videantur?

nung durch die Zeit geſchaut. Sei es, daß es Einbildung oder daß es ein ſomnambuliſches Schauen war, worauf die Wahrnehmung Anſelms beruhte, immer war es der Anfang einer Unterſuchung über die Prophetie.

Mit der Frage über die Inſpiration hängt wohl zuſammen eine verſchiedene Anſicht über die Identität der religiöſen Wahrheit im alten und neuen Teſtament. Es handelte ſich darum, ob ſchon im alten Teſtamente alle chriſtlichen Glaubensartikel enthalten ſeien. Die Einen, bei denen eine ſtrengere Anſicht von der Einwirkung des göttlichen Geiſtes auf die Schriftſteller zu Grunde lag, behaupteten, daß alle neuteſtamentlichen Glaubensartikel auch ſchon im alten Teſtamente ſich entwickelt vorfinden müßten. Man iſt verſchiedener Meinung alſo zugleich über die Frage, welche Glaubensartikel überhaupt zur Seligkeit nothwendig ſeien: die Einen ſetzten den Umfang enger, die Andern weiter; jene haben eine freiere, dieſe eine engere dogmatiſche Richtung. Die Differenz führt endlich auf einen Grundunterſchied in dem Verhältniß des Dogmas und Glaubens, wonach man die Religion entweder mehr in die Erkenntniß oder mehr in das Gefühl ſetzte. Der einſeitig kirchliche Dogmatismus ſchloß eine Anſicht ein, welche den dogmatiſchen Begriff und das Glaubenselement nicht unterſchied, das Weſen der Religion alſo in den Begriff ſetzte. Dieſe verlangten dann auch im alten Teſtament den gleichen Umfang von entwickelten, zur Seligkeit nothwendigen Glaubensartikeln. Andere, wie Hugo von St. Viktor, verlegten das Weſen der Religion ins Gemüth und betrachteten die Erkenntniß als das Abgeleitete. Er ſetzt beim Glauben zuſammenkommend affectus und cognitio; das Objective deſſelben iſt Erkenntniß, aber ſeine ſubjective Bedeutung beſteht im affectus, und davon hängt die wahre Bedeutung des innern religiöſen Lebens ab. Es kann Uebereinſtimmung ſein in dem affectus, wo in der cognitio eine Differenz iſt. Demnach beſtreitet er die, welche die Glaubensartikel für Alle gleich nothwendig zur Seligkeit halten.*) Er wendet dagegen ein: wir ſehen ja, wie die Apoſtel ſelbſt erſt ſpät und ſchwer das erlöſende Leiden Chriſti als nothwendig erkennen, und daß es ihnen lange ein Stein des Anſtoßes war; und dennoch ſollte dieſer Glaubensartikel ſchon im alten Teſtament ſo klar

*) Qui quasi quadam pietate impii in Deum efficiuntur, et dum ultra id, quod in veritate est, sentiunt, in ipsam veritatem offendunt.

entwickelt geweſen ſein? Chriſtus ſagt von Johannes dem Täufer, er ſei größer als alle Propheten, und doch nahm er Anſtoß daran, daß Chriſtus kein ſinnlich meſſianiſches Reich ſtiftete; und wie ſollten daher alle Propheten des alten Teſtamentes dieſe Erkenntniß gleich den Gläubigen im neuen Teſtamente haben? Ja nach dieſer Auffaſſung würde der altteſtamentliche Standpunkt höher als der chriſtliche ſein, denn es würde ihm nichts fehlen, was das Chriſtenthum offenbart hat; es würde nicht die ſinnliche Anſchauung, aber dieſelbe Gewißheit im Glauben geweſen ſein. Sie würden alſo aus rein geiſtiger Anſchauung zu der gleichen Gewißheit, auf die es doch im Glauben ankommt, gelangt ſein. Nach dieſer Auffaſſung würde auf dem altteſtamentlichen Standpunkte Gott entweder ſehr hart geweſen ſein, da er nur ſo Wenige mit der Gnade beſchenkt habe, welche ihnen die höheren, zum Heil nothwendigen Aufſchlüſſe offenbarte, oder es müßte die Offenbarung eine weit allgemeinere geweſen ſein, als im neuen Teſtament. Daher iſt dieſe Annahme falſch, und man muß unterſcheiden den Grundartikel des Glaubens, den Glauben an Gott als Schöpfer und Erlöſer, welcher das Gemeinſame im alten und neuen Teſtament, für alle Standpunkte der Frömmigkeit erforderlich und zur Seligkeit nothwendig iſt. Aber was nun in dieſem Glauben weiter liegt, mußte durch die göttliche Offenbarung allmälig entwickelt werden; dahin gehört, wie die Erlöſung von Gott vollbracht wurde. Daher erkennen wir eine Identität der Heilslehre und doch eine fortſchreitende Entwicklung derſelben in der Erkenntniß, welche nicht bei Allen zu verſchiedenen Zeiten und zu der gleichen Zeit dieſelbe iſt.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

Die Theologie.

1. Die Idee Gottes im Allgemeinen.

Anſelmus iſt Epoche machend durch die Conſtruktion des ontologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes, deſſen Grundlage ſich zwar ſchon bei Auguſtin findet, der aber Anſelm die Ausbildung verdankt.*) Lange mühte er ſich ab, ein einfaches Argument zu finden, welches das Daſein Gottes bewieſe. Stand ihm dieß auch für den Glauben unerſchütterlich feſt, ſo bedurfte es doch noch des Beweiſes für die Vernunft. Was Gefühl, Anſchauung, religiöſe Gewißheit

*) Vgl. ſ. Monologium u. Proslogium. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II, 372. Haſſe, Anſelm II, 283.

war, ſollte kurz in ſyllogiſtiſche Form gefaßt werden. Hier zeigt ſich das Verfehlte. Alles ſoll demonſtrirt werden. Es iſt aber auch hier die unadäquate ſyllogiſtiſche Form von dem zu Grunde liegenden Inhalt des Denkens und religiöſen Bewußtſeins zu unterſcheiden. Wie ſich nun bei Anſelm Spekulation und Religion fortwährend vermiſchen, ſo hält er nicht auseinander die Idee des Abſoluten an ſich und die Idee des lebendigen Gottes. Er verwirrt die Nothwendigkeit des Denkens, die ohne ein Abſolutes nicht beſtehen kann, und die innere Nothwendigkeit der religiöſen Natur, welche ohne den Glauben an einen lebendigen Gott nicht beſteht. Wie ihm die nothwendige Anerkennung eines Abſoluten für die denkende Vernunft einleuchtete, ſo übertrug er das ohne Vermittlung auf die Idee des lebendigen Gottes. Sein Argument hängt mit dem Weſen des Realismus zuſammen; alles Denken erſcheint ihm danach als zurückzuleiten auf Gott, als Quelle der Wahrheit und als ein Zeugniß für den unmittelbaren Zuſammenhang mit Gott. Aus dieſen Ideen entſtand ihm die Grundlage des Beweiſes: die Idee Gottes trägt den Beweis ihrer Realität in ſich ſelbſt; ſie iſt das Unmittelbare, aus nichts Anderem Abzuleitende, von allem Denken Vorauszuſetzende. Ohne dieſe Vorausſetzung iſt kein Denken. Der menſchliche Geiſt kann nichts erfinden und aus ſich ſchaffen; alles Denken iſt nur Nehmen des Gegebenen, ein Vernehmen. Wenn es überhaupt keinen abſoluten Irrthum giebt, ſondern überall Wahres zu Grunde liegt, ſo hat der menſchliche Geiſt um ſo weniger die Idee des Vollkommenen erdichten können. Dieſe Idee iſt vielmehr Offenbarung des vollkommenſten Weſens ſelbſt, ein Zeugniß von der Verbindung der creatürlichen Vernunft mit der ewigen. Der Atheismus iſt alſo etwas Undenkbares. Anſelm unterſcheidet*) zwiſchen einem Denken der Begriffe, dem Denken des materiellen Inhalts, und dem bloß formalen, was in Ausdrücken beſteht, die man ſich vorſagt, ohne wirkliches Denken. Daher heißt es zwar in Pſalm 53: „der Thor ſpricht: es iſt kein Gott," aber dieß iſt nur ein Vorſagen, er kann es nicht wirklich denken, daß kein Gott ſei. Der Zuſammenhang des Religiöſen und Speculativen ſtellt ſich in ſeinem Proslogium dar:**) du biſt ſo wahrhaft, Herr, mein Gott, daß Nichtſein auch nicht einmal von dir gedacht werden kann, denn wenn irgend ein Geiſt etwas

*) Proslogium c. 2. 4.
**) c. 3.

Beſſeres, als du biſt, denken könnte, ſo würde die Creatur ſich über den Schöpfer erheben. Dieſe Gedanken wollte er nun in dem Syllogismus darſtellen:*) die Idee Gottes iſt die Idee von dem Weſen, quo nihil majus cogitari potest. Nun aber iſt das Exiſtirende mehr, als das bloß Gedachte; folglich in der Idee des vollkommenſten Weſens auch begründet das Daſein deſſen, auf den ſich dieſe Idee bezieht; denn ſonſt würde es ja ein Größeres geben. In dieſem Schluß iſt der Fehler einer petitio principii. Anſelm ſchließt, daß, wenn ihm etwas als bloß Gedachtes gegeben wäre, es auch als wirklich Exiſtirendes zuzugeben ſei; aber das Daſein gehört ja nicht zur Vollſtändigkeit des Begriffes. Der Mönch Gaunilo deckte den Irrthum richtig auf; er hält ihm entgegen:**) man könne ebenſo, wenn Einer eine Schilderung der verlornen Inſel Atlantis gemacht habe, nun auch ſogleich ſchließen, daß dieſe Inſel exiſtire. Er war an logiſcher Schärfe dem Anſelm überlegen, ſtand aber zurück an Tiefe des Geiſtes und vermochte daher nicht, die Idee ſelbſt aus der fehlerhaften Form herauszufinden. Anſelm konnte ihm entgegenhalten,***) daß es etwas Anderes ſei mit dem Begriff eines zufälligen Daſeins und dem von Gott, dem nothwendigen Weſen.

2. Die Lehre von der Trinität.

Der dialektiſche Gegenſatz der Schulen hinſichtlich der allgemeinen Begriffe, auf die Trinitätslehre angewandt, erregte Streit über dieſelbe. Von beiden Seiten wurde ſie nach jenen Vorausſetzungen unangemeſſen behandelt; man bezog Kategorien auf das Weſen Gottes, welche nur auf Geſchöpfe paſſen. Vom Nominalismus aus behauptete Roscellin: Reales (res) ſei nur das Einzelne. Sagten die Gegner: ſofern die drei Perſonen ein göttliches Weſen ſeien, könne man ſie una res nennen, ſo beſtritt er dieß, weil ihm daraus zu folgen ſchien, daß in Gott ein reales Weſen, welches drei nomina habe,

*) Proslogium c. 2. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

**) liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, in Anſelms Werken ed. Gerberon. Haſſe II, 241 flg.

***) cf. Anselmi liber apologeticus contra Gaunilonem.

ſei; er hingegen ſetzte *) die Dreiheit als tres res und gab dadurch Anlaß zur Anklage des Tritheismus. Durch Anwendung des Realismus zog ſich Gilbert Porretanus dieſelbe Beſchuldigung zu. **) Es iſt in ſeiner Methode etwas Aehnliches, wie bei Johannes Philoponus. Er wollte das Wort deus in verſchiedenem Sinne beſtimmt wiſſen: entweder ſei es ſo viel als divinitas, d. i. substantia qua est Deus, ſofern ein Weſen der Gottheit in den drei Perſonen, oder substantia quae est Deus, ſofern man darunter die einzelnen Perſonen, unterſchieden durch ihre perſönlichen Eigenſchaften, betrachtet. Er hielt dieß für nothwendig zur Verwahrung gegen den Sabellianismus. Gewiß war es heilſam, daß die Anwendung der dialektiſchen Theorien auf dieß Dogma abgewieſen wurde; auch Abälard bekämpfte ſie. Die dialektiſchen Eintheilungen paſſen nur auf zuſammengeſetzte Weſen, ſagt er. ***) Eine wichtige Bemerkung war die des Petrus Lombardus, daß die kirchlichen Beſtimmungen vielmehr dazu dienen ſollten, von der Einfachheit des göttlichen Weſens auszuſchließen, was darin nicht ſei, als darin etwas zu ſetzen. †)

In den Verſuchen, eine rationale Auffaſſung der Trinitätslehre darzuſtellen, folgten die ſcholaſtiſchen Theologen im Ganzen der von Auguſtin gegebenen Vergleichung mit dem creatürlichen Geiſte. Anſelmus geht darin voran: das höchſte Sein können wir nicht an ſich, ſondern nur nach einer gewiſſen Analogie mit den Geſchöpfen erkennen, am meiſten alſo aus dem vernünftigen Geiſte. Je mehr dieſer in ſich ſelbſt eingeht und auf ſich ſelbſt merkt, deſto wirkſamer erhebt er ſich zur Erkenntniß des abſoluten Geiſtes. ††) Der menſch-

*) Baluz. Miscell. IV, 478: si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia sint idem: ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est.

**) Baur Lehre v. d. Dreieinigk. II, 508.

***) introductio in theologiam l. II, pag. 1073.

†) Sententiae l. I, distinctio 24.

††) Monologium c. 64 sqq. Patet, quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad ejus investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsam et ad ejusdem inventionem proficere queat. Nam jam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis, quanto studiosius ad se discendum descendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto se ipsam intueri negligit, tanto ab ejus speculatione descendit.

liche Geiſt iſt der Spiegel, in welchem wir das Bild deſſen betrachten können, den wir noch nicht ſchauen. Der höchſte Geiſt ſetzt ſich ſelbſt voraus, erkennt ſich ſelbſt; das Wort, das er aus ſich ſelbſt erzeugt, iſt eins mit ſeinem Weſen. So ſpricht das höchſte Sein ſich ſelbſt aus. Wie alles, was durch menſchliche Kunſt erzeugt iſt, vorher in der Idee des bildenden Geiſtes war, und wie dieſe Idee bleibt, auch wenn das Werk untergeht, und es in dieſer Hinſicht mit der Kunſt des bildenden Geiſtes ſelbſt eins iſt, ſo iſt es nicht ein anderes, ſondern daſſelbe Wort, mit welchem Gott ſich ſelbſt und alle Geſchöpfe erkennt. Im göttlichen Wort haben die Geſchöpfe ein höheres Sein, als in ihnen ſelbſt; das ideale Sein ruht in dem göttlichen Gedanken. Das Verhältniß des Sohnes zum Vater iſt etwas über alle Sprache Erhabenes. Der Ausdruck der Zeugung iſt am meiſten geeignet, um das Verhältniß darzuſtellen, iſt aber doch ein ſymboliſcher. Ferner, wie Gott ſich ſelbſt erkennt, liebt er ſich; ſeine Liebe zu ſich ſelbſt ſetzt ſein Sein und Erkennen voraus. Dieß wird dadurch bezeichnet, daß der heilige Geiſt von beiden ausgeht; alle drei gehen ganz in einander auf, ſo daß die Einheit des höchſten Weſens beſteht. Auf dieſe Weiſe vertheidigte Anſelm zugleich die abendländiſche Lehre vom Ausgang des Geiſtes vom Vater und Sohn. Als er während ſeiner Verbannung 1098 auf dem Concil zu Bari in Apulien mit allgemeinem Beifall dieſe Lehre gegen die griechiſche vertheidigt hatte, trug ihm der Pabſt auf, ſeinen Vortrag ſchriftlich niederzuzeichnen.

Dem Anſelmus folgen Petrus Lombardus und die übrigen Theologen dieſer Periode. Hugo von St. Viktor führt die Vergleichung folgendermaßen aus: der Geiſt, die von ihm erzeugte Erkenntniß ſeiner ſelber oder die Weisheit, und die von beiden ausgehende Liebe, mit welchen er ſeine Weisheit umfaßt. Bei Gott ſeien dieß nicht wandelbare Affektionen, wie bei den Menſchen, ſondern es ſei jedes eins mit ſeinem Weſen, und dieſes höhere Verhältniß werde durch die Dreieinigkeit bezeichnet. *)

---

c. 65. Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus, quem faciem a facie videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus, quae facta sunt, sui memor et intelligens et amens esse potest, non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in Trinitate ineffabili consistit.

*) de sacramentis I, P. III, c. 23. De tribus diebus Opp. I, f. 24 seq. Liebner S. 374.

Abälard ſtimmte im Grunde hiermit überein, ging aber noch weiter. Wenn jene die Dreieinigkeitslehre als Myſterium anerkannten und im menſchlichen Geiſte nur ein Analogon dazu ſuchten, ſo wollte er mit Nothwendigkeit und a priori beweiſen, daß dieſe Lehre der adäquate Ausdruck für die Lehre von Gott als dem höchſten Weſen ſei. Um Gott als den Vollkommenſten zu denken, müſſe man die Allmacht in ihm ſetzen, vermöge deren er ſchaffe, was er wolle, die höchſte Weisheit, vermöge deren ihm nichts verborgen ſei und wonach er alles ordne, und die höchſte Liebe und Gnade, vermöge deren er regiere und leite, was er durch ſeine Allmacht und Weisheit erſchaffen. Dieß entſpreche dem Verhältniß des Vaters als des Zeugenden, des Sohnes als des Gezeugten, und des heiligen Geiſtes als des von beiden Ausgehenden. *) Das Ausgehen (procedere) ſei naturgemäße Bezeichnung der Liebe, denn es bezeichne die Ausdehnung zu dem andern Weſen hin, um ſich mit ihm durch die Liebe zu verbinden. **) Aehnlich ſagt er: der Menſch als das Bild Gottes ſtellt den Vater dar durch die Gewalt über die übrigen Geſchöpfe, den Sohn durch die Vernunft und den heiligen Geiſt durch die urſprüngliche Unſchuld. ***) Er ſucht eine Analogie zur Trinität in der ganzen Schöpfung nachzuweiſen, daher die Vergleichung mit dem Siegel: das Erz, die Form und das Siegel, welches durch beide zu Stande gebracht wird; oder mit der Sonne, dem Licht und der Wärme: die Wärme iſt das Bild des heiligen Geiſtes als der Liebe Gottes, wie Chriſtus geſagt hat, daß er gekommen ſei, ein Feuer, nämlich ein Feuer der Liebe, auf Erden anzuzünden. Dieſer Vergleich mit der Sonne gab Anlaß, ihn des Sabellianismus anzuklagen. Da Abälard die Trinitätslehre für eine nothwendige Vernunftidee hält, ſo ſucht er die Spuren derſelben ſchon im Alterthum nachzuweiſen.

Alanus ab Insulis ſagt nach den Worten des Hermes Trismegiſtos: die Einheit erzeugt die Einheit und reflektirt ihre Gluth (die Liebe, den Geiſt) auf ſich ſelbſt zurück. †)

3. Von den göttlichen Eigenſchaften.

Allgegenwart. Abälard wurde beſchuldigt, eine weſentliche Allgegenwart Gottes nicht anzuerkennen. Walter verſtand

*) introductio I, pag. 985.

**) introductio II, pag. 1085.

***) introductio I, 979.

†) regula theolog. ed. Mingarelli pag. 180.

ihn, als löſe er die Allgegenwart in eine Allwirkſamkeit auf (ähnlich den Socinianern). Aber ſchwerlich wird man, wenigſtens von Anfang an, eine ſolche Richtung bei Abälard annehmen können. Da er ſich gegen die Uebertragung räumlicher und zeitlicher Begriffe auf Gott vertheidigen mußte, wie ſollte er ſich das Verhältniß Gottes zur Welt auf eine ſo abſtrakte Weiſe gedacht haben? Jene Beſchuldigung beruht auf Mißverſtändniß. Das Weſentliche ſeiner Auffaſſung beſteht darin, daß er die Allgegenwart Gottes als wirkſam auffaßt, ohne Weſen und Wirkſamkeit Gottes zu trennen: die Allmacht ſei nur als eine allgegenwärtige, die Gegenwart nur als eine wirkſame zu denken. Wenn es in der heiligen Schrift heiße, daß Gott herabſteige, ſo könne dieß nicht von einer örtlichen Bewegung verſtanden werden, ſondern es werde dadurch nur der Anfang einer neuen Wirkſamkeit Gottes in der Erſcheinung bezeichnet.*) Gott komme oder gehe in Rückſicht auf die Mittheilung oder Entziehung ſeiner Gaben.**) Der, welcher überall ſei durch die Gegenwart ſeines Weſens, könne ſich nicht räumlich irgendwohin bewegen; daß er aber überall ſei vermöge ſeines Weſens, ſei ſo zu denken, daß er nach ſeiner Allmacht und Wirkſamkeit überall ſei. Aller Raum ſei ihm gegenwärtig, nirgends höre er auf zu wirken; denn auch aller Raum könne nur durch Gottes Allmacht im Daſein erhalten werden, und in ſofern ſei er durch ſeine Subſtanz darin gegenwärtig.***) So hängt ihm der Be-

*) introductio in theol. III, 1126.

**) Quum in quosdam venire vel a quibusdam recedere dicitur, juxta donorum suorum collationem vel subtractionem intelligitur, non secundum localem ejus adventum vel recessum, qui ubique per praesentiam suae substantiae semper existens, non habet, quo moveri localiter possit. — Quum itaque Deus in virginem venire dicitur, secundum aliquam efficaciam, non secundum localem accessionem intelligi debet. Quid est enim aliud, eum in virginem descendisse ut incarnaretur, nisi ut nostram assumeret infirmitatem, se humiliasse, ut haec quidem humiliatio ejus videlicet intelligatur descensus?

***) Quod tamen ubique esse per substantiam dicitur, juxta ejus potentiam vel operationem dici arbitror, ac si videlicet diceretur, ita ei cuncta loca esse praesentia, ut in eis aliquid operari nunquam cesset, nec ejus potentia sit alicubi otiosa. Nam et ipsa loca et quidquid est in eis, nisi per ipsum conserventur, manere non possunt, et per substantiam in eis esse dicitur, ubi per propriae virtutem substantiae aliquid nunquam operari cesset, vel ea ipsa servando, vel aliquid in iis per se ipsum ministrando.

griff einer nicht ruhend, sondern wirkend gedachten Allgegenwart zusammen mit dem der göttlichen Erhaltung. Gott erhält alle Dinge im Dasein, oder er theilt ihnen neue Kräfte mit. Man könne zwar ähnlich von einem Könige sagen, daß seine Macht überall hin reiche, und rede darum von der langen Hand des Königs, aber von ihm gilt nicht, daß er durch natürliche und wesentliche Gegenwart überall in seinem Reiche wirke, sondern es geschieht mittelbar und durch Stellvertreter. So auch in seinen Sentenzen:*) Gott ist überall durch sein Wesen, weil er überall durch sich selbst wirkt ohne Vermittlung. Eigenthümlich ist, daß er, wie ein Verhältniß des Raumes, so auch der Zeit zur Allgegenwart setzt.**) Auch die tiefer denkenden Zeitgenossen mißverstanden meistens diese Lehre Abälards. Hugo von St. Viktor streitet gegen die calumniatores veritatis, welche behaupten, daß Gott nur durch seine Macht und nicht nach seinem Wesen überall sei. Zwar führt er Gründe an, die bei Abälard nicht vorkommen, indeß spricht doch Anderes dafür,***) daß er an Abälard gedacht habe. Er findet die Gründe der Gegner zum Theil abgeschmackt, z. B. den, daß Gott nicht durch die wesentliche Allgegenwart befleckt werden dürfe. Es sei nur die Frage, ob Gott seinem Wesen nach nirgends sei, oder überall, oder an einigen Orten. Wollte man das Letzte annehmen, so würde man ihn einschränken durch die Grenzen des Raums; also müssen wir annehmen, daß Gott überall und doch in keinem Raum eingeschlossen sei. Obgleich wir dieß noch nicht vollkommen begreifen können, so müssen wir es doch nothwendig glauben, da kein Geschöpf auch nur einen Augenblick ohne ihn bestehen kann. Hugo weicht also von Abälards Ansicht nicht wesentlich ab; wenn man von der erhaltenden Thätigkeit Gottes alles Räumliche abstreift, so kommt man zum Begriff der Allgegenwart.

Allmacht. Die Scholastiker des zwölften Jahrhunderts suchen in ihren Erörterungen sich vor zwei Klippen zu bewahren, einmal vor der Annahme einer unendlichen Willkür, womit die Allmacht verwechselt wird, dann vor der Vorstellung einer Naturnothwendigkeit in Gott. Anselm sagt: die Freiheit und den Willen Gottes müssen wir nothwendiger Weise so verstehen, daß wir nichts seiner Würde Widerstreitendes in

*) c. 19, pag. 50 ed. Rheinwald.

**) l. l.: omnis locus ei praesens, sic et omne tempus.

***) s. Neander Kirchengesch. V, 880.

ihm setzen. Der wahre Begriff der Freiheit bezieht sich nur auf das Gottes Würdige.*) Das Gute ist nicht zu betrachten als etwas durch Gottes Belieben Gesetztes, was auch anders hätte sein können, sondern es fällt zusammen mit seinem Wesen. Wenn man daher sagt: was Gott will, ist gut, und was er nicht will, ist nicht gut, so ist dieß nicht so zu verstehn, daß, wenn Gott irgend etwas Schlechtes wolle, dieß gut sei, weil er es wolle, denn es folgt nicht, daß, wenn Gott lügen wollte, es recht wäre zu lügen, sondern vielmehr, daß ein Wesen, welches lügen wollte, nicht Gott wäre. So wahr Gott Gott ist, können wir uns nicht denken, daß er das Schlechte wolle. Reden wir von einer Nothwendigkeit bei Gott, so ist dieß ein uneigentlicher Ausdruck für die Unwandelbarkeit seiner Güte, welche er von sich selbst hat und nicht als etwas von andersher Abgeleitetes.

Bei dieser keuschen Auffassung blieb Abälard nicht stehen; er verlor sich in Untersuchungen über das Verhältniß Gottes zum Möglichen und Wirklichen und hielt sich die Schwierigkeit entgegen,**) daß man dem Menschen manches Vermögen zuschreiben müsse, was man Gott nicht beilegen könne. Er antwortet: was mit den Mängeln und Schranken des Menschen zusammenhange, dürfe man Gott nicht zuschreiben; doch in gewisser Hinsicht könne man nicht ohne Grund alles, was die Geschöpfe thun, auf Gottes Allmacht übertragen, denn Gott bediene sich der Geschöpfe, um das zu vollbringen, was er wolle; in sofern also könne man seine eigene Wirksamkeit darin finden und sagen, daß Gott alles wirke. Dann aber weiter gehend, wirft er die Frage auf, ob Gott ein Mehreres oder Besseres thun könne, als er wirklich thue, und was er thut, auch unterlassen könne. Die Bejahung dieser Frage, sagt er, hat Schwierigkeiten, denn da Gott in all seinem Thun und Lassen eine vernünftige Ursache hat, und die höchste Vernunft nicht gegen die Vernunft handeln kann, so ist nicht einzusehen, wie Gott anders habe handeln können. Hierauf trägt er vor, was sich entgegnen lasse: wir würden Gott keinen Dank für das Gute schuldig sein, auch den Aussprüchen der heiligen Schrift und der Kirchenlehre widersprechen; wir selbst können Manches anders thun, als wir es thun, und Gottes Allmacht würde demnach beschränkter sein, als das Vermögen der Menschen. Gegen diesen

*) cur Deus homo I, 12.

**) introductio III, pag. 1109.

letzten Grund sagt er dann, daß dieß eben zu unserer Schwäche g
wir würden besser sein, wenn wir nichts Böses thun könnten. E
seitigt alle Gründe durch die Unterscheidung zwischen einer abs
und hypothetischen Möglichkeit und Nothwendigkeit. Man dür
Gottes Willen nicht getrennt von seiner Natur denken und
dieß nicht einen Zwang nennen. Da seine Güte so groß ist,
grade das Gute will, so muß er um so mehr geliebt werden.
den wir einen, der vermöge seiner großen Liebe nicht umhin
uns zu helfen, weniger lieben? Gott, welcher im höchsten Sin
ist, ist durch seine unaussprechliche Güte so entzündet, daß er de
er will, nothwendig will. *) Er stellt dann wiederum die Sch
keiten von beiden Seiten dar; es zeigt sich, wie sehr ihn dies
blem quälte. Da ich in allem die Ehre Gottes bewahren
hoffe ich, daß er, welcher uns von den Schlingen der Sünde
hat, auch in den Worten uns von denselben befreit und un
daß man uns nicht der Lüge und Anmaßung in dem, was
ihm sagen, beschuldigen kann. Er, welcher mehr auf die Ge
als auf die Handlungen sieht, wird unser Streben gnädig ane
Da er dennoch auch dieser Idee wegen Angriffe erfuhr, rechtfe
sich in seinem Apologeticus: ich glaube, daß Gott nur de
kann, was ihm zu thun geziemt, und daß er Vieles thun kan
er nie thun wird.

Hugo von St. Viktor griff Abälards Lehre
Allmacht an, ohne ihn zu nennen und ohne sich wesentlich
zu unterscheiden. Auch ihm merkt man die Schwierigkeiten an
er bei dieser Untersuchung fand. Er spricht **) gegen diejenigen
die unendliche Macht an ein Maß binden wollen: Gott kön
dings Besseres thun, als was geschieht; nicht so, daß er etwas
tes thun könnte, aber er kann das Gute noch besser mache
daß er an und für sich selbst nicht immer das Beste machte,
er kann machen, daß das von ihm Bewirkte zu einer noch
Stufe befördert wird. Er hilft sich mit einer Unterscheidung,
seitdem von den Scholastikern häufig angewendet wurde, inden
nen zwiefachen Willen Gottes setzt, die voluntas beneplaci
voluntas signi, den Willen Gottes an sich, immanent, und i

*) theologia christiana Martene et Durand t. V, 1357.
**) de sacramentis I, I, 22.

rſcheinung in Geboten und Verboten, Begebenheiten, Werken Gottes. erſtehen wir nun den Willen Gottes im erſten Sinne, ſo kann er r nichts Anderes thun, als er will; verſtehen wir ihn im zweiten Sinne, ſo kann alles, was Gott geſchaffen hat, etwas Beſſeres ſein, ls es iſt; er kann das Gute vollkommner machen. *) Gottes Allmacht iſt auf alles auszudehnen, was zu vermögen ein wahres Vermögen iſt. Wichtig für den theiſtiſchen Standpunkt iſt der Ausſpruch: ie die Zeit nicht adäquat der Ewigkeit Gottes, ſo ſind auch die Werke Gottes nicht adäquat der Ausdehnung ſeiner Macht. **)

Abälards Begriffe von Allmacht und Allgegenwart Gottes hrten ihn zu eigenthümlichen Vorſtellungen von dem Verhältniß des atürlichen und Uebernatürlichen, alſo auch dem Begriffe des Wunders. Auf dieſem Standpunkt trennte er nicht äußerlich die unmittelbare und mittelbare Wirkung Gottes, ſondern ſchrieb alles dem unittelbaren Wirken zu, und faßte die erhaltende Thätigkeit Gottes ıher auch als fortgehende Schöpfung auf. Er beſtritt die Wunderzählungen aus ſeiner Zeit, nicht als Gegner des Supranaturalen berhaupt, ſondern nur der ſchroffen Entgegenſetzung gegen das Natürliche; beides ſollte in Einklang ſtehen und das Wunder als ein öheres Naturgeſetz aufgefaßt werden, worin ſchon Auguſtin ihm orangegangen war. Es muß alles auf eine göttliche Weltordnung rückgeführt werden, die alles umfaßt. Er unterſcheidet den Zuſamenhang der Weltordnung, wie ſie in der göttlichen Vernunft gegrünet iſt, und ihre Darſtellung in der Erſcheinung. In Bezug auf das rſte kann nichts gedacht werden, was darüber hinausgeht; es iſt alles arin geſetzt, es giebt keine Ausnahme; die ganze Wirkung Gottes, elche in der Erſcheinung hervorgerufen ward und welche von Ewigit her in der göttlichen Vernunft war, iſt darin zuſammengefaßt. Mit Bezug auf die Schöpfungsgeſchichte nennt er ſie einen zuſamenhängenden Tag. ***) Das Wort des Vaters iſt die Weisheit, in elcher Gott von Anfang an alles ordnet, was in ſeinen Werken ır Erſcheinung kommt. Hier iſt nichts Widerſprechendes, nichts

*) Summa I, c. 13.

**) Sicut aeternitatem non aequat tempus nec immensitatem locus, sic nec otentiam opus.

***) expositio in hexaemeron, Martene et Durand thesaurus V, pag. 1372: iem unum vocat totam illorum operum Dei consummationem prius in mente habitam et in opere postmodum sexta die completam.

Plötzliches, nichts Vereinzeltes, ſondern alles hängt vernunftgemäß in der göttlichen Weisheit zuſammen. Es iſt die platoniſche Idee des mundus intelligibilis. Dieſer idealen Weltordnung ſtellt er nun gegenüber, was aus den Kräften und Anlagen der Erſcheinungswelt hervorgeht, in welcher ſich nur ein Theil des göttlichen Weltplans kund giebt. Wenn wir in irgend welchen Dingen die Kräfte der Natur erforſchen wollen,*) ſo ſehen wir nicht auf die urſprüngliche Schöpferwirkſamkeit Gottes, ſondern auf die Kräfte und Anlagen, welche er einmal in der Natur begründet hat, und welche ohne Wunder alles aus ſich hervorbringen. Es entſteht dann nur die Frage, ob die einmal gegebenen Kräfte der Natur hinreichen, um gewiſſe Erſcheinungen zu erklären. Das Wunder betrachtet er nicht als eine Erſcheinung, welche in jenem idealen Zuſammenhang der Natur nicht inbegriffen wäre, ſondern als eine ſolche, welche aus den Kräften der erſcheinenden Natur ſich nicht erklären laſſe. Wir ſagen von den Wundern,**) daß ſie geſchehen contra vel supra naturam, in ſofern jene urſprüngliche Vorbereitung der Natur nicht dazu hingereicht hätte, ſondern neue, von Gott hineingelegte Kräfte erforderlich waren. Die Wunder ſind Merkmale einer neu eintretenden Schöpferkraft Gottes, die ſich uns als Neues darſtellt im Verhältniß zum Naturzuſammenhange der Erſcheinungswelt. Wenn die Philoſophen das Wunder für unmöglich erklären, ſo ſehen ſie ohne Zweifel auf den gewöhnlichen Naturlauf, nicht aber auf die Ueberſchwenglichkeit der göttlichen Allmacht, von welcher es abhängt, über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinaus Neues zu ſchaffen. Es geſchieht daſſelbe, wie da er zuerſt aus nichts die Welt ſchuf. Abälard behauptet nicht, daß fernerhin keine Wunder mehr geſchehen könnten; er läßt nicht einmal gelten, daß die Wunder bloß für die Gründung der Kirche nöthig geweſen ſeien; die Wunder könnten auch dazu dienen, den wahren lebendigen Glauben anzu-

*) ibid. V, 1378.

**) ibid. l. l.: unde illa, quae per miracula fiunt, magis contra vel supra naturam, quam secundum naturam fieri fatemur, cum ad illud scilicet faciendum nequaquam illa rerum praeparatio prior sufficere possit, nisi quandam vim novam rebus ipsis Deus conferret, sicut et in illis sex diebus faciebat, ubi sola ejus voluntas vim naturae obtinebat in singulis efficiendis. — Theologia christiana III, 1133: contra naturam vel praeter naturam fieri, eo quod primordialium causarum institutio ad hoc minime sufficere posset, nisi Deus praeter solitum propria voluntate vim quandam rebus impertiret, ut hoc inde fieri posset.

regen, und um Häretiker, Heiden und Juden zu widerlegen. Der Grund, warum ſie jetzt nicht ſtattfänden, ſei, weil wir ihrer nicht würdig ſind; wir verlangen ſie nicht zum Heil der Seele, ſondern aus Eitelkeit. Daher iſt jener Glaube verſchwunden, von welchem Chriſtus ſagt, daß er Berge verſetzen kann. Doch entgeht ihm dabei nicht die untergeordnete Stellung der Wunder in Bezug auf die ganze religiöſe Entwicklung. Für die höchſten Wunder erklärt er die geiſtigen, und dieß war nicht bloß ſeine charakteriſtiſche Anſicht; in den verſchiedenſten Schriften finden wir den Grundſatz, daß das wahre Wunder und das Ziel aller Wunder die Mittheilung des göttlichen Lebens iſt.

Die Lehre von der Vorſehung und Weltregierung hat in den dogmatiſchen Lehrbüchern dieſer Periode noch keinen eigenthümlichen Platz, ſondern wird mit abgehandelt unter den Kapiteln vom göttlichen Willen, der Präſcienz und Prädeſtination. Die Theologen dachten großentheils ſtreng auguſtiniſch; jedoch fern von den Uebertreibungen der älteren Prädeſtinatianer, ſuchten ſie die menſchliche Freiheit wenigſtens dem Ausdruck nach zu retten und wollten in keiner Beziehung die Urſächlichkeit des Böſen auf Gott zurückführen. Daher machten ſie Unterſcheidungen, die freilich mehr von ihrem Eifer für die Reinerhaltung des religiös-ſittlichen Intereſſes zeugen, als daß für das Weſen der Sache etwas gewonnen würde. Petrus Lombardus ſucht das Verhältniß des göttlichen Willens zum Böſen zu erklären, ohne weder der Allmacht, noch der Heiligkeit Gottes zu nahe zu treten, und kommt dabei auf die Formel: man könne nicht ſagen: Gott will, daß das Böſe geſchehe, auch nicht: er will, daß das Böſe nicht geſchehe, denn gegen ſeinen Willen kann nichts geſchehen. Man ſolle daher ſagen: er will nicht, daß das Böſe geſchehe. *)

Anſelm und Hugo beſchäftigen ſich beſonders eingehend mit dieſen Erörterungen. Anſelm verfaßte ein Buch **) über die Ausgleichung von Präſcienz, Prädeſtination und freiem Willen. Er ſucht darin darzuthun, daß durch eine untrügliche Präſcienz Gottes die freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen durchaus nicht aufgehoben werde;

---

*) Sententiarum l. I, dist. 46 f.: non enim Deo volente vel nolente, sed non volente fiunt mala.

**) De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio. Vgl. auch die Schriften de libero arbitrio und de casu diaboli.

Gott weiß das Nothwendige und das Freie, jedes in ſeiner Art, voraus; es kommt nur darauf an, den Standpunkt des Ewigen und den der zeitlichen Entwicklung aus einander zu halten. Wie kein Widerſpruch darin iſt, daß vom Standpunkt der Ewigkeit alles eine unmittelbare Gegenwart und doch in der Zeitentwicklung eine Vergangenheit und Zukunft ſei, ebenſo läßt es ſich recht wohl vereinigen, daß, was vom Standpunkt der Ewigkeit ſich als unwandelbar und nothwendig darſtellt, in Beziehung auf die zeitliche Erſcheinung als abhängig von der creatürlichen freien Selbſtbeſtimmung und als wandelbar erſcheine. Die Freiheit der Contingenz erſcheint als ein für die Entwicklung nothwendiger Durchgangspunkt. *) Dieſe Diſtinction, mit welcher in Wahrheit für die Behauptung der Freiheit nichts gewonnen ward, macht die Contingenz zu einem für die zeitliche Entwicklung nothwendigen Scheine; in der Form der ſcheinbaren Contingenz verwirklicht ſich, was im göttlichen Weltplan als etwas Nothwendiges geſetzt iſt. Anſelm glaubt daher der Folgerung vorbeugen zu müſſen; er fragt: wenn Gott nichts, auch das Böſe nicht, als etwas Gegebenes anerkennt, ſondern ſeine Präſcienz allem vorangeht, muß da nicht die Cauſalität des Böſen auf Gott zurückfallen? Er antwortet: alles Poſitive ſei abzuleiten aus der göttlichen Präſcienz, das Böſe aber ſei etwas bloß Negatives. Wenn er genauer unterſucht, wie das Böſe zu definiren ſei, ſo will er es indeß nicht als eine bloße Negation des Guten faſſen, ſondern als Privation; es iſt nämlich da, wo das Gute ſein und mäßigen ſollte, aber abweſend iſt. Der böſe Wille kann nicht anderswoher erklärt und abgeleitet werden. Er ſetzt keine Urſach voraus, ſondern iſt ſich ſelbſt Urſach und Wirkung, weil das Böſe nicht eigentlich ein Effektives, ſondern ein defectus, ein Abfall von Gott iſt. Anſelmus hat Verdienſte um die Beſtimmung der Gerechtigkeit Gottes; er begründet tiefer den Zuſammenhang von Sünde und Strafe, faßt ſie als Correlate und ſetzt die göttliche Strafgerechtigkeit als ſich offenbarend im Verhältniß zu ihnen. Bliebe die Sünde ungeſtraft, ſo wäre kein Unterſchied zwiſchen Sündigen und Nichtſündigen. Hugo von St. Viktor unterſcheidet im Böſen das Subjektive der Willensrichtung und das Objektive der in die

*) Hoc propositum secundum quod vocati sunt sancti, in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum, sed tantum praesens, immutabile est, sed in ipsis hominibus ex libertate arbitrii aliquando est mutabile.

Erſcheinung tretenden That; das Böſe beſteht weſentlich in der ſubjektiven, Gott widerſtrebenden Willensrichtung. Die Sünde, als ſubjektiv, kann nicht anderswoher erklärt werden und iſt Werk der Freiheit; aber daß ſie nun grade dahin oder dorthin ſich richtet, iſt nicht bloß ſubjektiv begründet, ſondern durch die von der göttlichen Weltordnung geſetzten Schranken. Alſo ſobald die ſubjektive Richtung des Böſen objektiv werden will, iſt ſie nicht mehr frei, ſondern gebunden durch die göttliche Weltordnung und muß ihr dienen. Dieſer beſtimmte böſe Wille iſt an ſich etwas Böſes, er muß ſich aber auflöſen in ſich ſelbſt durch ſeine eigene Schlechtigkeit; doch kann er ſich nicht willkürlich nach außen hin ſtürzen, ſondern nur dahin, wo der göttliche Wille ihm Raum läßt. So läßt ſich ſubjektive Freiheit und die höhere Cauſalität in dem Objektiven der Erſcheinung vereinigen. *)

b. Anthropologie.

1. Von dem Urſtand, dem Fall und ſeinen Folgen.

Wie in der vorigen Periode die Differenz zwiſchen Auguſtin und Pelagius ſich beſonders in den Beſtimmungen über die Freiheit erkennen läßt, ſo bezeichnet es auch den Standpunkt der ſcholaſtiſchen Theologen, wie ſie ſich über den Begriff der Freiheit erklären. Sie ſind in dieſer Periode Gegner der pelagianiſchen Definition von der Freiheit und gehen ſämmtlich von Auguſtins Auffaſſung aus. Anſelm unterſucht in ſeiner Schrift de libero arbitrio dieſe Lehre. Eine Definition, ſagt er, muß auf alles paſſen, worauf der Begriff anzuwenden iſt. Die Definition vom freien Willen als Wahlfreiheit paßt aber nicht auf Gott und auf die ſeligen Geiſter; ja, je freier wir durch die ſittliche Entwicklung im Guten fortſchreiten, deſto ferner iſt von uns die Möglichkeit des Sündigens, und deſto weniger entſcheiden wir uns nach einer Wahl zwiſchen Gutem und Böſem; das Gute wird alsdann Natur. Die Möglichkeit des Sündigens und die Wahl gehört daher nicht zum Weſen der Freiheit. Er definirt **) die Freiheit als das Vermögen, die empfangene Reinheit des Willens um ihrer ſelbſt willen zu bewahren. Er ſetzt alſo erſtlich das Empfangen voraus, indem nur Gott, nicht aber der creatürlichen Vernunft Anto-

*) de sacramentis fidei I, P. V, c. 15. 23. 29. Vgl. Liebner, S. 391.

**) c. 3: arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

Petrus Lombardus ſagt: *) der freie Wille im Zuſtande des Menſchen ſei die Fähigkeit, das, was jemu Zwang aus der Vernunft beſchloſſen habe, zu erſtreben ziehen.

Gleich Auguſtin ſetzen die Scholaſtiker dieſer das urſprüngliche Verhältniß der vernünftigen Creatur durch die Gnade bedingt, alſo eine Abhängigkeit des der Gnade vor dem Fall, unterſchieden von der Abhän Gnade nach demſelben; auf beiden Standpunkten al nöthig zur Vollbringung des Guten. In dieſer Hinſich Petrus Lombardus wichtig; er theilt die Vorzi Menſchen in dona naturalia, d. i. was er vermöge ſ lichen Naturanlage voraus hatte, und dona gratiae, w meinſchaft mit Gott begründet iſt und zu der Natu kommt. Die dona naturae ſetzt er in die Reinheit u aller Seelenkräfte. **) Der freie Wille des Menſchen n geneigt, und keine Neigung zum Böſen ſtand dieſem dieſe Natur war für ſich nicht genug zur Realiſirung d Beſtimmung. Sich ſelbſt überlaſſen, konnte der Menſch Böſe bewirken; er bedurfte daher, um auf wirkliche B zu wollen, der Gnade, und zwar nicht bloß der coope der operans. An und für ſich führte die Unterſcheidu ben nicht zum Pelagianismus, wie ſie denn von Au dieſem entgegenſtellt war; aber ſie konnte allerdings

werden, daß die urſprüngliche Gerechtigkeit des Menſchen als etwas nur von außen Gegebenes, Zufälliges erklärt ward. Verlor nun der Menſch durch die Sünde dieſe Gerechtigkeit, ſo war demnach damit keine bedeutende Veränderung in ſeiner Natur geſchehen, und es folgte weiter, daß auch die Erlöſung nur etwas Zufälliges war. Weder konnte ſie als Wiederherſtellung der menſchlichen Natur, noch auch die Sittenlehre nach dieſen Vorausſetzungen richtig aufgefaßt werden. Die Scholaſtik zeigt im Lauf dieſer Periode dieſe irrthümliche Auffaſſung noch nicht, doch ſcheint am Ende derſelben ſich eine Spur bemerklich zu machen, indem Peter von Celle, Biſchof von Chartres, ſich dagegen erklärt. *) Er handelt über den Unterſchied der Begriffe Bild und Aehnlichkeit Gottes, die natürlichen Kräfte der Seele und was auf dem urſprünglichen Grunde zu Stande kommt. Hier nun ſtreitet er gegen die, welche die Aehnlichkeit Gottes bei den erſten Menſchen nur als eine zufällige Gabe betrachteten, ſo daß alſo auch Seligkeit und Herrlichkeit etwas Zufälliges wäre. Dann könnte man ja auch folgern, daß ſelbſt das Leben nur etwas Zufälliges für den Menſchen ſei, weil er ſterben kann. Wie die Seele das Leben des Körpers iſt, ſo iſt Gott das Leben der Seele, und die Gemeinſchaft mit ihm iſt, was zum wahren Weſen der Seele gehört. **)

Die Folgen der erſten Sünde findet Petrus Lombardus darin, daß dem Menſchen die dona gratuita entzogen, die naturalia nicht ganz entzogen, aber verderbt ſeien. Wären ſie ihm ganz entzogen, ſo wäre kein Anſchließungspunkt für ſeine Beſſerung und für die Erlöſung vorhanden.

Die Imputation der erſten Sünde und die Fortpflanzung der Erbſünde erklären die Meiſten nach Auguſtinus. In dem erſten Menſchen war die ganze Menſchheit enthalten und iſt daher gleich ihm befleckt. Der realiſtiſche Standpunkt, welchen die Ueberſetzung: in quo omnes peccaverunt, unterſtützte, wirkte dazu mit. Anſelm unterſcheidet in ſeinem Werk über die Erbſünde die natura, qua est homo, quomodo omnes alii, und das Perſönliche, wodurch er von Andern verſchieden iſt. So ſei zu unterſcheiden das peccatum connatum oder naturae und das peccatum personae. Odo, welcher lange

*) epist. l. III, ep. 4.

**) Vera quoque virtus, vera bonitas, vera justitia, immo ipsa veritas est Deus; sine his igitur, si fuerit anima, moritur; et dicis esse accidentalia bona?

mit dem Nominalismus kämpfte, entwickelte dieß vom realiſtiſchen Standpunkt weiter in ſeinem Buch de peccato originali.

Bei Abälard zeigt ſich an dieſem Punkt der Widerſtreit des Einfluſſes der Kirchenlehre und der eigenthümlichen Prinzipien ſeiner Spekulation. Die letzteren hätten ihn conſequent zum Pelagianismus geführt. Es findet zwiſchen ihm und Auguſtin das pſychologiſch merkwürdige Verhältniß ſtatt, daß beide mit einer mächtigen Sinnlichkeit zu kämpfen hatten, daß aber Auguſtin deshalb um ſo mehr geneigt war, die Knechtſchaft des Geiſtes durch den ſinnlichen Reiz abzuwerfen, Abälard hingegen den Reiz der Sinnlichkeit milder beurtheilte und als in der Natur gegeben entſchuldigte. Er ſagt im Buch Scito te ipsum: der Eine habe zu dieſer, der Andere zu jener Sünde mehr Anlage. Dieſer Reiz iſt nicht an ſich ſündhaft, ſondern dient vielmehr zur Uebung der Tugend; nur die bewußte Verachtung Gottes iſt Sünde, denn Sünde heißt, nicht um Gottes willen thun oder laſſen, was wir um ſeinetwillen thun oder laſſen ſollen; grade im Kampf ſoll die Tugend ſich bewähren,*) und nur wenn man ſich dem Reiz durch den ſündhaften Willen hingäbe, würde die Sünde entſtehen. Dieſe Auffaſſung hätte folgerecht dazu geführt, daß es ohne Kampf keine Tugend gebe, daß der Gegenſatz zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft im menſchlichen Weſen angelegt ſei. Nach dieſen Vorausſetzungen hätte ſich auch die Lehre von der Erlöſung anders geſtalten müſſen. Er leugnet, daß unwiſſentliche Sünde wirkliche Sünde ſei, und nimmt bloß die wiſſentliche dafür. Freilich findet ſich auch bei ihm eine Stelle, welche eine verſchuldete und unverſchuldete Unwiſſenheit unterſcheidet. Wichtig iſt ferner, daß er in Zuſammenhang mit dieſer Anſicht behauptete:**) es komme alles auf die Geſinnung an, nicht auf die äußerliche That, wobei er nicht beachtete, daß die Kraft oder Schwäche der intentio an der Verwirklichung der That Antheil hat. Im Commentar zum Römerbrief findet er Schwierig-

*) Quid enim magnum pro Deo facimus, si nihil nostrae voluntati adversum toleramus, sed magis, quod volumus, implemus?

**) in Romanos l. l, pag. 522: quia opera indifferentia sunt in se, nec bona nec mala, sive remuneratione digna videntur, nisi secundum radicem intentionis, quae est arbor bonum vel malum proferens fructum. — Non quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt.

keiten bei der gewöhnlichen Auffassung von der Imputation der ersten Sünde, der Fortpflanzung der Erbsünde, der Entwicklung der Tugend im Verhältniß zu ihr, in der Verdammniß der ungetauften Kinder und der Heiden, für deren Tugenden er begeistert war. Die Stelle: in Adam haben Alle gesündigt, deutet er: seine Sünde ist Ursach der ewigen Verdammniß für uns geworden; man könne in dem Sinne sagen, daß in Adam die Nachkommen gesündigt haben, wie man etwa sage: ein Tyrann lebe fort in seinen Kindern. Er war auf dem Wege zu der Lehre, welche nachher vorgetragen wurde, daß die Folgen der Erlösung rückwirkend seien auf die Besseren unter den Heiden; aber er billigt diesen Satz nicht, sondern führt ihn als Irrlehre eines Zeitgenossen an. Die Kirchenlehre beherrscht ihn andrerseits so weit, daß er die Verdammniß der ungetauften Kinder behauptet. Er sagt: diejenigen Kinder sterben ungetauft, von welchen Gott voraussah, daß, wenn sie länger gelebt hätten, sie sich der schwersten Sünden schuldig gemacht und die schwersten Strafen verdient hätten; oder auch er beruft sich auf den göttlichen Willen, den er ganz gegen seine sonstigen Ansichten als bloße Willkür hinstellt. Da er wegen seiner Lehre von der Erbsünde angegriffen wurde, richtete er seine Apologie darauf, drückt sich aber immer nicht mit voller Bestimmtheit aus: der Mensch habe von Adam, in welchem Alle gesündigt haben, Schuld und Strafe der Sünde empfangen, indem seine Sünde Ursprung und Ursach aller unserer Sünde geworden sei.

Obgleich man die Allgemeinheit der Sünde annahm, so veranlaßte doch die übertriebene Verehrung der Maria, in Bezug auf sie eine Ausnahme zu machen.*) Anfänglich hatte man dabei nur die Begehung wirklicher Sünden, nicht die Erbsünde, im Auge. Paschasius Radbertus**) behauptete, daß Maria schon vor der Empfängniß Christi durch besondere Gnade von aller Sünde befreit wurde, um ein würdiges Organ für die Geburt Christi zu sein. Aber im zwölften Jahrhundert kommt die Meinung vor, daß sie ohne Erbsünde gewesen sei, und die Kanoniker zu Lyon richteten ein festum immaculatae conceptionis ein. Allein Bernhard von Clairvaux erklärte sich nachdrücklich dagegen:***) man solle der Maria nicht beilegen, was

*) S. die Abhl. v. J. Müller u. J. L. Jacobi, deutsche Zeitschr. 1855. Nr. 1. 6.

**) de partu virginis, d'Achery Spicilegium t. I.

***) ep. 173.

nur dem Einen zukomme, welcher Alle reinigen müſſe. Außer ihm müßten Alle ſagen: ich bin in Sünden erzeugt. Auch Peter de la Celle bekämpft dieſe neue Anſicht, welche ebenfalls von einem engliſchen Mönche Nikolaus vorgetragen ward. Da dieſer ſich auf Träume und Viſionen berief, ſo erwiderte Peter: evangelio, non somniis credo.

c. Die Lehre von der Perſon und dem Werke Chriſti.

1. Von der Perſon Chriſti.

Die Verſchiedenheit der älteren auguſtiniſchen und antiocheniſchen Anſicht, ob man die Sündloſigkeit Chriſti als ein non posse peccare oder als ein posse non peccare vorſtellen müſſe, läßt ſich auch innerhalb der Scholaſtik bemerken. Anſelm kommt beiläufig darauf*) und entſcheidet ſich für das Erſtere: er konnte ſündigen, wenn er wollte, aber dieſe Möglichkeit iſt nur eine hypothetiſche; er wollte nicht und konnte nicht wollen. Wie könne man ſich aber hiebei ſittliche Freiheit und Tugend in Chriſto denken? Wir können uns bei Gott kein ſündiges Wollen denken, woraus indeß keine Naturnothwendigkeit folgt, ſondern es iſt in ſeinem unwandelbaren Weſen gegründet, womit die Freiheit zuſammenfällt. Von den Engeln, welche beharrlich im Guten blieben, ſagen wir, daß ſie eben dadurch zur Unwandelbarkeit im Guten gelangt ſind, nicht mehr ſündigen wollen und können. Sie haben ſich dieß ſelbſt erworben, und das iſt die Analogie zwiſchen ihnen und Gott, daß ſie es in dieſer Beziehung aus ſich ſelbſt haben. Bei Chriſto geht es aus dem Zuſammenhange der göttlichen und menſchlichen Natur hervor.

Abälard ſtellt allgemeinere Unterſuchungen über das Verhältniß der Einwohnung Gottes in Chriſto zur göttlichen Einwirkung auf andere heilige Menſchen an. In dieſen, ſagt er,**) war nur eine partielle Einwohnung, in Chriſto eine perſönliche Vereinigung. Wie der Leib der Seele unterworfen iſt, ſo daß keine Wirkung in ihm erfolgt, die nicht von der Seele ausgeht, ſo verhält ſich die Seele Chriſti zum göttlichen Logos, ſo daß ſie auch dem Leibe keine Bewegung mittheilte, die ihr nicht vom göttlichen Logos zugekommen wäre. Er ſetzt in Chriſto einen göttlichen und einen menſchlichen Willen. Für den rein

*) cur Deus homo II, 10.

**) Sententiarum c. 24.

enſchlichen führt er das Gebet Chriſti, daß der Kelch an ihm vor-
ergehe, an. Er erklärt dieß gezwungen, indem Chriſtus es nur als
epräſentant der Gläubigen ſage, ſetzt dann aber hinzu: wie Chriſtus
ne wahre Menſchheit annahm, ſo hatte er das Menſchliche wahrhaft
uch in Bezug auf die Schwäche. Gegen alles Anſtreifen an das
oketiſche, z. B. bei Auguſtin,*) erklärt er ſich nachdrücklich und
hauptet: Schmerz und Leiden ſetze etwas der Neigung, dem Willen
iderſtreitendes voraus; Chriſtus litt alſo, was er nicht wollte; aber
och, weil er den Vater liebte, und wollte, daß durch ſeinen Tod das
eil der Menſchen bewirkt werde, wollte er deshalb leiden; gleichwie
on einem Kranken, der zu dem Bewußtſein kommt, daß er nicht ohne
peration geheilt werden könne, geſagt werden dürfe: im Allgemeinen
olle er dieſe nicht, aber doch wolle er ſie unter jener Vorausſetzung.**)
n Bezug nun auf die Möglichkeit des Sündigens bemerkt er:***) wenn
an Chriſtus als Menſch für ſich betrachtet, ſo kann man zweifeln,
b zu ſagen ſei: nullo modo peccare posse; denn wenn er
icht ſündigen konnte, welches meritum hat er dann? Er ſcheint da-
urch des freien Willens beraubt und ihm eine Naturnothwendigkeit
ugeſchrieben zu werden. Auch würde keine wahre Menſchheit in ihm
ngenommen werden. So betrachtet alſo kann man bei ihm von ei-
em posse non peccare reden, welches erſt durch die Willensrich-
ung beſtimmt iſt. Etwas anders aber iſt es, wenn wir von Chriſto
n concreto, als von dem reden, welcher zugleich Gott und Menſch
ſt. In dieſer Hinſicht iſt ein non posse peccare allein anzunehmen.

Hugo von St. Viktor führt die entgegengeſetzten Ausſprüche
er Kirchenlehrer darüber an, ob Chriſtus ſich vor dem Tode gefürchtet
habe. Er ſagt: es giebt eine Furcht vor dem Tode, welche ſo ſehr
über die Seele herrſcht, daß der Menſch dadurch zur Sünde verleitet
wird; es giebt aber auch eine gemäßigte, welche der menſchlichen Natur
inne wohnt und ohne Sünde iſt, ebenſo wie Hunger und Durſt, und
dieſe iſt bei Chriſto. Aehnlich ſagt Peter der Lombarde:†) Chri-
ſtus hatte eine wahre Traurigkeit in ſeiner menſchlichen Natur, aber
nicht wie die Gläubigen. Man müſſe unterſcheiden passio und pro-

*) c. 25: dicat Augustinus voluntatem suam, nos vero dicimus, quia, sicut veram humanitatem assumsit, ita humanae infirmitatis veros defectus habuerit.

**) c. 25.

***) ad Roman. I, pag. 538 sqq.

†) Sent. III, Dist. V.

passio; die letztere besteht in solchen Gefühlen, welche aus der sinnlichen Schwäche, die zum Wesen der menschlichen Natur gehört, entspringen, und wodurch der Geist nicht vom Höchsten abgezogen und geschwächt wird. Nur eine solche ist bei Christo anzunehmen.

2. Von der Erlösung.

Alles, was sich in dieser Periode aus dem christlichen Bewußtsein entwickelte, findet sich bereits in der vorigen, aber noch in der Sprache des Gefühls, die Ideen in einander verschmolzen und ohne begriffliche Sonderung. Augustin, dessen Ansicht hier zu berücksichtigen ist, beschäftigte sich zuerst mit der Frage, ob es Gott möglich gewesen sei, die Menschen auf eine andere Weise zu erlösen, welches Problem von ihm auf die Scholastiker überging. Er antwortet:*) an und für sich sei wohl eine andere Weise möglich gewesen, da Gott der Allmächtige sei, aber zur Heilung des menschlichen Elends sei nur diese Art der Erlösung angemessen, denn nichts konnte die Hoffnung des Menschen mehr aufrichten, als daß Gott zeigte, wie sehr er uns liebt, und er konnte dieß nicht mehr zeigen, als durch seine Vereinigung mit der Menschheit. Er verwahrt sich**) gegen den anthropopathischen Mißverstand, als ob Gott erst auf zeitliche Weise durch das Blut Christi mit den Menschen versöhnt worden sei. Man müsse sich die Versöhnung nicht so denken, als ob Gott Blut verlangte, da er ja die Menschen liebte vor der Weltschöpfung und seine Liebe ihn bewog, seinen Sohn zu senden. — Durch den Tod Christi***) sind wir mit Gott versöhnt, nicht als ob Gott nun erst anfinge, uns zu lieben, sondern wir sind versöhnt mit Gott, mit welchem wir durch die Sünde in Feindschaft standen.

Im Anfang dieser Periode herrschte die in der vorigen Periode sehr verbreitete mythische Anschauungsweise, daß Gott das Eigenthumsrecht des Satans beseitigen mußte, welches dieser durch die Sünde über den Menschen erlangt hatte. Nun aber war es Anselm, der zum Theil im Gegensatz dazu die Versöhnungslehre zuerst systematisch darstellte und Epoche machend ausbildete. Er bezeugt in dem Werke cur Deus homo,†) welches darüber handelt,

*) de Trinitate XIII, 10. 13.

**) c. 11. 15.

***) tract. in Joann. 110, § 6.

†) cf. de conceptu virginali et originali peccato.

wie ſehr dieſer Gegenſtand damals die Menſchen beſchäftigte, und wie allgemein der Geiſt religiöſer Forſchung verbreitet war. Nicht bloß Gelehrte, ſondern auch Ungelehrte fragten danach und verlangten vernünftige Begründung. Er ſelbſt ſucht den Inhalt ſeines chriſtlichen Bewußtſeins in ſeiner objektiven Nothwendigkeit für die Vernunft zu erweiſen. Er wirft die Frage auf: konnte Gott nicht durch den bloßen Willen dem Menſchen ſeine Sünden verzeihen? und erwidert: man muß ſich den Willen Gottes nicht als Willkür denken, ſondern in der Einheit mit ſeiner Weisheit und Heiligkeit. Aehnlich, wie wenn man ſagt: Gott könnte lügen, wenn er wollte, bezeichnet man damit eine contradictio in adjecto. Er durfte daher die Sünde nicht unbeſtraft laſſen. Dieß würde ſo ſein, als wenn bei Gott kein Unterſchied wäre zwiſchen dem Sündigen und Nichtſündigen. Die Strafe gehört zur Objektivität des Begriffes der Sünde.*) Er faßt ſie tief und im Gegenſatz gegen die einſeitige Betrachtungsweiſe früherer Zeit von dem Verhältniß der göttlichen Liebe zur Sünde. Entweder nun leiſtet der Menſch Gott frei den ſchuldigen Gehorſam, oder Gott unterwirft ihn ſich ſelbſt gegen ſeinen Willen, indem er ihn ſtraft, und zeigt ſich als den Herrn der Creatur, ſo daß der Menſch gegen ſeinen Willen dieſe Herrſchaft anerkennen muß. Anſelm erkennt alſo in der Strafe die Macht des göttlichen Geſetzes, welches, wenn keine freie Unterwerfung erfolgt, eine gezwungene hervorbringt.**) Alle Strafe ſetzt er als zuletzt von Gott geordnete; auch die von der menſchlichen Obrigkeit verhängte hat nur in ſofern ihre Bedeutung; denn die Obrigkeit iſt von Gott dazu eingeſetzt, die Gerechtigkeit zu handhaben. Die Sünde iſt

*) Si Deo nihil majus, aut melius est, nihil justius, quam quae honorem illius servat in rerum dispositione summa justitia, quae non est aliud quam ipse Deus. Nihil ergo servat Deus justius quam suae dignitatis honorem. — Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare.

**) Sicut homo peccando rapit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est. — Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret, quum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo, quamvis invitus solvit quod rapuit; quia licet Deus hoc ad usum sui commodi non transferat, quod aufert, sicut homo pecuniam, quam alii aufert, in suam convertit utilitatem; hoc tamen, quod aufert, utitur in suum honorem per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat.

nichts anders, als Gott nicht leiſten, was die vernünftige Creatur ihm leiſten ſoll. Jeder creatürliche Wille ſollte dem göttlichen unterworfen ſein; nur ein ſolcher vollbringt Gott wohlgefällige Werke. Da in jenem Gegenſatz des creatürlichen Willens gegen Gott das Weſen der Sünde liegt, ſo kommt es auf das Materielle derſelben nicht an. Eher ſoll die Welt zu Grunde gehen, als daß das Geringſte gegen Gottes Willen geſchehe. Der Menſch nun, welcher Gott nicht leiſtet, was er ſoll, und durch die Sünde es ihm vorenthält, iſt in der Schuld gegen Gott, und es wird nicht nur das Entriſſene, ſondern auch eine Genugthuung von ihm gefordert. Das Geſetz der göttlichen Weltordnung verlangt entweder Genugthuung für die Sünde oder Beſtrafung. Erfolgt dieß nicht, ſo würde im Reiche Gottes etwas Ungeordnetes bleiben. Außerdem könnte der Menſch in ſeiner Unreinheit nicht in die Gemeinſchaft der Heiligen eingehen, deren Seligkeit eben darin beſteht, daß alle Bedürfniſſe ihre Befriedigung finden, und welcher daher auch nur die Reinen entſprechen. Anſelm läßt jemand vom aſcetiſchen Standpunkt ſagen: ehre ich nicht Gott in der Enthaltung, Arbeit, Selbſtverleugnung, Gehorſam? Er erwidert: auch wenn der Menſch keine Sünde begangen hätte, müßte er dieß leiſten; jetzt aber vermag er auch dieß nicht einmal wegen ſeines verſchuldeten Unvermögens. Sollte alſo nicht Strafe, ſondern Genugthuung geſchehen, ſo war es nicht der Menſch, der ſie leiſten konnte. Einer aber mußte das Aequivalent leiſten, wie von einem Einigen die Sünde ausgegangen war, und da es über die Schöpfung erhaben ſein mußte, was er leiſtete, ſo konnte es kein Anderer, als Gott ſelbſt ſein, der es leiſtete. Die Genugthuung mußte aber auch von einem ſolchen ausgehen, der Menſch war, weil ſie ſonſt den Menſchen nicht zu Statten gekommen wäre; ſie mußte demnach von einem Gottmenſchen vollzogen werden.*) Chriſtus war dem Tode nicht vermöge der Sünde unterworfen, er hat ſich ihm aber freiwillig unterzogen. Zu verwerfen iſt die Vorſtellung, als ob er den Tod willkürlich geſucht hätte oder von Gott willkürlich in

*) Hoc fieri nequit, nisi sit, qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus, quam omne quod praeter Deum est. Illum quoque, qui de suo potuit Deo dare aliquid, quod superet omne quod sub Deo est, majorem esse necesse est, quam omne quod non est Deus. — Nihil autem est supra omne quod Deus non est, nisi Deus. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus. Sed nec facere illam debet nisi homo, alioquin non satisfacit homo. Ergo necesse est, ut eum faciat Deus homo.

den Tod geſtürzt ſei; ſondern es iſt zu unterſcheiden, was Chriſtus vermöge ſeines pflichtgemäßen Gehorſams gethan hat, und was er erlitt, da es ihn als Folge dieſes Gehorſams traf.*) Der Tod traf ihn als göttliche Schickung, in die er ſich ergab, indem er im Leiden den Gehorſam vollendete. Der ethiſch geſchichtliche Geſichtspunkt geht alſo dem höhern dogmatiſchen Geſichtspunkt voran. Freiwillig leidet Chriſtus den Tod, nicht darin gehorſam, daß er ſtirbt, ſondern in ſtandhafter Beobachtung des Gehorſams gegen Gott den Tod ſich zuziehend. Anſelm ſetzt auch die Kämpfe Chriſti der Sünde des erſten Menſchen entgegen: dieſer unterlag den Reizungen der Luſt, Chriſtus hat unter den ſchwerſten Leiden das Böſe beſiegt. Gott iſt ihm eine Vergeltung dafür ſchuldig; ihm ſelbſt, dem Allgenugſamen, konnte er ſie nicht geben, Chriſtus konnte ſie daher auf Andere übertragen, auf Alle, die mit ihm in Gemeinſchaft ſind. Das Leben Chriſti, ſagt Anſelm, ein Leben von unendlicher Liebenswürdigkeit, und ſein Tod enthalten mehr, als nöthig iſt, für alle Sünde der Welt. Ferner: obgleich Chriſtus alles Ungemach ertrug, ſo war er doch nicht elend zu nennen; denn wenn zur Glückſeligkeit der Genuß (commodum) nicht gehört, ſo iſt das nicht Elend zu nennen, wenn jemand nach ſeiner Weisheit mit freiem Willen äußerliches Ungemach leidet. Aus dem Allen erhellt, daß Anſelm von der Nothwendigkeit einer satisfactio vicaria activa redet. Die Realiſation des Sittengeſetzes, welche nothwendig war zur Ausfüllung der Kluft zwiſchen Gott und Menſchen, und die Genugthuung beſteht in dem thätigen Gehorſam, und durch ſie iſt zugleich die Strafe überflüſſig gemacht. Die Lehre von einer satisfactio passiva findet ſich bei ihm nicht; er ſagt nirgends, daß Chriſtus die Strafen der Menſchen übernommen habe. Er wirft weiter die Frage auf, ob ein Anderer, als Gott, z. B. ein Engel, in Verbindung mit der menſchlichen Natur die Erlöſung habe vollziehen können, und verneint ſie, weil zur Herſtellung der Würde des Menſchen gehöre, daß er allein von Gott abhängig ſei und ihm allein alles zu danken habe. Hätte ihn nun eine Creatur erlöſt, ſo würde er von ihr abhängig geworden ſein. Merkwürdig iſt auch, wie er das Bewußtſein äußert, daß keine begriffliche Entwicklung dem Weſen der Sache ganz

*) Ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret.

entſpreche, und daß das Leben Chriſti ſelbſt mehr enthalte. Es ſind noch viele andere Gründe, ſagt er, warum dieſe Weiſe der Erlöſung die angemeſſenſte iſt, welche ſich aber leichter durch die Anſchauung des Lebens Chriſti ſelber erkennen laſſen.*) Denn wer kann erklären, wie nothwendig und der göttlichen Weisheit gemäß es war, daß der Erlöſer nicht allein der Menſchheit die Lehre darſtellte, ſondern auch durch ſeinen Wandel zeigte, was ſie thun ſollte?**)

Bei Abälard finden wir in dieſer Auseinanderſetzung mehr Schärfe und Klarheit, als eine aus der Tiefe des chriſtlichen Bewußtſeins kommende Entwicklung. Manches von Andern Geſagte verſtand er nicht, weil er ſich nur an die Form hielt. Andrerſeits iſt auch ihm häufig Unrecht gethan worden. Auffälliger Weiſe ignorirt er Anſelms Theorie ganz; man kann nicht einmal behaupten, daß er ſie indirekt mit Abſicht und Bewußtſein bekämpft habe, wenngleich er ſich ſehr von ihm unterſcheidet und die ſubjektive Auffaſſung der Genugthuungslehre vertritt. Einig iſt er dagegen mit Anſelm in der Verwerfung der älteren mythiſchen Darſtellung. Im Commentar zum Römerbrief ſtellt er manche Fragen und Schwierigkeiten hin, ohne aber irgendwo eine zuſammenhängende Entwicklung zu geben. Er fragt: warum Gott die Menſchen nicht durch ſeinen bloßen Willen erlöſt habe, warum der Tod Chriſti nothwendig war, wie er zu einer ſolchen Vergebung gereichen konnte? Gott mußte ja um ſo mehr zürnen über die Sünde der Kreuzigung ſeines Sohnes, welche eine größere war, als Adams Sünde. War für dieſe eine Genugthuung nöthig, dann gewiß noch mehr für den Tod ſeines Sohnes. Wie grauſam iſt es, daß Gott den Tod eines Unſchuldigen zu ſeiner Verſöhnung verlangen ſollte. Er ſelbſt erklärt ſich folgendermaßen: es ſcheint mir, daß wir durch das Blut Chriſti in ſofern gerecht gemacht und mit Gott verſöhnt ſind, als durch dieſe beſondere Gnade, daß Gott ſeinen Sohn unſere Natur annehmen und uns unterrichten ließ, er uns deſto mehr in Liebe mit ſich verbunden hat, ſo daß wir, entzündet durch eine ſolche göttliche Wohlthat, in reiner Liebe nichts mehr ſcheuen. Durch das Leiden Chriſti ſind Alle gerechtfertigt, ſofern ſie dadurch zu grö-

*) Sunt et alia multa, cur valde convenit, quae facilius et clarius in ejus vita et operibus, quam sola ratione monstrari possunt. L. II, c. 11.

**) Vgl. üb. das Ganze der Satisfactionslehre Anſelms Haſſe II, 485 fl. Baur Lehre v. d. Verſöhnung. S. 155 fl.

herer Liebe entzündet werden. Die genoſſene Wohlthat mußte ſie mehr entflammen, als die gehoffte; alſo beruht unſere Erlöſung auf der durch Chriſti Leiden uns geoffenbarten großen Liebe Gottes, wodurch wir zur wahren Freiheit der Kinder Gottes geführt werden; dieſe aber iſt nichts anders, als daß alles von der Liebe, nichts von der Furcht ausgeht. Die Erlöſung beſteht alſo nach ihm darin, daß Gott den Menſchen auf dieſe Weiſe ſeiner Liebe verſichert, und dann in der Gegenliebe die Antriebe zu allem Guten gegeben hat. Demnach erklärt er Röm. 3, 25 δικαιοσύνη von der Liebe Gottes, πάρεσις von der Vergebung der Sünden: durch dieſe Gerechtigkeit, d. i. Liebe Gottes, erlangen wir Vergebung der Sünden; die justificatio iſt alſo Folge der ſubjektiven Aneignung der Erlöſung. In der theologia christiana*) giebt er über den Zweck der Erſcheinung Chriſti folgende Entwicklung: deshalb iſt grade die göttliche Weisheit Menſch geworden, damit wir erleuchtet würden durch ſeine Lehre und ſein Leben, durch ſein Leiden und ſeinen Tod, auch durch ſeine Verherrlichung, indem er uns durch ſein Leiden lehrt, wie ſehr uns Gott liebt, uns durch ſeine Auferſtehung das Unterpfand des ewigen Lebens giebt und durch ſeine Erhebung zum Himmel unſere Seele zum Himmel erhebt. Auch in ſeinen Vorleſungen**) beſtritt er die Vorſtellung von der Loskaufung aus dem Eigenthumsrecht des Satans und ſagte: Chriſtus gab ſich zum Preiſe und reinen Opfer an Gott für uns hin, um uns von der Knechtſchaft der Sünde zu befreien und ſeine Liebe einzugießen. Auf keine andere Weiſe hätte es angemeſſen geſchehen können; denn da wir von der Sünde befreit werden ſollten, mußte in Wort und Leben das Muſter wahrer Tugend dargeſtellt werden. Chriſtus ſtarb für uns, um zu zeigen, wie groß ſeine Liebe zu den Menſchen war, und daß die Liebe das Weſen des Chriſtenthums iſt. Unbeſtimmter äußert er ſich in der Apologie: der Sohn Gottes iſt Menſch geworden, um uns von der Sünde zu befreien und uns durch ſeinen Tod den Zugang zum ewigen Leben zu eröffnen.

Gegen Abälard trat Bernhard auf,***) ohne aber die Lehre Anſelms zu vertheidigen und ohne in der dialektiſchen Weiſe, wie jene Beiden, den Gegenſtand zu unterſuchen. Auf Abälards Frage

*) l. IV, 1308.

**) Sentent. c. 23.

***) de erroribus Abaelardi.

weshalb Gott uns durch Christi Leiden erlöst habe, da es durch seinen bloßen Willen geschehen konnte, erwidert er: frage ihn selbst; mir ist es genug, daß es so geschehen ist. Auf jenes Bedenken, daß Gott das Blut eines Unschuldigen verlangt haben solle, entgegnete er: nicht der Tod an sich, sondern der Wille Christi, daß er freiwillig starb, war Gott wohlgefällig, und als diese freiwillige Handlung hatte der Tod die Bedeutung vor Gott, nicht daß dieser seine Freude am Tode eines Unschuldigen hätte. Die Sünde der Menschen gab dazu den Anlaß Gott aber nahm das Blut an; was er verlangte, war indeß nur das Heil der Menschen. Er stellt Abälards Lehre nicht genug im Zusammenhange dar und wendet sie, als wolle jener die Erlösung nur auf Christi Beispiel und Lehre zurückführen. Was hilft uns der Unterricht Christi, sagt er, ohne unsere Wiederherstellung? Etwas Großes ist das Beispiel der Demuth und Liebe Christi; aber dieß alles können wir nicht festhalten, wenn uns nicht die objektive Erlösung durch ihn zu Theil würde. Es ist umsonst, wenn nicht vorher die Macht der Sünde in uns gebrochen wird; und wie soll Christus den Kindern durch das Beispiel nützen? Der unerforschliche Rathschluß Gottes ist der Grund, warum grade diese Erlösung geschah. Wer aber kann sagen, daß die Allmacht nicht auch eine andere Art erwählen konnte? Aber dadurch verliert die Wirksamkeit dieser Art nichts von ihrer Bedeutung, und vielleicht ist sie die angemessenste, da wir durch das große Leiden Christi an unsern tiefen Fall erinnert werden. In seinen Predigten über das Hohelied hebt er noch besonders den Grund hervor, warum diese Form der Erlösung die angemessenste war. Die vorzüglichste Ursach, warum Gott im Fleisch erschienen, ist, daß der sinnliche Mensch, welcher ihn nicht so lieben konnte, wenn er sich nicht sinnlich darstellte, durch seine sinnliche Erscheinung stufenweis bis zur Liebe seines unsichtbaren Wesens fortgebildet werden sollte. *)

Bei Petrus dem Lombarden**) finden wir verschiedene Elemente ohne Verarbeitung; auf Anselm nimmt er keine Rücksicht. Wie Augustin verwahrt er den Begriff der Versöhnung gegen das anthropopathische Mißverständniß, als habe Gott die Menschen gehaßt und erst von der Versöhnung an geliebt. Die ältere mythische Darstellung nimmt er wieder auf; ferner nennt er einerseits Christum

*) Cantica Canticorum sermo 20, § 6.

**) Lib. III. Distinct. 20.

das vollkommne und hinreichende Opfer; durch dieſes eine Opfer hat er alle Schuld der Menſchen getilgt. Er trug die Strafe unſerer Sünden, befreite uns von der geiſtlichen, ewigen und zeitlichen Strafe und erfüllte das Geſetz vollkommen. Daneben findet ſich aber auch Abälards Auffaſſung. Die Rechtfertigung beſteht darin, daß wir durch ein ſo großes Unterpfand der göttlichen Liebe zum Vertrauen und zur Liebe Gottes und dadurch zur Heiligung angeregt werden. Dieſe Art der Heilung des menſchlichen Elends war demſelben beſonders angemeſſen; nichts konnte mehr das menſchliche Herz bewegen und aufrichten, als der Gedanke, daß Gott ſeinen Sohn an unſerem Leiden habe Theil nehmen laſſen.

Robert Pulleyn ſagt: es gefiel Gott, die Erlöſung des Menſchen von der Sünde an den Preis Chriſti zu knüpfen. Er hätte uns auch anders erlöſen können, aber er erwählte dieſe Art, um uns die Größe ſeiner Liebe und unſerer Sünde anſchaulich zu machen.*)

Seit Anſelmus Zeit alſo entwickelt ſich der Gegenſatz einer zweifachen Auffaſſung der Erlöſung: ob man dieſe Art derſelben als etwas objektiv Nothwendiges betrachtet und aus dem objektiven Weſen dieſer Art ihre Wirkungen ableitet; oder ob man mehr einen ſubjektiven Zuſammenhang zwiſchen beiden ſetzt, als habe es Gott gefallen, den Preis der Erlöſung an das Leiden Chriſti zu knüpfen, weil dieß am meiſten geeignet war, die ſittliche Umbildung der Menſchen zu bewirken.

3. Die Aneignung der Erlöſung, Rechtfertigung und Heiligung.

Wenngleich im kirchlichen Leben die Veräußerlichung vorherrſchte und manches Aeußerliche von der Scholaſtik aufgenommen wurde, ſo trifft doch die bedeutenden Lehrer der Scholaſtik nicht der Vorwurf, eine bloß äußere Werkheiligkeit aufzuſtellen. Sie ſuchten das Aeußere, was ſie vorfanden, zu verinnerlichen; ſie wollten den innern Entwicklungsprozeß des chriſtlichen Lebens darſtellen, nachweiſen, wie es in der Geſinnung wurzele und Erlöſung und Heiligung zuſammenhange, ſie ſind fern davon, mit einem bloßen Auctoritätsglauben ſich zu befriedigen. Dieß erhellt ſchon aus dem in der Einleitung Geſagten, und zeigt ſich auch in den genaueren Beſtimmungen über die verſchiedenen

*) Ut quantitate pretii quantitatem nobis sui innotesceret amoris et nostri peccati.

Beziehungen dieſes Begriffes. Anſelm faßt die ganze Glaubens- und Sittenlehre darin zuſammen, wie der Menſch ſich die Erlöſung aneigne. Die Lehre der Bibel beſtehe überall darin, zu zeigen, wie wir der göttlichen Gnade theilhaftig werden und unter derſelben leben. Er ſagt: der bloße Begriff macht nicht den Glauben, wenn auch dieſer nicht ſein kann ohne das Gegenſtändliche; es muß zum wahren Glauben hinzukommen die rechte Richtung des Willens, welche die Gnade bewirkt.*) Er unterſcheidet**) ein credere Deum, Christum und in Deum, in Christum: jenes bezeichne den bloß äußeren Glauben, welcher nur die Form der Sache feſthält, dieſes den wahren, lebendigen Glauben, der die Gemeinſchaft mit Gott ergreift (credendo tendere in divinam essentiam); jener iſt bedeutungslos und todt, dieſer enthält die Kraft der Liebe und bezeugt in der Liebe ſeine Macht und ſein Leben. Der Glaube, welcher mit der Liebe verbunden iſt, kann nicht müßig ſein; dadurch, daß er ſo wirkt, beweiſt er, daß ihm Leben inwohnt. Hugo von St. Viktor***) entwickelt den allgemeinen Begriff des Glaubens im Zuſammenhang mit der religiöſen Natur des Menſchen. Der Glaube bezeichnet die Art, wie die unſichtbaren Güter unſerer Seele innewohnen (quodammodo in nobis subsistunt), die wirkliche Lebensgemeinſchaft mit Gott, das reale Daſein im menſchlichen Gemüth. Denn die göttlichen Dinge können von uns nicht aufgefaßt werden durch die Sinne, den Verſtand oder die Einbildungskraft; weil ſie zu allem dieſem nichts Analoges haben, erhaben ſind über alle Bilder. Das einzige Vehikel ihrer Aneignung iſt der Glaube. Wir können auch kein höheres Argument für die Realität der göttlichen Dinge haben, als den Glauben, weil alles, was zum Bewußtſein einer Sache dienen ſoll, eine gewiſſe Analogie zu derſelben haben muß. Nun iſt auch, wie die göttlichen Dinge, der Glaube erhaben über alles. In ihm kommen zwei Elemente zuſammen, die Richtung des Gemüthes und das der Erkenntniß Gegebene. Dieß Letztere iſt das Gegenſtändliche des Glaubens, aber ſein Weſen beſteht in einer Rich-

*) de gratia et libero arbitrio c. 6.

**) Monologium 72. cf. 75. Ergo quoniam, quod aliquid operatur, inesse sibi vitam, sine qua operari non valeret, ostendit, non absurde dicitur operosa fides vivere, quia habet vitam dilectionis, sine qua non operaretur; otiosa fides non vivere, quia caret vita dilectionis.

***) Liebner S. 435.

tung des Gemüthes, und wenn auch dieſe nie ganz ohne das Erſtere iſt, ſo macht doch ſie den Werth des Glaubens aus. Bernhard ſtimmt in der Auffaſſung vom Weſen des Glaubens mit Hugo überein, und wie dieſer ſich gegen die vorherrſchende Begriffsrichtung erklärte, ſo auch er. Auch jetzt noch, ſagt er, finden wir eine große Verſchiedenheit der Erkenntniß oft bei gleichem Glauben; Manche, welche zuverſichtlich glauben, haben doch nur dürftige Begriffe; ebenſo hielten Viele im alten Teſtament den Glauben an Gott feſt, erwarteten von ihm die ſichere Erlöſung und empfingen von dieſem Glauben das Heil, obgleich ſie nicht wußten, wann und wie das Heil ihnen werden würde.

Wichtig ſind auch Abälards Beſtimmungen. Der Glaube, ſagt er,*) bezieht ſich immer auf das Unſichtbare, nie auf das Sichtbare. Wie nun aber, wenn Chriſtus zu Thomas ſagt: du glaubſt, weil du ſiehſt? Etwas Anderes war es, was Thomas vor ſich ſah, etwas Anderes das, woran er glaubte. Den Menſchen ſah er, zu dem Herrn, an den er glaubte, bekannte er ſich. Er ſah das Fleiſch, aber er glaubte an den in dem Fleiſche verborgenen Gott. Wir bemerkten, daß er im Gegenſatz gegen die quantitative Schätzung der guten Werke hervorhob, wie alles auf die Geſinnung ankomme. Nur ihr ſchrieb er ein Verdienſt vor Gott zu, da das Uebrige von den Umſtänden abhange. Darüber angegriffen, erklärte er ſich in ſeiner Apologie: ich bekenne, daß alle, welche in der Liebe zu Gott und dem Nächſten gleich ſind, gleich gut und an Verdienſt gleich ſind, und daß es daſſelbe Verdienſt bleibt, wenn auch der Vorſatz des guten Willens an der Ausführung verhindert wird.

Nicht bloß Abälard, ſondern auch die meiſten übrigen Scholaſtiker verſtehen unter justificatio per fidem nicht die objective Rechtfertigung, ſondern eine ſubjektive Gemüthsbeſchaffenheit, welche aus dem Glauben hervorgeht, die wahre innere Heiligung in der Liebe, welche aus dem Glauben entſpringt. Dieſe ſubjektive Auffaſſung befriedigte aber Viele nicht; ſie gab keine Gewißheit, ſie trieb theils zu einem aſcetiſchen Leben oder zu einer einſeitigen Gefühlsrichtung, theils bewog ſie zu einem feſten Anſchluß an das Prieſterthum, als den Quell der Gnade. Bernhard dagegen war durch die Erfahrungen ſeines Lebens zu einer mehr objektiven Auffaſſung gekommen: Keiner

*) Sentent. c. 4.

iſt ohne Sünde;*) zu aller Gerechtigkeit iſt mir genug, daß mir gnädig ſei der, welcher mich erlöſt hat. Chriſtus**) iſt nicht bloß gerecht, ſondern auch die Gerechtigkeit ſelbſt. Wer von Sünden gerechtfertigt iſt und der Heiligung, ohne die niemand Gott ſchauen kann, nachſtrebt, hört den Ruf: ſeid heilig, denn ich bin heilig. Die himmliſche Geburt***) iſt die ewige Prädeſtination, wodurch Gott die Menſchen geliebt hat. Das Zeitloſe der göttlichen Anſchauung hebt er hervor: in ihr ſollen ſich die als ſündloſe darſtellen, die in einer fortgehenden Läuterung durchs Leben gehen. An anderen Stellen vermiſcht ſich ihm das Objektive und Subjektive:†) die Furcht geht voran, damit die Rechtfertigung nachfolge. Es lebt endlich der Gerechte aus dem Glauben, aber ohne Zweifel dem, welcher durch die Liebe wirkſam iſt. Auch Alanus nähert ſich der objektiven Auffaſſung, wenn er die Frage aufwirft:††) warum man von einer Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch die Liebe rede? Er antwortet: weil die Rechtfertigung hervorgeht aus der Gnade, zu welcher uns der Glaube hinrichtet. Robert Pulleyn entwickelt die Lehre ſo: der im Herrn lebende Gerechte empfängt ſchon innerlich geheiligt durch den Glauben als Zeichen ſeines Glaubens und ſeiner Gerechtigkeit und zum Wachsthum derſelben die guten Werke; nicht als wenn die Gerechtigkeit durch die Werke vermehrt würde, ſondern der Glaube erzeugt die innere Gerechtigkeit, und aus dieſer gehen die guten Werke hervor. Aber der Glaube muß immer zunehmen, ſo daß er ſowohl klarer in der Erkenntniß, als wärmer in der Liebe wird. Der todte Glaube iſt müßig, ihn haben auch die Böſen; der wahre iſt immer thätig.

Feſte Geſtalt erhielt die ſcholaſtiſche Lehre in dieſem Punkt durch Petrus Lombardus.†††) Er giebt eine dreifache Beſtimmung des Glaubens: Deum credere, Deo credere, und in Deum oder Christum credere. Die beiden erſten gehen auf ein bloß äußerliches

*) sermo zum Hohenlied 23, § 15.

**) 22, § 8. Quam ob rem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam credat in te, qui justificas impium et solum justificatus per fidem pacem habebit ad Deum. Qui ergo justificati a peccatis sectari desiderant sanctimoniam, etc.

***) 23, § 15.

†) ep. 107, § 4.

††) regula 93.

†††) Sentent. III, Dist. 28.

Fürwahrhalten, das dritte auf den Glauben, wodurch wir in Gemeinschaft mit Gott treten. Mit einem solchen ist die Liebe nothwendig verbunden, und dieser Glaube allein ist der rechtfertigende. Die Liebe ist das Werk dieses Glaubens und der Grund des ganzen christlichen Lebens. Die aristotelische Unterscheidung zwischen der Form als bildendem Prinzip (εἶδος, forma) und dem unorganischen, dadurch bestimmten Stoff (ὕλη, materies) auf den Glauben anwendend, unterscheidet er den Glauben als die qualitas mentis informis, die bloße Materie des Glaubens, und die fides formata, wenn zu jener die Beseelung durch die Liebe hinzukommt, sie formirt und bestimmt. Die fides formata ist die wahre Tugend, und dieser durch die Liebe thätige Glaube allein rechtfertigt.*)

4. Verhältniß von Gnade und Freiheit.

Die gewandte Dialektik der Scholastiker wußte der Form nach das Zusammenwirken der Gnade und des freien Willens aufrecht zu erhalten, aber sie sind zu befangen in der augustinischen Lehre, um der freien Selbstbestimmung eine wirkliche Bedeutung zuzuerkennen, und es fehlt daher auch nicht an Zweideutigkeiten. Anselmus**) unterscheidet nach Aristoteles δύναμις und ἐνέργεια, d. i. potentia und actus. Keine Fähigkeit eines geschaffenen Wesens kann durch sich selbst zur Wirksamkeit kommen ohne äußere Einwirkungen, welche die potentia zum actus werden lassen; aber die Fähigkeit bleibt doch. Das Auge sieht nur vermöge des Sonnenlichtes, doch kann man sagen, daß auch im Finstern das Auge das Vermögen zu sehen habe. So behält der verderbte Wille immer die Fähigkeit zum Guten, obgleich diese nur durch Hinzutreten der gratia efficax zur Wirksamkeit gelangt.

Robert Pulleyn sagt: so oft die Gnade sich jemand anbietet, handelt er entweder so, daß er mit der Gnade wirkt, oder sie zurückweisend, hört er nicht auf, das Böse zu thun. Die erste Ursache alles Guten ist die Gnade; dem freien Willen kommt auch ein Antheil zu, aber ein untergeordneter. Das meritum desselben ist, wenn er aufhört, dem göttlichen Willen zu widerstreben. Danach könnte man

*) Fides quam ipsi daemones et falsi Christiani habent, qualitas mentis est, sed informis quia sine caritate est. ibid.

**) de libero arbitrio und de concordia praescientiae et praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii.

meinen, daß dieſer Scholaſtiker dem freien Willen einige Kraft zuſchreibe und keine gratia irresistibilis annehme. Aber es kommt darauf an, wie er ſich den Begriff der Freiheit dachte; er konnte dabei doch dieſelbe im Gegenſatz gegen einen bloßen äußern Zwang auffaſſen und ſie darin ſetzen, daß eine Entwicklung allein aus dem innern Weſen ſtattfinde, ſo daß der Menſch frei zu handeln glaubt, weil er ſich ganz aus ſich ſelbſt beſtimmt; dabei kann aber noch beſtehen, daß er durch eine höhere Nothwendigkeit beſtimmt wird. In der That iſt die Meinung Roberts dieſe, daß, wenn die wirkſame Gnade von Gott dem Menſchen mitgetheilt werde, ſie den freien Willen ſo anziehe, daß er ohne Widerſtand folge. Obgleich die Gnade den Irrenden zurückziehe, zwinge ſie ihn doch nicht gegen ſeinen Willen aber ſie ſei ſo mächtig, daß ſie auch den Verkehrteſten umwandeln könne. Es iſt demnach der freie Wille doch nur die Form der unwiderſtehlich wirkenden Gnade, wie bei Auguſtin und im Buch de vocatione gentium.

Bei den Myſtikern, welche dem Praktiſchen größere Bedeutung einräumen, könnte man eine ſtärkere Hervorhebung des freien Willens vermuthen; aber bei Bernhard von Clairvaux*) iſt es wahrſcheinlich doch nur der Anſchein einer die Gnade bedingenden Freiheit: Wir werden durch die Gnade zum Guten angeregt und darin gefördert. Nimm den freien Willen, und es wird nichts ſein, was zum Heil geführt werden könnte; nimm die Gnade, und es fehlt die Urſache des Heils. Es kann die Rettung, ohne daß beides da ſei, nicht zu Stande kommen. Gott iſt der Urheber des Heils, der freie Wille iſt nur empfänglich dafür; er wirkt mit der Gnade, indem er ſich retten läßt. Daher kann Gott nur auf Menſchen ſo einwirken, weil ſie des freien Willens fähig ſind. Er ſetzt die Freiheit entgegen dem Zwange der Sünde, dem Elend: das Erſte iſt die Freiheit der Natur, das Zweite die Freiheit der Gnade, das Dritte die Freiheit der Herrlichkeit. Die Gnade bezweckt, den freien Willen anzuregen. Der Menſch wird nicht gegen ſeinen Willen gerettet, denn wenn der Wille aus einem böſen in einen guten verwandelt wird, ſo wird die Freiheit nicht hinweggenommen, ſondern nur umgewandelt. Er ſetzt dabei voraus, daß die Beſchaffenheit des Willens urſprünglich freie Verſchuldung und Folge der Erbſünde ſei. Seine Darſtellung führt doch,

*) de gratia et libero arbitrio.

wenn man alles zusammennimmt, auf die augustinische Auffassung. Richard von St. Viktor in seiner Schrift: über den Zustand des innern Menschen*) sagt: wie soll der Wille des Menschen nicht wahrhaft frei sein? und will nicht gelten lassen, daß man ihn gefangen nenne. Die Gnade wird oft dem Nachlässigen von freien Stücken angeboten, oft wird sie unsern Anstrengungen plötzlich entzogen. Der freie Wille kann die Gnade, die Gnade kann ihn gewinnen; sie kann ihm wieder genommen werden, weil er nie ohne Schuld gefunden wird. Trotz dieser starken Ausdrücke steht auch Richard auf augustinischem Standpunkt.

Nicht anders Petrus Lombardus, bei welchem wir außerdem zuerst die Distinktion der gratia gratis dans und gratia gratis data finden, welche weiterhin von den Scholastikern vielfach angewendet wird. Das Erste ist das wirksame Prinzip der Gnade, die Gnade als das Verleihende, Gott selbst; das Zweite das Mitgetheilte, Göttliche als beseelendes Prinzip des Lebens (qualitas informans), die durch Gott im Leben zu Stande gekommene Beschaffenheit, die wahre innere Tugend.**)

d. Die Lehre von den Sacramenten.

In den Bestimmungen, zu welchen diese Lehre ausgebildet wurde, tritt besonders das eigentlich katholische Element des Mittelalters hervor. Die Scholastiker mußten, was sie in der Kirchenlehre fanden, mit ihren Grundprinzipien in Verbindung setzen, und zwar war dieß bei ihnen nichts Absichtliches, sondern ihr eigenes religiöses Leben war bestimmt durch den Geist der Kirche. Aber unter der Einwirkung ihrer Prinzipien bildeten sich nun doch Gegensätze unter ihnen, und zwar besonders in dieser früheren Periode der Scholastik; daher auch manche Spuren christlicher Wahrheit, die mit der herrschenden Lehre stritten, sich bemerken lassen. Die Scholastiker nahmen die augustinische Definition des Sacramentes auf, aber sie genügte ihnen nicht vollständig. Die Definition, welche sie verlangten, sollte alles enthalten, was damals zum Begriff und zu den Wirkungen des Sacramentes gerechnet wurde. Hugo von St. Viktor definirt***) das Sacrament

*) de statu interioris hominis P. I, tract. 1, c. 28.

**) Lib. II, Dist. 27.

***) De sacram. Lib. I. P. IX, 2. cf. Summa tract. II, 1. Liebner 428 flg.

als materiale elementum ex similitudine repraesentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Das Sacrament unterſcheidet ſich alſo von andern heiligen Zeichen durch Folgendes: erſtens es muß eine innere Analogie mit der dargeſtellten Sache haben; zweitens es muß von Chriſto dazu auserwählt ſein, um dieſe beſtimmte Sache darzuſtellen; drittens es iſt auf das äußerliche Zeichen nun wirklich dieſe unſichtbare göttliche Wirkung übertragen, die magiſche Wirkung desſelben, ſofern das äußerliche Zeichen nun wirkt durch ſich ſelbſt, wozu es eingeſetzt iſt. Hier haben wir die Grundlage des ganzen katholiſchen Begriffs des Sacramentes. In der Summa sententiarum ſagt er: das Sacrament ſei visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae. Auch hier ſehen wir daſſelbe Merkmal, daß die invisibilis gratia dem äußerlichen Zeichen wirklich mitgetheilt iſt. In demſelben Sinne ſpricht ſich Petrus Lombardus aus: es ſtelle das Bild der Gnade vor und ſei die Urſach derſelben.*) Hugo unterſcheidet in ſeinem Traktat de sacramentis fidei drei Klaſſen von Sacramenten: erſtens die, worauf beſonders das Heil beruht (Taufe und Abendmahl); zweitens die, welche nicht zum Heil nothwendig ſind, aber doch nützlich zur Heiligung, die Zahl derſelben iſt unbeſtimmt; drittens was dazu dient, für die Verwaltung der übrigen Sacramente fähig zu machen, dieß iſt die prieſterliche Ordination.

Die Scholaſtiker unterſuchten, weshalb die Einſetzung ſolcher Zeichen für das Chriſtenthum nothwendig ſei, und ſuchten zu erklären, warum dem Sacrament ſo viel zugeſchrieben werde. Hugo findet den Grund in Folgendem: weil der Menſch von der innern Gemeinſchaft mit Gott ſich entfremdete, in der Außenwelt ſich zerſtreute, mußte er durch das Aeußere wieder zum Innern geführt werden. Ferner: weil der Menſch durch Hochmuth gefallen war, mußte er durch Selbſtdemüthigung wieder zu Gott zurückgeführt werden, und dieſe beſtand darin, daß er von dieſen äußerlichen Dingen das empfing, was ihm für das innerliche Leben nothwendig iſt. Auch Robert Pulleyn führt den letztern Grund an: durch Hochmuth war der Menſch gefallen; die Heilung mußte vom Entgegengeſetzten ausgehen. Der vernünftige Menſch, der über die Natur zu herrſchen beſtimmt war, ſollte ſich vor

*) Sent. IV, 1. Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

dem ſinnlichen Elemente demüthigen, durch daſſelbe Gnade empfangen. Man erkennt hier wohl die Veräußerlichung des Begriffes der Demuth.

Wenn nun von einer Seite die Scholaſtiker dazu geführt wurden, in die äußeren Dinge zu viel hineinzulegen, ſo wurden ſie andererſeits zu einer Reaktion gegen dieſe Veräußerlichung gebracht und verwahren ſich gegen noch weitere Uebertreibungen in dieſer Beziehung. Hugo von St. Viktor*) ſagt: der Menſch ſolle ſein Heil in dieſen Dingen, nicht aber von ihnen ſuchen; nicht vom Element als ſolchem empfängt er die heilbringende Wirkung, ſondern die Urſach derſelben iſt immer nur Gott, und bei ihm, nicht bei den Sacramenten, ſucht er das Heil und empfängt es in ihnen. Das Aeußere der Sacramente iſt alſo nur die Vermittlung des Heils.

Man warf die Frage auf: wie ſich die Wirkung der Sacramente zu der des Glaubens verhalte, und hier ergaben ſich den Scholaſtikern von ihren Prinzipien aus manche antikirchliche Bemerkungen. Robert Pulleyn ſagt: was der Glaube bei der Taufe gewirkt hat, das ſtellt die äußerliche Taufe nur dar; der Glaube tilgt die Sünden, die Taufe zeigt dieß an. Hugo beſtreitet die unbedingte Nothwendigkeit der äußerlichen Sacramente: wie, wo die Liebe iſt, das meritum des Menſchen nichts verliert, wenn auch das gute Werk nicht zu Stande kommen kann, ſo wird die Wirkung des Heils nicht verhindert, wenn das Verlangen nach dem Sacrament im Innern vorhanden iſt. Hier alſo die Lehre, daß in ſolchem Fall das votum die Stelle des Sacraments vertrete. Nur weil es göttliche Ordnung iſt, daß dieſe heilbringende Wirkung vermittelſt des Sacramentes empfangen werden ſoll, ſo iſt es eine zum Verderben gereichende Verachtung der göttlichen Ordnung, daß man ſie verſchmäht, wo man ſie haben kann.

Die Zahl der Sacramente. Wenngleich die Anwendung des Begriffes sacramentum noch unbeſtimmt war, ſo finden wir doch Taufe und Abendmahl, Confirmation, Buße, Ordination, auch die Ehe als Sacramente bisher ſchon allgemeiner hervorgehoben, ſo daß ſich die Anlage zu ſechs Sacramenten bereits gebildet hatte. Nur eines fehlte in den früheren Zeiten noch, die unctio extrema. Nun findet man Spuren, daß im Alterthum Kranke unter Gebet mit

*) Liebner S. 430.

Oel gesalbt wurden, was seine Anschließung besonders an den Brief des Jacobus C. 5 und an Ev. Marc. C. 16 hatte. Als nach der Völkerwanderung die Kirche sich unter den rohen Völkern bildete, mußte man den heidnischen Gebräuchen der Amulete, des Besprechens entgegenwirken und wählte die Salbung, um einen christlichen Gebrauch an die Stelle zu setzen. Man forderte die neubekehrten Völker auf, den christlichen Gebrauch zu benutzen. Anfangs durften die Laien die letzte Oelung ertheilen, dann ward sie Sache der Priester. Das Concil von Pavia 850 sagt Kanon 8: auch jenes heilsame Sacrament, welches Jakobus empfiehlt, sei den Gemeinden genau bekannt zu machen; mit Glauben verlangt, wirke es Vergebung der Sünden, und die leibliche Gesundheit könne hergestellt werden. So kam denn diese Handlung als ein siebentes Sacrament hinzu. Damiani, welcher zwölf Sacramente nannte, führt die letzte Oelung darunter auf.*) Hugo erklärt sich zwar noch unbestimmt; der Erste aber, welcher öffentlich in der Kirche die Siebenzahl der Sacramente lehrte, ist Otto von Bamberg, der Apostel der Pommern; er erwähnt diese Zahl in der katechetischen Rede, welche er 1124 in Pommern hielt.**) Petrus Lombardus blieb bei der Siebenzahl stehen:***) baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Von der unctio extrema sagt er, daß, wenn dieß Sacrament mit Andacht und Glauben verwaltet werde, der Mensch dadurch an Leib und Seele erleichtert werde; diene es ihm nicht zur Gesundheit des Leibes, so doch zur Gesundheit der Seele.

1. Von der Taufe.

Bei den Bestimmungen über dieß Sacrament machte Schwierigkeit die res sacramenti in dem Verhältniß zum sacramentum. Man warf die Fragen auf, wie diese Wirkung bei den bewußtlosen Kindern vor sich gehen könne, wie das Schicksal der ungetauften Kinder, welche man verdammt glaubte, zu erklären sei. Die Polemik der katharischen Sekten†) wandte sich gegen die Beweise durch Bibelstellen;

*) sermo 69.

**) Gieseler Kirchengesch. II, II, 453 zweifelt an der Zuverlässigkeit der Angabe, da die Rede, welche der Biograph mittheilt, schwerlich ächt sei. (J.)

***) Lib. IV, Dist. 2.

†) Chr. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, bes. im 11., 12., 13. Jahrh. 2 Bd. 1845. 1847.

ſie beſtritten entweder das Sacrament der Taufe überhaupt und betrachteten die Waſſertaufe als bloß johanneiſch, die Taufe Chriſti hingegen, ſagten ſie, ſei die Geiſtestaufe, und beſtehe in dem consolamentum,*) der Mittheilung des Geiſtes durch Handauflegung; oder ſie verwarfen doch die Kindertaufe und ließen nur eine Taufe der Erwachſenen zu.

2. Vom Abendmahl.

In dem Berengariſchen Streit hatte die Brodverwandlungslehre geſiegt, indeß erhält ſich noch manche Spur einer fortdauernden Reaktion. Anſelm, Petrus Lombardus, Hugo beſchäftigen ſich mit Widerlegung der Meinung, daß der Leib non re neque veraciter, sed significatione gegenwärtig ſei. Das Brod im Abendmahl werde nur auf die Weiſe Leib Chriſti genannt, wie Chriſtus auch der Fels heiße. Petrus der Lombarde ſagt, daß die Vertheidiger der bloß geiſtigen Gegenwart ſich auf Ev. Johannis C. 6 beriefen. Die Katharer des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts griffen auch dieſe kirchliche Lehre an; ſie erklärten entweder alles im Abendmahl nur ſymboliſch: Chriſtus habe unter ſeinem Leib und Blut ſeine Lehre und ſeine Worte gemeint, welche Brod und Wein für die Seele werden ſollten; oder ſie nahmen eine bloß geiſtige Gegenwart Chriſti an und brauchten zur Erklärung der Einſetzungsworte ähnliche Auslegungen, wie ſie nachher zur Zeit der Reformation vorkommen. Sie beriefen ſich auf Johannis C. 6: das Fleiſch iſt nichts nütze, oder faßten das τοῦτό ἐστι δεικτικῶς, ſo daß Chriſtus dabei auf ſeinen eigenen Leib hingewieſen habe. Manche verſtanden die Lehre ſo, daß dadurch die Art bezeichnet werde, wie das Natürliche durch das Chriſtenthum geheiligt werde, die Heiligung der täglichen Speiſe durch Glaube und Gebet. Peter von Bruis**) behauptete ſogar, das Abendmahl ſei gar nicht als eine immer zu beobachtende Handlung von Chriſto eingeſetzt; er habe nur einmal ſeinen Leib und Blut unter die Jünger ausgetheilt. Dieſer Ausdruck iſt dunkel; vielleicht will er ſagen, daß Chriſtus ein für allemal dieſe Handlung vollzogen habe. Die Polemik jener Scholaſtiker richtete ſich vielleicht nicht bloß gegen dieſe

*) Ein katharíſches Rituale herausg. v. E. Kunitz. 1852. S. 23. 59.

**) Petri Venerab. Abb. Cluniac. ep. ad Arelatensem etc. episcop. adv. Petrobrusianos Bibl. Patr. Lugdun. XXII, 1033. Hahn I, 408. Gieſeler Kirchenq. II, II, 536.

Sekten, ſondern auch gegen ſolche, welche inmitten der Kirche ähnlichen Meinungen anhingen. Abälard ſagt, daß der wichtige Streit, ob das Brod bloß Bild oder Subſtanz des Leibes ſei, noch nicht zu Ende ſei. Zacharias von Chryſopolis*) bemerkt: es gebe Einige, die aber kaum entdeckt werden könnten, welche mit dem verurtheilten Berengar übereinſtimmten und doch mit der Kirche ihn verdammten, und zwar deshalb, weil er die Form der kirchlichen Terminologie verworfen und ſich ſo nackt ausgeſprochen habe. Er ſei nicht dem Gebrauch der heiligen Schrift gefolgt, die oft das Bild einer Sache für die Sache ſelbſt ſetze. Er hätte gar nicht Streit über die Sache erheben ſollen. Bei myſtiſchen Theologen, wie Rupert von Deutz, welche übrigens der kirchlichen Lehre treu ſind, finden wir hier ein Anſtreifen an eine geiſtigere Auffaſſung. Er beſtreitet**) diejenigen, welche behaupten, daß die Unwürdigen im Abendmahl nur die figura oder das signum corporis Christi empfingen. Er redet von einer translatio und conversio, daß das Brod nicht bloß dem Namen nach Leib Chriſti ſei, ſondern der Wirkung nach. Dennoch ſagt er:***) es ſei nicht die Art des heiligen Geiſtes, die Subſtanz zu vernichten, welche er ſich für ſeine Gaben aneigne; die Subſtanz werde auf unſichtbare Weiſe zu etwas potenzirt, was ſie früher nicht war. Er vergleicht die Verbindung des Brodes und Weines mit Leib und Blut Chriſti mit der Verbindung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto. Seine Bemerkungen führen auf die Meinung, daß die Subſtanz des Brodes und Weines von dem ſich damit verbindenden Leib und Blut Chriſti durchdrungen werde. In der Lebensbeſchreibung des Erzbiſchofs Malachias von Armagh in Irland thut Bernhard von Clairvaux eines irländiſchen Geiſtlichen Erwähnung,†) welcher im Abendmahl nur eine heiligende Kraft Chriſti, nicht ſeinen wahren Leib erkennen wollte. Es iſt überhaupt merkwürdig, daß bei manchen frommen Männern dieſer Zeit, wie aus ihren Lebensgeſchichten erhellt, Zweifel an der Brodverwandlung erwachten, und dieß der Mittelpunkt der Anfechtungen war, mit denen ſie zu kämpfen hatten. Allein dieſe Lehre hing wiederum mit dem ganzen

*) Prämonſtratenſermönch in Laon um 1157, verfaßte evangelicae concordantiae libb. IV. Bibl. Patr. XIX, 732. (Z.)

**) de spiritu sancto III, 20.

***) in Exodum II, 10.

†) c. 26. Neander, V, II, 653.

Standpunkte der Zeit, mit dem einseitig vorherrschenden supranaturalen Element, der Richtung zum Magischen, zusammen. Die immerwährende Selbsterniedrigung Christi wird wie im Culminationspunkt der Gnade und des Wunders angeschaut; das Priesterthum stellt sich grade hier als das Organ zur Vermittlung zwischen Himmel und Erde dar, und so kann man sagen, daß der eigenthümliche Geist des Mittelalters in dieser Lehre das Wesen seiner Anschauung objektivirte. Wenn daher ein Zweifel daran entstand, so ging er nicht selten nicht aus einer Reaktion des reinen und christlichen Bewußtseins, sondern aus einer einseitigen Verstandesrichtung hervor, welche bei consequenter Entwicklung sich auch auf andre Gegenstände des Glaubens ausgedehnt haben würde. Behauptete sich nun in solchen Versuchungen die Brodverwandlungslehre, so wurde dieß wohl als ein Sieg des christlichen Standpunktes selbst über den verweltlichten betrachtet. Für den, welcher in der eigenthümlichen geistigen Atmosphäre des Mittelalters wie in seinem Element lebte, war es nothwendig, die Gegenwart Christi im Abendmahl in solcher Weise der Anschauung aufzufassen, und die Scholastiker waren ganz in diese Form des Fühlens und Denkens eingeweiht. Die dialektische Entwicklung, welche sie ihr gaben, hat nur das Verdienst einer größern Vergeistigung und Reinigung der Vorstellung von manchen Abenteuerlichkeiten. Anselm schreibt einem Abt:*) der Zweck des Abendmahls ist, daß der Gläubige an Leib und Seele mit Christo verbunden werde. Fragt man, wie Christi unvergänglicher Leib von den Zähnen zernagt werden könne, so antworte ich, daß man es Gott überlassen müsse. Die Substanz des Brodes und Weines bleibe nicht zurück, aber doch die Merkmale der äußern Erscheinung, und mit diesen könne etwas vorgehen, was das zu Grunde Liegende selbst nicht berühre. Er giebt dabei den Unterschied von res sacramenti und figura zu; man könne auch noch nach der Consekration Brod und Wein figura nennen, weil es etwas anders sei, was das Auge des Glaubens, etwas anders, was der Unglaube sehe. Hildebert von Mans ist der Erste, welcher den Ausdruck transsubstantiatio gebraucht;**) er bemüht sich, das Krasse der Vorstellung zu mildern: obgleich Christus seiner menschlichen Natur nach im Himmel sei, theile er sich uns doch täglich mit; sein Leib sei eine gei-

*) opp. lib. IV, 106. 107.

**) sermo 93.

ſtige Nahrung, wirke geiſtig in uns. Der Natur des Leibes an ſich widerſpreche die Ubiquität, aber Chriſti Leib ſei durch eine übernatürliche Wirkung auf jedem Altare gegenwärtig. Hugo*) ſagt: nur der ſinnliche Menſch frage, was aus dem Leibe Chriſti im Abendmahl werde; ſeine leibliche Gegenwart diene nur zum Beſten der Menſchen, und zwar ſo lange die ſinnliche Austheilung dauere, danach finde die geiſtige Gegenwart ſtatt.**) Petrus Lombardus***) trägt die verſchiedenen Meinungen ohne beſtimmte eigene Entſcheidung vor; am meiſten neigt er ſich zu der Anſicht, daß die accidentia ſeien sine subjecto, und zu dieſer Beſtimmung wurden die Scholaſtiker getrieben, wenn ſie die Brodverwandlung feſthalten und doch die Uebertragung ſinnlicher Veränderungen und kraſſer Ausdrücke auf den Leib Chriſti vermeiden, oder wenn ſie nicht gelten laſſen wollten, daß, was im Abendmahl ſinnlich geſchehe, bloß ſcheinbar und doketiſch ſei. Durch Innocenz III. wurde auf dem lateranenſiſchen Concil 1215 die Brodverwandlung als Glaubensartikel feſtgeſtellt. †)

Der Gebrauch der Kindercommunion findet ſich in der abendländiſchen Kirche bis ins zwölfte Jahrhundert. Die bewußtere Unterſcheidung des Sacramentes der Taufe und des Abendmahls mußte eine Veränderung bewirken, und das ſcholaſtiſche Zeitalter war geeignet, die Differenz zum Bewußtſein zu bringen. Doch ging die Abſchaffung nicht zuerſt von einem reiner dogmatiſchen, ſondern von einem abergläubiſchen Intereſſe aus, von der Furcht, von dem Wein etwas zu vergießen bei der Mittheilung an Kinder. Unter denen, welche für die Beſeitigung wirkten, iſt Hugo von St. Viktor;††) er ſagt: den neugeborenen Kindern ſoll dieß Sacrament in Geſtalt des Bluts durch den Finger des Prieſters gegeben werden, weil ſie erſt ſaugen können. Er führt nun eine Stelle Auguſtins an, worin die Kindercommunion vorgeſchrieben wird. Wenn, ſagt er, bei der Darreichung an die Kinder eine Gefahr entſteht, ſo ſolle man ſie lieber unterlaſſen und ſich nicht durch Auguſtin ſchrecken laſſen, denn Auguſtin ſelbſt ſage: man müſſe nicht zweifeln, daß jeder, welcher in der

*) Liebner, Hugo v. St. Vikt. S. 451 flg.

**) De sacram. II, P. VIII. c. 6 seq.

***) Lib. IV, Dist. XI. XII.

†) transsubstantiatur panis in corpus Christi etc. potestate divina.

††) De sacramentis, caerimoniis etc. I. c. 20. Neander, Kirchengeſch. V, II, 663.

Taufe Glied des Leibes Christi geworden, auch an seinem Leibe und Blute Theil habe. So wurde denn der Gebrauch abgeschafft.

Die Kelchentziehung. In der älteren Kirche findet sich keine Spur von einem andern, als dem vollständigen Genusse des Abendmahls nach den Worten der Einsetzung. Es war ein Kennzeichen des Manichäismus, wenn jemand bei dem öffentlichen Gottesdienst den Wein verschmähte, und Leo der Große bedrohte einen solchen mit der Excommunication.*) Gelasius erklärte sich ebenfalls stark dagegen; er sagt in einer Stelle, welche Gratianus**) aufbewahrt hat: wir haben vernommen, daß Einige den Leib Christi ohne den Kelch genießen wollen; lieber sollten sie sich des Sacramentes enthalten, weil eine Theilung desselben ohne großes Sacrilegium nicht stattfinden kann. Eine Ausnahme zeigt sich in der alten Zeit nur, wenn man das geweihte Brod zu täglichem Genusse mit nach Hause nahm, oder wenn man ganz zarten Kindern bloß Wein gab. Die abergläubische Besorgniß, von dem Weine nichts zu verschütten, welche durch die Brodverwandlungslehre gesteigert ward, veranlaßte zuerst dazu, den Kranken nur in Wein getauchtes Brod zu geben. So soll es im Anfang des zwölften Jahrhunderts in England schon hin und wieder Sitte geworden sein, den Laien auch bei sonstiger Communion das eingetauchte Brod zu geben. Ein gewisser Lambert bekämpfte dieß; der Bischof Arnulph von Rochester***) aber und der Abt Rudolph von Köln†) vertheidigten den Gebrauch. Paschalis II. erklärte hingegen noch:††) keine menschliche Neuerung dürfe eingeführt werden; Brod und Wein sei jedes besonders vom Herrn ausgetheilt worden, daher müsse es in der Kirche so beibehalten werden. Nun wirkte aber die Idee vom Priesterthum und vom Opfer weiter darauf ein; es schien genug, wenn nur der Priester es genösse. Dazu die Lehre von der Kirche, der man die Macht zuschrieb, in der Verwaltung der Sacramente Veränderungen vorzunehmen. Die Scholastiker trugen das Ihrige dazu bei, die Kelchentziehung allgemeiner zu machen, indem sie die Lehre von der concomitantia corporis et sanguinis Christi

*) sermo 41.

**) Decretum Gratiani. P. III. de consecratione distinct. II, c. 12.

***) d'Achery Spicilegium III, p. 470.

†) Bona de rebus liturgicis; Neander, V, 1, S. 666. Gieseler, II, II, 441, 4te Aufl.

††) ep. 32.

entwickelten, d. h. die Behauptung, daß in jeder der beiden Geſtalten auch die andre enthalten ſei. Obgleich man Leib und Blut getrennt nehme, ſagt Anſelm,*) ſo erhalte man doch nur einmal und nicht zweimal den ganzen Chriſtus. Die getrennte Austheilung ſei nach Chriſti Beiſpiel geſchehen, welcher zeigen wollte, daß ſich die Gläubigen mit Leib und Seele Chriſto verbinden müßten. Anſelm ſagt alſo nicht, daß eine Geſtalt nicht genug ſei; aber er will beide Geſtalten ausgetheilt wiſſen, weil Chriſtus es ſo eingeſetzt habe. Auch Petrus Lombardus ſagt: Chriſtus ſei in doppelter Geſtalt genommen worden, um zu zeigen, daß die Erlöſung ſich auf den ganzen Menſchen, auf Leib und Seele beziehe; nur müſſe man es nicht ſo denken, als habe man im Brode bloß den Leib. Der erſte Vertheidiger der Kelchentziehung iſt Robert Pulleyn:**) damit Chriſti Anordnung in Bezug auf das Sacrament nicht verändert werde, ſei nur nöthig, daß der Prieſter Leib und Blut geſondert nehme. Nach Anordnung der Kirche, welche nach ihrem Gutdünken ändern darf, wird bloß der Leib den Laien gegeben, damit das Blut nicht verſchüttet werde. Auch verlieren ſie nichts dabei, da mit dem Leibe auch das Blut gegeben ſei. Gefährlich Kranken könne man auch etwa nur das Blut geben; ſie würden doch genug empfangen.

Der Probſt Folmar von Traufenſtein***) in Franken im zwölften Jahrhundert erklärte ſich gegen die Lehre von der Concomitanz; er ſcheint ein Mann von freierer Forſchung geweſen zu ſein, der an abergläubiſchen Legenden Anſtoß nahm und ſich beſtrebte, eine andere Auffaſſung von der Gegenwart Chriſti im Abendmahl ſich zu bilden; befangen aber in dem kirchlichen Lehrbegriff, blieb er in einer gewiſſen Unklarheit: Chriſtus erſcheine nach ſeiner Himmelfahrt nicht mehr leiblich auf Erden; eine Ubiquität des Leibes ſei nicht anzunehmen. Nach der Verbindung mit der göttlichen Natur habe doch die menſchliche ihre natürlichen Eigenſchaften behalten, und ein menſchlicher Leib könne nicht an zwei Orten ſein. Dieß hätte ihn weiter führen können, aber er zog die Conſequenzen nicht; er behauptete nur, daß zwar in dem Brode der wahre Leib Chriſti, aber ohne die körperlichen Glieder, und in dem Wein das Blut Chriſti, aber ohne das Fleiſch

*) ep. 107.

**) Sentent. P. VIII, c. 3.

***) Neander V, II, 669.

enthalten ſei. Es ſei zwar mit beiden Geſtalten der ganze Chriſtus da, aber nicht in allen ſeinen Theilen (totus, sed non totum.) Seine Unterſcheidung der natura verbi et corporis führte auch auf dieſen Punkt und zog ihm die Beſchuldigung des Neſtorianismus zu. Da nun ſein Gegner, Gerhoh von Reichersberg, die Ubiquität des Leibes behauptete, ſo warf man ihm dagegen Eutychianismus vor. *)

Das Meßopfer. Petrus Lombardus nennt das Meßopfer die memoria und repraesentatio des einen Opfers Chriſti. Chriſtus werde täglich auf ſacramentliche Weiſe geopfert. Das Opfer Chriſti ſelbſt werde nicht wiederholt, denn wie es nur einen Leib Chriſti gebe, ſo auch nur ein Opfer; aber wegen der Schwäche der Menſchen geſchehe dieſe ſacramentliche Opferung. **) Die Lehre vom Meßopfer gewinnt nun beſondere Bedeutung durch ihren Zuſammenhang mit der Kirchenbuße und der Vergebung der Sünden nach der Taufe; die Lehre von der Buße aber ſteht wiederum in enger Verbindung mit der vom Fegefeuer.

3. Die Buße.

Petrus der Lombarde theilte dieſes Sacrament in drei Theile: 1) die compunctio cordis, 2) die confessio oris, 3) die satisfactio operis. ***) In der Theorie ging man auch hier von dem Grundſatze aus, daß ohne die kirchliche Buße nur durch die innere Zerknirſchung und das Sündenbekenntniß die Vergebung der Sünden erlangt werden könnte. Die dem Prieſter übertragene Gewalt zu binden und zu löſen beſtehe nur in der Verkündigung des Urtheils, und gültig ſei dieß nur, ſofern es mit dem göttlichen übereinſtimme. Petrus unterſchied daher die Sündenvergebung bei Gott und die Abſolution in facie ecclesiae. Es ſollte nur ſtrafbar ſein, wenn man das Sacrament der Beichte und Abſolution aus Verachtung nicht gebrauche, wenn doch der Gebrauch möglich ſei. Dennoch konnte ſich die ganze Lehre von einer nothwendigen Beichte, Kirchenbuße und Ablaß durch gewiſſe Mittelglieder anſchließen, ſofern man nämlich feſthielt, daß Erlaß der Schuld vollſtändig und nur einmal durch die

*) Pezii Thesaurus anecd. I, P. II, 221. Biblioth. Patr. Lugd. t. XXV.

**) Sent. IV. Dist. XII. q. 7.

***) Sent. IV. Dist. XVI.

Taufe geſchehe, für die das Taufgelübde verletzende Sünde aber noch beſondere Genugthuung von Gott gefordert werde. Als ſolche freiwillig übernommene Kirchenſtrafe und Genugthuung des Prieſters betrachtete man Gebete und Almoſen. Wer dieſe Kirchenſtrafen nicht leiſtete, mußte, wie man meinte, um ſo mehr in den Strafen des ignis purgatorius Genugthuung leiſten für die göttliche Gerechtigkeit. So gilt die juridiſche Betrachtung doch immer in ſehr weiter Ausdehnung, und der Prieſter hat die Gewalt, die größeren Strafen vermöge des Verdienſtes Chriſti in kleinere zu verwandeln. Doch ſetzt Petrus hinzu, daß auch ohne die Kirchenbuße jemand von dem ignis purgatorius befreit werden könne, wenn die Zerknirſchung ſo groß ſei, daß ſie die Stelle ſolcher Strafen vertrete. Meßopfer und Fürbitten der Kirche für die Todten ſollten zur Befreiung der leidenden Seele aus dem Reinigungsfeuer dienen. Nun aber ſehen wir, in welches Gedränge dieſe Männer kommen, wenn ſie alles in der Praxis Gegebene mit ihrem Syſtem in Uebereinſtimmung bringen wollen. Petrus Lombardus ſetzt den Fall, daß ein Reicher und ein Armer ſterben; für dieſen ſeien nur die gewöhnlichen Meſſen und guten Werke da, der Reiche aber könne mehr Meſſen für ſich leſen laſſen; werde nun der Reiche etwas voraushaben? Er antwortet einmal: der Reiche hat vor dem Armen nichts voraus, beide erlangen ganz Gleiches; dieſelbe Wirkung erfolgt auf verſchiedene Urſachen. Mit dieſer Antwort befriedigte er aber die Kirche nicht, denn ihr zufolge brauchte man dieſe nicht zu Hülfe zu rufen. Deshalb antwortete er weiter: es erfolge für den Reichen zwar nicht eine vollſtändigere, aber doch eine ſchnellere Befreiung aus dem Fegfeuer.

Die Veräußerlichung des Bußweſens rief Gegenſätze hervor. Abälard in ſeinem Werk Scito te ipsum hält den Biſchöfen vor: wenn ſie ſo leichten Ablaß ertheilten, warum ſie es nicht aus reiner Liebe thäten, ſondern Geld dafür nähmen? Er bekämpft die Anwendung der Stelle von der dem Petrus übertragenen Gewalt zu binden und zu löſen; dieß ſei nicht in Bezug auf gewiſſe Aemter geſagt, ſondern in Bezug auf die Apoſtel und auf die, welche ihnen in der Geſinnung glichen.

Zweiter Abſchnitt des ſcholaſtiſchen Zeitalters.

(das dreizehnte Jahrhundert.)

Die allgemeine Dogmengeſchichte.

Das Reſultat der Kämpfe zwiſchen der dialektiſchen und kirchli-
Richtung war geweſen, daß jene zwar nicht beſiegt, aber zu einer
äßigteren Anwendung beſchränkt wurde. Im dreizehnten Jahrhun-
erhielt der dialektiſche Geiſt eine neue Anregung durch den Ein-
der ariſtoteliſchen Philoſophie, die man bis zum zwölften Jahr-
dert nur aus einzelnen Schriften des Ariſtoteles und zwar in
iniſcher Ueberſetzung kannte. Jetzt wurde die Bekanntſchaft mit
iſtoteles weit vollſtändiger;*) man lernte Schriften jeder Art
ihm kennen, theils aus älteren lateiniſchen, theils von Spanien
aus arabiſchen, theils aus neu gemachten Ueberſetzungen. Die
nkelheit der Ueberſetzungen übte den Scharfſinn. Die Anwendung
:r Philoſophie auf die Dogmatik fand anfangs um ſo heftigeren
ıenſatz, als man mit Unrecht gewiſſe Erſcheinungen, die dem Chri-
thum gefährlich werden konnten, daraus ableitete. Gregor IX.
ß 1228 ein Warnungsſchreiben an die Univerſität von Paris ge-
den übermäßigen Gebrauch der Philoſophie.**) Ein berühmter
:er daſelbſt, Simon von Tournay, welcher von Ariſtoteles
ſigere Anwendung machte, iſt dadurch in nachtheiligen Ruf gekom-
, und charakteriſtiſch für die Anſchauung der Zeit iſt die Sage,
he daran geknüpft ward. Er, welcher von der Philoſophie zur
ologie übergegangen war, fand einen ſolchen Beifall, daß kein Au-
rium ſeine Zuhörer faßte. Einſt habe er alle Gründe gegen die
ieinigkeit angeführt und angekündigt, daß er ſie in der nächſten
nde widerlegen und die Wahrheit des Dogmas beweiſen wolle.
ß ſpannte noch mehr, alles ſtrömte zu ihm; von ſeinen Beweiſen

*) Jourdain recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions
es d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par des
ours scholastiques. Par. 1819. 1843. Deutſch v. Stahr. Halle 1831.

**) Jo. Launoji de varia Aristotelis in academia Parisiens. fortuna. Par.
. Vitemb. 1720.

begeiſtert, baten ihn ſeine Zuhörer, dieſe Vorleſung ſchriftlich aufzuſetzen. Da habe er übermüthig ausgerufen: o mein Jeſulein, wie viel Dank biſt du mir ſchuldig, daß ich meinen Scharfſinn für dich anwende!*) Plötzlich habe er die Sprache verloren, ſei zwei Jahre lang ſtumm geblieben, habe alles vergeſſen und von vorne wieder anfangen müſſen. Dieſe Erzählung iſt ſo buchſtäblich gewiß nicht wahr. Schon unter den Zeitgenoſſen gab es ſehr entgegengeſetzte Berichte. Nach einer Variation der Sage ſoll er läſterlich behauptet haben, daß die Welt durch drei Betrüger, Moſes, Chriſtus und Mahomed, verführt worden ſei.**) Nur über das Ende ſtimmen ſie überein. Aber Simon ſcheint nach andern Nachrichten nicht der Mann geweſen zu ſein, dem man Aeußerungen dieſer Art zutrauen könnte. Die Benediktiner, welche die Geſchichte der franzöſiſchen Litteratur verfaßt haben, erwähnen die Vorleſung***) und bemerken, daß ſie ſelbſt ſie geleſen haben. Irgend etwas Thatſächliches mochte zur Entſtehung der Sage Veranlaſſung geben. Die ariſtoteliſche Philoſophie ſagte aber dem dialektiſchen Zeitgeiſte viel zu ſehr zu, als daß ſie hätte zurückgedrängt werden können, und erhielt ſpäter Schutz ſelbſt von Päbſten. Die Formeln derſelben, in welche jeder mögliche Inhalt gelegt werden konnte, waren geeignet zur vielſeitigſten Anwendung. Die platoniſche Philoſophie hatte ſich in der vorhergehenden Zeit einem intuitiv myſtiſchen Elemente in der Dogmatik angeſchloſſen, und ſo als Mittel zur Vertheidigung der Dreieinigkeit gedient. Die ariſtoteliſche hingegen rief eine dialektiſche, negative Richtung hervor; wenngleich noch nicht in dieſer Periode, in welcher ein zu durchgebildetes kirchliches Bewußtſein, ein zu kräftiger religiöſer Geiſt herrſchte, als daß der negative Einfluß des Ariſtoteles hätte wirkſam werden können. Man räumte dem philoſophiſchen Standpunkt überhaupt und der alten Philoſophie nicht mehr ſo viel ein, als Abälard gethan hatte, obgleich man ſie beſſer kannte als er, ja vielleicht, weil man ſie beſſer kannte, das Alterthum nicht mehr ſo idealiſirte, und den antiken und den chriſtlichen Standpunkt beſtimmter auseinanderhielt. Ebenſo mächtig als Ariſtoteles iſt in dieſer Periode

*) Matthaeus Paris. a. 1201. Dagegen Henric. Gandavensis (1280) de scriptorib. ecclesiast. Fabricii bibl. eccles. II, 121: dum nimis Aristotelem sequitur, a nonnullis modernis haereseos arguitur.

**) Thomas Cantipratens., bonum universale de apib. II, c. 48, 5. S. Gieſeler, II. II, 143.

***) t. XVI, 388.

der Neoplatonismus, welcher theils unmittelbar durch Ueberſetzungen von Neoplatonikern, theils mittelbar durch auguſtiniſche und pſeudodionyſiſche Schriften wirkte. So hatten, bewußt oder unbewußt, zwei Auctoritäten die größte Macht über die Zeit, die Kirche und die ariſtoteliſch-neoplatoniſche Philoſophie. Nun aber vermiſchte ſich beides nicht unbewußt mit einander, ſo daß man dieſe Männer beſchuldigen könnte, das ariſtoteliſche Element auf das kirchliche oder das kirchliche auf das ariſtoteliſche zu übertragen; ſondern man blieb ſich des Gegenſatzes im Allgemeinen wohl bewußt, faßte ihn aber nicht als den der antiken Welt und des Chriſtenthums, ſondern als den von Vernunft und Offenbarung. Man konnte daher in Ariſtoteles wohl das mit der Kirchenlehre Unvereinbare und das Unzulängliche deſſelben, wozu die Offenbarung ein Neues und Höheres hinzufügen mußte, erkennen; nur fehlte man darin, daß man Ariſtoteles als die abſolute Grenze der Vernunft anſah, wo die Offenbarung ſich anſchließe. Für Einzelnes iſt es allerdings auch zuzugeben, daß ſich das ariſtoteliſch-platoniſche Element unwillkürlich in die Auffaſſung des Chriſtenthums einmiſchte und der Gegenſatz zum Chriſtenthum durch die Hineintragung antiker Ideen verwiſcht wurde. Aber dieß geſchah faſt nur in ſolchen Fällen, wo im kirchlichen Geiſte ſelbſt eine unbewußte Reaktion des antiken Standpunktes ſtattgefunden hatte, welche dann eine Stütze im Ariſtoteles ſuchte und fand. Im Allgemeinen blieb der Einfluß dieſer Philoſophie ein formeller, und das Materielle war der kirchliche und eigenthümlich katholiſche Geiſt.

Von geringerer Bedeutung für die Entwicklung der Glaubenslehre iſt der Einfluß der arabiſchen Philoſophie.*) Unter den Arabern gab es verſchiedene Nüancen der Philoſophie: eine, welche den Buchſtaben der religiöſen Ueberlieferung feſthielt; eine andere, welche Ariſtoteles mit dem Islam vereinigen wollte; eine dritte, negative welche im Gegenſatz zu dem religiöſen Glauben ſtand. Die letztere war es, welche in das Abendland eindrang, auch in der Kirche in der Geſtalt einer negativen Reaktion hervortrat und mächtiger geworden wäre, wenn nicht die großen Männer des dreizehnten Jahrhunderts ihr das Gegengewicht gehalten hätten.

---

*) A. Schmoelders, essai sur les écoles philosophes chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali. Par. 1842. Ritter, Geſch. d. chriſtl. Philoſ. III.

Die kirchliche Theokratie, das eigenthümliche Element des Mittelalters, wurde seit Innocenz III. zu ihrem Gipfel geführt, und ihr System beherrschte die Scholastik. In der Kirche erblicken wir einerseits die äußerste Verweltlichung, andrerseits den Gegensatz gänzlicher Lossagung von dem Weltlichen, welcher in verschiedenen Gemeinschaften und vorzüglich in den Orden der Bettelmönche seine Darstellung fand. Sie waren von Anfang an besonders von dem kirchlichen Geist des Mittelalters erfüllt und Stützen des Pabstthums. Aber in ihren stillen Sitzen und ihrer Lebenssphäre sammelte der Geist sich in seiner Tiefe; die Richtung nach innen, auf Contemplation, auf Spekulation und Mystik fand hier ihre Nahrung. Neben dem unruhigen Treiben vieler Weltgeistlichen und Bischöfe entspringt daher aus diesen Klöstern die Blüthe der scholastischen Wissenschaft dieser Zeit, denn die angesehensten Vertreter derselben gingen aus ihnen hervor und theilen diesen kirchlich-theokratischen Geist. Gegen diese Richtung regte sich nun aber wieder die der kirchlichen Freiheit, welche eine große Abhängigkeit der Kirche und Wissenschaft von dem Mönchthum fürchtete. Von Seiten der Weltgeistlichen und namentlich der Pariser Universität erhob sich ein eifriger Kampf gegen die Bettelmönche; an der Spitze der Gegenpartei stand der freisinnige Wilhelm von St. Amour zu Paris. Nach den wenigen Schriften zu urtheilen, welche wir von ihm besitzen, hat er eine ganz andere Geistesrichtung, als diese großen scholastischen Theologen, es ist ein nüchterner, klarer und besonnener Verstand in ihm. Aber jene kirchliche Spekulation wurde durch die Atmosphäre der ganzen Zeit begünstigt; das Interesse haftete weit überwiegend noch an dem innerlichen und supranaturalen Element.

Unter den Franziskanern sind die ausgezeichnetsten: Alexander von Hales (doctor irrefragabilis), erzogen im Kloster Hales in der Grafschaft Gloceſter, studirte zu Paris und war dort Lehrer der Theologie, starb 1245. Seine Summa universae theologiae begreift Dogmatik und Moral.*) Bonaventura (Johannes von Fidanza, doctor seraphicus), geboren 1221 in einer florentinischen Familie, einer der ersten, welche von Enthusiasmus für die neue Idee des Franziskus von Assisi ergriffen wurden; er trat in dessen Orden, wurde Lehrer der Theologie zu Paris, nachher Cardinal und General der Franziskaner; er starb 1274 auf dem Concil zu

*) Ausgaben: Venet. 1576; Colon. 1622. 4 voll. f. Cramer VII, 161.

Lyon. In ſeinen Schriften*) iſt die myſtiſche und dialektiſche Theologie verbunden; die herrſchende Idee ſeines Ordens, die Nachfolge Chriſti in gänzlicher Selbſtverleugnung, hat bei ihm den größten Einfluß.

Unter den Dominikanern ragt Albertus Magnus hervor, geboren zu Lauingen bei Dillingen 1193, aus einem alten fürſtlichen Geſchlechte ſtammend. Er ward 1223 Dominikaner und lehrte zu Paris und Köln. Um 1260 machte ihn Alexander IV. zum Biſchof von Regensburg; er legte aber dieſe Stelle nieder um 1262 und kehrte an die Univerſität von Köln zurück, wo er 1280 ſtarb. Albertus iſt ein univerſeller Geiſt, welcher überall neue Wege anbahnte und wiſſenſchaftliche Entdeckungen machte.**) Einer der einflußreichſten Scholaſtiker, ein Lehrer von Jahrhunderten iſt Alberts größerer Schüler, Thomas von Aquino (doctor angelicus). Er war geboren um 1225 oder 27 zu Rocca Sicca bei Aquino im Neapolitaniſchen. Von dem Leben des Dominikanerordens unwiderſtehlich angezogen, trat er als Jüngling um 1243 ein. Seine Mutter war anfangs nicht dagegen, aber als ſie ihn beſuchen wollte und die Dominikaner, welche alle kindlichen Gefühle dem Orden zum Opfer brachten, ihr den Zutritt verſagten, wurde ſie unwillig und bewirkte es durch andere ihrer Söhne, welche im Dienſte Kaiſers Friedrich II. ſtanden, daß er dem Orden entzogen wurde. Allein hier zeigte ſich ſchon der originelle Sinn und die Feſtigkeit ſeiner großen Seele. Man ſuchte ihn durch Gefangenſchaft zu zwingen, er ließ ſich nicht irre machen. In der Einſamkeit des Thurmes, in welchem er ſaß, beſchäftigte er ſich mit Lektüre der Schrift und des Petrus Lombardus. Die Mutter ſelbſt verhalf ihm endlich zur Flucht; er ließ ſich an einem Seile aus dem Fenſter herab, und die Dominikaner nahmen ihn freudig auf. Sie ſandten ihn nach Köln, um unter Albertus zu ſtudiren. Man ahnte dort nicht, was in dem ſtillen ſinnenden Jüngling war, und nannte ihn bos mutus. Da er aber einſt bei einer Disputation

*) Commentarius in 4 libros Sententiarum. Breviloquium (ed. C. J. Hefele, Tubg. 1845). Myſtiſche Schriften als: Itinerarium mentis in Deum; de septem gradibus contemplationis etc. Opp. ed. Romae 1588. 8 t. f.; Venet. 1751. 18 t. 4. Histoire literaire de la France XIX, 266 ff.

**) Commentarius in 4 libr. Sententiarum; summa theologiae; Commentare zum Ariſtoteles. Andere philoſoph. u. phyſikal. Werke. Opp. ed. Petrus Jammy, Lugd. 1651. 21 t. f. Quetif et Echard scriptores ordinis Praedicatorum I, 162. Ritter, chriſtl. Philoſophie Bd. 4.

ſich ſehr auszeichnete, ſagte Albertus: dieſer ſtumme Ochs wird die ganze Welt mit ſeinem Ruf erfüllen. Um 1255 wurde er zu Paris Doktor der Theologie. Als Rektor der Univerſität, bei einem ſehr thätigen Leben, vielfach auf Reiſen, hat er in zwanzig Jahren die große Zahl ſeiner Werke geſchrieben, welche die vielſeitigſten Gegenſtände behandeln. Man ſagt von ihm, daß er Schriften verſchiedenen Inhalts zu gleicher Zeit diktiren konnte. Seine theologiſche Spekulation charakteriſirt es, daß er ſich täglich aus einem erbaulichen Buche vorleſen ließ, wie er denn äußerte: man müſſe ſich hüten, daß bei der Spekulation nichts Einſeitiges entſtehe. Seine Vorträge und Schriften pflegte er mit Gebet zu beginnen, und wenn er in einer Unterſuchung keinen Ausweg finden konnte, ſo fiel er auf die Kniee und betete um Erleuchtung. Während die Originalität und tiefe Wiſſenſchaftlichkeit ſeiner Vorleſungen ihm in Paris und Neapel eine große Zahl von Zuhörern zuführte, waren ſeine Predigten ſo einfach, daß der Ungebildetſte ſie verſtehen konnte. Der König Ludwig IX. von Frankreich pflegte ihn in Staatsangelegenheiten um Rath zu fragen. Einſt hatte er ihn gegen ſeinen Willen zur Tafel geladen, da er grade mit einer ſchwierigen Unterſuchung beſchäftigt war. Während des Mahles verſank er in ſich und rief dann mit einem Mal aus: nun hab' ich's endlich gefunden! Sein Prior erinnerte ihn, daß er an der Tafel des Königs ſei; dieſer aber ließ ſogleich einen Sekretair kommen und ſeinen Gedanken aufſchreiben. Thomas zeichnet ſich unter den Scholaſtikern durch Klarheit der Entwicklung, durch Harmonie zwiſchen Inhalt und Form aus.*)

Ein durch Tiefe und Klarheit, durch das rechte Ebenmaß zwiſchen Spekulation und Innigkeit des chriſtlichen Lebens hervorragender

*) Commentarii in 4 libros Sententiarum. Summa theologiae (P. I; prima secundae, secunda secundae; P. III unvollendet). Summa catholicae fidei contra gentiles 4 Bb. Opp. ed. Antwerp. 1617, 18 t.; Paris. 1660, 23 t.; Venet. 1745—60, 28 t. 4. Vita, Acta Sanctorum beim 7. März. Mart. I., S. 655. A. Touron, vie de St. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages, Par. 1737. 4. Bernardi de Rubeis dissertatio critica et apologetica de gestis et scriptis ac doctrina St. Thomae Aquinatis, Venet. 1750, Quetif et Echard scriptores ordinis Praedicatorum I, p. 271. Histoire litteraire de la France XIX, 288. Jourdain, pag. 434 ff. Ritter, chr. Philoſophie IV, 257.

Theolog ist Wilhelm von Auvergne, geboren zu Aurillac, zuletzt Bischof von Paris.*)

Höhere Originalität besitzt Roger Baco (doctor mirabilis), ein englischer Franziskaner, der seine Studien zu Paris machte und als Lehrer in Oxford 1294 starb. Auf ihn wirkte der durch seinen Freimuth bekannte Robert Großhead oder Capito, Bischof von Lincoln, wie auch später reformatorische Männer des vierzehnten Jahrhunderts, namentlich Wycliffe, sich an Robert anschließen. Roger Baco entwickelte in allen Theilen des Erkennens eigenthümliche Ideen und Richtungen und zog sich dadurch viele Verfolgungen und wiederholtes Gefängniß zu, aus welchem er nur durch mächtige Freunde befreit ward. Sein Hauptwerk ist das opus majus,**) welches sich mit den Wissenschaften überhaupt beschäftigt; er bekämpfte die einseitige Herrschaft des Aristoteles und selbst der Kirchenväter und wies in ihren Schriften Irrthümer nach; er ging auf die Quellen zurück. Ausgezeichnet durch Sprachkenntnisse, hat er sich mit dem Grundtext der Bibel bekannt gemacht. In einer Abhandlung über den Nutzen der Grammatik sucht er die Nothwendigkeit des Sprachstudiums nachzuweisen, um die Bibel besser zu verstehen; jeder Laie solle sie studiren und sogar in der Ursprache. Er greift die Auctorität der Vulgata an, in der er Fehler erkennt. Die Bibel sollte nach seiner Ansicht das höchste Gesetz sein, worauf alle Gebiete des Lebens und Erkennens zurückgeführt würden. In dieser Erhebung der Bibel selbst über die Auctorität der Kirche und Tradition liegt ein reformatorischer Keim. An der Spitze aller Wissenschaften soll die Theologie stehen, die Offenbarung die menschliche Vernunft vervollständigen; in allem Erkennen, auch zwischen dem philosophischen und theologischen herrscht nothwendige Uebereinstimmung.***)

Den Abschluß der Periode macht Johannes Duns Scotus (doctor subtilis) aus Dunstan in Northumberland, ein Franziskaner, ward Lehrer der Theologie zu Oxford, Paris und Köln, starb 1308. Heinrich von Gent (Gandavensis) hatte bereits einen Gegensatz gegen Thomas von Aquino angeregt, welchen Duns Scotus

*) De fide et legibus; de universo. Opp. ed. Paris 1674. 2 t. f.

**) ed. Samuel Jebb, Lond. 1733. f.

***) Britannische Biographie, Bd. IV, 616. Histoire literaire de la France XX, 227. Jourdain, S. 418. Ritter, chr. Philosophie IV, 478.

weiter durchführte und ſo im Gegenſatz gegen die thomiſtiſche Schule die ſcotiſtiſche gründete. Es fehlt ihm nicht an Tiefſinn, und ſein Scharfſinn iſt ausnehmend, aber er ſteht dem Thomas nach an Klarheit, Gewandheit und bezeichnet das Auseinandergehen des harmoniſchen Verhältniſſes von religiöſem Leben und Denken; daher Vorherrſchen des Verſtandes, Zerſplitterung der Begriffe; das Denken iſt weniger einfach und die Sprache abſtrus; die Unterſuchungen verlieren ſich in Einzelheiten.*)

Bis dahin iſt die ſcholaſtiſche Spekulation beherrſcht von der chriſtlichen Erfahrung; Innigkeit des Gemüthes, Tiefe und Schärfe des Geiſtes kommt in ihren großen Männern zuſammen; mit Duns Scotus aber beginnt die begrifflich formaliſtiſche Richtung, die zu immer größerer Dürre und Leerheit führt: er bezeichnet den Zeitpunkt, wo die Scholaſtik zu ſinken anfängt.

Die eigenthümliche Methode dieſer Dialektik beſteht darin, Fragen nach allen Seiten hin über einen Gegenſtand aufzuwerfen, das pro und contra aufzuſtellen und zuletzt eine Entſcheidung zu geben, die ſogenannte conclusio oder resolutio. Die Methode war weit ausgebildeter, als in der vorigen Periode, übte den Scharfſinn in hohem Grade, beförderte aber auch die Sophiſtik. Dieſe wurde wiederum dadurch genährt, daß man ſich mit der kirchlichen Tradition in Uebereinſtimmung ſetzen mußte. Anſtatt die Irrthümer durch den freien Geiſt der Wiſſenſchaft und nach den eigenen, oft reineren Prinzipien auszuläutern, begründeten ſie die Scholaſtiker in der Kirche noch mehr. In dem, was als Antitheſe, als contra aufgeſtellt wird, iſt Manches, was von ſpäteren Gegnern der Offenbarung wieder vorgetragen iſt. Die Scholaſtiker wurden alſo durch ihre eigenen Unterſuchungen zu Zweifeln geführt; aber da dieſe mit einem innigen frommen Glauben verbunden waren, ſo wußten dieſe Denker auch die Mittel zu ihrer Beſeitigung zu finden. Es war wichtig für die Entwicklung der Kirche, daß durch ſie eine Einigung des religiöſen und wiſſenſchaftlichen Intereſſes, eine Einigung aus freier Entwicklung der Vernunft im Zuſammenhang mit dem Glauben zu Stande kam. Sie hatte die be-

*) Quaestiones in libros 4 Sententiarum (opus anglicanum sive oxoniense), ed. Hugo Cavellus, Antwp. 1620. 2 voll. f. Quaestiones quodlibetales XII. Philoſophiſche Schriften, Commentare zu Ariſtoteles. Opp. ed. Lucas Waddius, Lugd. 1639. 12 t. f. Baumgarten-Crusius, de theologia Scoti (Progr.) 1826. Ritter IV, 354.

deutende Folge, daß eine Reaktion der natürlichen Vernunft gegen das Chriſtenthum, welche wir jetzt ſchon keimen ſehen, durch die Macht des religiös wiſſenſchaftlichen Geiſtes dieß Mal noch überwunden ward. Verſchiedene Male zurückgedrängt, brachen die entgegengeſetzten Richtungen der weltlichen Bildung endlich mit aller Macht hervor und brachten einen neuen Entwicklungsprozeß zu Wege. Damals erfolgte die Reaktion theils mehr in bewußtem Rationalismus, theils in einem Myſticismus, welcher unbewußt rationale Elemente in ſich barg.

Das Erſtere findet ſtatt in der merkwürdigen Erſcheinung des Amalrich von Bena*) in Chartres zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts und des David von Dinanto. Man leitete dieſe Lehre von Ariſtoteles ab, aber ſchon Zeitgenoſſen weiſen auf eine ganz andere Quelle hin. Albertus Magnus nämlich nennt in ſeiner Summa**) das Werk des David von Dinanto de tomis, was an das Buch des Johann Erigena de divisione naturae erinnern kann. Dazu kommt, daß Martinus Polonus (1271) in ſeinen Zuſätzen zum Marianus Scotus Stellen anführt, welche dem Amalrich zugeſchrieben werden und ſich wörtlich im Werke des Scotus finden.***) Außerdem wirkte ein anderes wichtiges Buch, welches man fälſchlich dem Ariſtoteles zuſchrieb, das Buch de caussis,†) worin ſich viel mehr das plotiniſche Syſtem von einer immanenten Vernunftnothwendigkeit, von der nothwendigen Entwicklung des Alls vom Abſoluten bis zur letzten Schranke, der Hyle, findet. Obgleich der Inhalt demnach der chriſtlichen Auffaſſung von der Teleologie, der Freiheit und dem Böſen widerſprach, haben ſich doch Thomas von Aquino und Andere bemüht, die Begriffe zu chriſtianiſiren. Amalrich war an der Pariſer Univerſität von den dialektiſchen Unterſuchungen zur Dogmatik übergegangen; man bemerkte anfänglich nicht das Unkirchliche und Unchriſtliche im vollen Umfang, ſondern es fiel nur ſeine Behauptung auf: wie keiner ſelig werden könne, ohne an Chriſti Leiden und Auferſtehung zu glauben, ſo auch nicht, ohne die Ueberzeugung zu haben, daß er ſelbſt ein Glied Chriſti ſei. Hierin

*) Engelhardt, kirchengeſch. Abhandlungen S. 251. C. U. Hahn, theol. Stud. u. Krit. 1846. 1. Amalrich v. Bena u. David v. Dinanto v. J. H. Krönlein, ebendaſ. 1847. 2. Ritter, Geſch. d. chr. Philoſ. III, 625.

**) tractatus IV, quaestio XX, 2: de tomis, hoc est de divisionibus.

***) Neander V, II, 867. Martini Pol. Chronic. ed. Antvp. 1574.

†) Thomas von Aquin Opp. ed. Paris. 1660. t. IV. Jourdain S. 212.

könnte man eine Vorahnung proteſtantiſcher Ideen erblicken, und wirklich haben Einige gemeint, Amalrich ſei ein Zeuge der Wahrheit geweſen, der nur in der Form des Myſticismus die unmittelbare Beziehung zu Chriſto ausgeſprochen habe. Etwas anders aber ſtellt ſich dieß im Zuſammenhang ſeiner Ideen dar. Er ſteht auf dem moniſtiſch-pantheiſtiſchen Standpunkte des Johannes Scotus. Das ganze Univerſum betrachtet er als Erſcheinung des göttlichen Weſens, in allem Daſein eine Entwicklung Gottes, das ὄν in ſeinen Theophanien. Es zeigt ſich in ihm, wie leicht eine einſeitige Spekulation zum Pantheismus kommt, die Vernunft keine Schranke anerkennen und alles aus einer Cauſalität ableiten, daher die relative Selbſtändigkeit, welche in der Freiheit der Creatur liegt, nicht anerkennen will.

Der Abt Joachim von Floris in Calabrien hatte ein Zeitalter des heiligen Geiſtes geweiſſagt, in welchem eine reinere Entwicklung des Chriſtenthums und eine mehr innerliche Religion ſtatt des Ceremoniendienſtes eintreten ſollte; es ſolle die Religion der Anſchauung an der Stelle des Begriffschriſtenthums, der Scholaſtik herrſchen. Dieſe Idee wurde von Anhängern jener pantheiſtiſchen Partei aufgenommen: im alten Teſtament habe ſich Gott der Vater als der Allmächtige, im neuen der Logos offenbart; nun trete an die Stelle der Menſchwerdung des Logos in einem Subjekte die des heiligen Geiſtes in allen, welche die Wahrheit erkennen. Es ſollen ſich auch praktiſche Verirrungen angeſchloſſen haben nach dem Grundſatz: wenn man nur in der Anſchauung Gottes lebe, ſo ſei alles Andere gleichgültig. Eine ſtrenge Partei des Franziskanerordens kam gleichfalls zur Mißdeutung jener Lehre des Joachim. Bei Franziskus von Aſſiſi kommen Vorſtellungen vor von der Verwandtſchaft des menſchlichen und Naturweſens, einer Bruderſchaft mit allen Geſchöpfen. Unter den Spiritualen ſeines Ordens nun deutete eine Partei dieß pantheiſtiſch aus, redete von einem Zeitalter des Vaters und des Sohnes, nach deſſen Dauer die Zeit des ewigen Evangeliums beginne, wo der Geiſt alle Formen abſtreifen ſolle.

Ein noch bewußterer Pantheismus kam von der Philoſophie der ſpaniſchen Araber herüber, namentlich des Ariſtotelikers Averrhoes, welcher einen einigen Geiſt in allen Menſchen mit Verleugnung der Individualität und mit Leugnung der perſönlichen Unſterblichkeit lehrte. Dieſe Lehre fand nicht geringen Eingang, ſo daß man ſogar Spuren davon außerhalb des Kreiſes der Gelehrten findet.

In der Lebensbeschreibung des Thomas von Aquino wird ein lasterhafter Ritter erwähnt, welcher, zur Buße ermahnt, antwortete: er werde so gewiß selig werden wie Petrus, denn es sei in ihm derselbe Geist. Häufig wagte man die averrhoistischen Lehren nicht offen auszusprechen, sondern bemäntelte sie und hegte den Unglauben mit der Larve der Orthodoxie. Darauf kam der angebliche Gegensatz zwischen einer theologischen und philosophischen Wahrheit hinaus, der das Mittel werden konnte, ungestraft allen Unglauben zu verbreiten. Es gehört zum Verdienst der Scholastiker, diesen Unterschied bekämpft und nachgewiesen zu haben, daß es keinen absoluten Widerspruch in der menschlichen Natur geben könne.

In diesen Bestrebungen hat ein außerordentlicher Mann eine hervorragende Stelle, Raimundus Lullus,*) geboren 1236 zu Majorka. Bis ins dreißigste Jahr einem ganz weltlichen Leben ergeben, machte er sich nur durch Lieder bekannt; indeß wirkte der verborgene Same christlicher Erziehung nach, und es entwickelte sich daraus ein Kampf mit der weltlichen Richtung und ein neues religiöses Streben. Einst in der Nacht, als er mit einem Liebeslied beschäftigt war, trat ihm das Bild des Gekreuzigten mächtig vor die Seele; er suchte den Eindruck los zu werden, aber vergeblich. Nach und nach trat eine ganz neue Richtung und Thätigkeit seines Geistes ein: neben der Macht der Phantasie, welche sich schon früher gezeigt, kamen andere außerordentliche Kräfte zum Vorschein, Innigkeit des Gefühls, ungewöhnlicher Tiefsinn und Scharfsinn. Sein vielseitiges wissenschaftliches und philosophisches Interesse bleibt doch in genauem Zusammenhang mit dem praktisch religiösen; er war begeistert von Verlangen, das Evangelium unter allen Ungläubigen auszubreiten, von dem Gedanken, das Christenthum zur herrschenden Weltreligion zu machen. Da die Kreuzzüge so unglücklich ausgefallen waren, gedachte er auf eine andere Art, als mit Gewalt, alle heidnischen Völker dem Christenthum zu unterwerfen, durch die Macht der Ueberzeugung, und bemühte sich daher, ein Mittel zu finden, um allen Menschen die Wahrheit des Christenthums darzuthun. Dieß stellte sich ihm besonders dar im Gegensatz gegen die

*) Opp. ed. Mogunt. 1722 in 10 Bänden, wovon aber der 7. und 8. untergegangen zu sein scheinen. Die Schriften sind noch nicht hinlänglich benutzt, indem man sich meistens nur mit der ars generalis begnügte, der unbedeutendsten. Er ist daher noch nicht gebührend in seiner Bedeutung gewürdigt, selbst von Ritter nicht.

arabiſche Philoſophie. Er faßte den Gedanken einer allgemeinen Wiſſenſchaftslehre, welche die Prinzipien aller Wahrheit in allen Wiſſenſchaften, beſonders der chriſtlichen Dogmen, demonſtrire, und ſuchte ihn durchzuführen in ſeiner berühmten ars generalis, einem abſoluten Formalismus für die Behandlung aller Wiſſenſchaften. So viel er ſich auf dieſe Entdeckung zu Gute that, ſo erſcheint ſie doch nur als einer der unglücklichen Verſuche einer ſelbſtvertrauenden formaliſtiſchen Begriffsrichtung, und merkwürdig daran iſt nur die Vermiſchung der Phantaſie und des Begrifflichen. Aber weit mehr liegt in ſeinen andern dogmatiſchen und ethiſchen Schriften, welche ihm unter den tiefſten und ſcharfſinnigſten Scholaſtikern einen Ort anweiſen. Seine myſtiſchen und ſpekulativen Studien, die Abfaſſung einer Menge von philoſophiſchen und theologiſchen Schriften wußte er in einem von feuriger Thätigkeit erfüllten Leben zu bewerkſtelligen. Mehrere Male ſuchte er das Chriſtenthum in Nordafrika zu verkündigen, disputirte mit den arabiſchen Philoſophen, wurde aber blutig verfolgt und ſtarb den Märtyrertod zu Bugia 1315. Die Verbreitung der averrhoiſtiſchen Grundſätze in der Theologie zu hindern, war ihm eine Hauptaufgabe. Er kämpfte ebenſo gegen dieſen Widerſpruch zwiſchen theologiſcher und philoſophiſcher Wahrheit, wie andrerſeits für die freie Forſchung gegen die, welche nur Auktoritätsglauben gelten laſſen wollten.

Da die pantheiſtiſchen Vorſtellungen ſich in dieſer Zeit ſo weit verbreiteten, ſo erklärt ſich zum Theil aus dem Gegenſatz gegen dieſelben der Einfluß, welchen die dualiſtiſchen Vorſtellungen der Katharer gewannen.

Specielle Dogmengeſchichte.

A. Die Dogmen, welche zur Einleitung in die Dogmatik gehören.

Die Behandlung der Dogmatik iſt von den Scholaſtikern dieſer Periode in der Hinſicht fortgebildet, daß ſie einen Abſchnitt über die Prolegomena zur Theologie hinzugefügt haben, worin ſie ſich mit Fragen, welche bisher nicht ſo beſtimmt unterſucht waren, beſchäftigten: über die Erkenntnißquelle der Theologie, über das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft, die Nothwendigkeit der Offenbarung, das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen; ob die Theologie eine Wiſſenſchaft ſei; welche Berechtigung ſie dazu habe; ob ſie eine theoretiſche

oder praktiſche Wiſſenſchaft, was ihr Hauptgegenſtand ſei und worin ihre Einheit beſtehe; welches Verhältniß ſie zu andern Wiſſenſchaften, namentlich zu den verſchiedenen Theilen der Philoſophie habe. Die Entſcheidungen darüber hangen wieder mit der Frage zuſammen, was eigentliches Weſen und Sitz der Religion ſei, das Erkennen oder das Gemüth; was der Mittelpunkt des Chriſtenthums ſei im Vergleich mit andern Religionen. In dieſen Fragen begründen ſich Gegenſätze, unter welchen die Scholaſtiker in verſchiedenen Richtungen auseinandergehen. Das Ausgezeichnete aber bei den Tieferen unter ihnen iſt, daß ſie übereinſtimmend das eigenthümliche Gebiet des theologiſchen Erkennens im Zuſammenhang mit der Religion ſcharf bezeichnen, das Dialektiſche, ſo ſehr es übrigens vorwaltet, doch nicht mit dem Religiöſen vermiſchen, und daß ſie das Weſen der Religion in das Gemüth ſetzen und daher bei allem Erkennen den Inhalt des zu Erkennenden in der religiöſen Erfahrung des Gemüthes vorausſetzen. Sie bleiben daher in der Richtung des Anſelm und bewahren das von Auguſtin ausgeſprochene Prinzip: fides praecedit intellectum.

Alexander von Hales beantwortet die Frage, ob die Theologie eine Wiſſenſchaft ſei, folgendermaßen. Er unterſcheidet eine verſchiedene Art und Anwendung des Begriffes der Wiſſenſchaft: die Wiſſenſchaft bezieht ſich entweder auf die Vollendung der Erkenntniß der Wahrheit; dann hat ſie es mit dem Wiſſen als ſolchem, dem theoretiſchen, zu thun; oder das Erkennen bezieht ſich auf die religiöſe Erfahrung, und von letzterer Art iſt das theologiſche.*) Dieſe Erkenntniß kann nur von dem Gemüthe ausgehen. Die Theologie fördert die menſchliche Seele, indem ſie die Affekte, die Richtungen des Gemüthes, durch die Prinzipien des Guten, Gottesfurcht und Liebe, anregt. Das Verhältniß des Erkennens zum Glauben iſt alſo ein umgekehrtes, wie in andern Wiſſenſchaften, da die Theologie zuerſt den Glauben erzeugt, und nachdem das Gemüth durch den in der Liebe thätigen Glauben gereinigt iſt, daraus das Verſtändniß hervorgeht. In der logiſchen Wiſſenſchaft hingegen erzeugt die Vernunfterkenntniß den Glauben.**) Iſt der Glaube durch jene vorhanden, ſo ergeben ſich

*) Certitudo speculativa und certitudo experientiae, oder certitudo secundum intellectum und secundum affectum, quod est per modum gustus.

**) In logicis ratio creat fidem, unde argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem; in theologicis vero est e converso, quia fides creat rationem, unde

die innern Gründe für dieſe Ueberzeugung. Der Glaube iſt dann das Licht der Seele, und je mehr jemand durch dieß Licht erleuchtet wird, deſto mehr findet er die Gründe, durch welche ſein Glaube erwieſen wird. Es giebt zwar einen Glauben, der unter dem Wiſſen ſteht, der, welcher ſich mit Wahrſcheinlichkeiten begnügt; anders aber der chriſtliche. Dieſer geht von der göttlichen Erfahrung aus, bezieht ſich auf die Offenbarung der höchſten Wahrheiten und ſteht daher über allem Wiſſen. Demgemäß unterſcheidet er auch eine ſpekulative Gewißheit intellektueller Art und die der innern Erfahrung, des Gefühls, welche in der Hingabe des Gemüthes an die Wahrheit oder in der Liebe begründet iſt. Er macht ſich den Einwand, daß, wenn man Beweiſe für die Gegenſtände des Glaubens ſuche, der Werth deſſelben aufgehoben werde. Nichts ſei ja dem Menſchen gewiſſer, als ſein Glaube. Den Einwand zurückweiſend, giebt er einen dreifachen Zweck an, weshalb die ratio zur Entwicklung des Glaubens anzuwenden ſei: 1) zum Nutzen des Gläubigen ſelbſt, damit er zum Verſtändniß der geglaubten Wahrheit komme; die Gnade des Glaubens ſelbſt erleuchte unſere Vernunft dazu. 2) Um die Einfältigen zum vollkommneren Glauben zu führen; wie die minder Geförderten zuerſt durch weltliche Güter zur Liebe Gottes angeregt werden, ſo werden ſie durch Vernunftgründe auch zu einer höheren Stufe des Glaubens geführt. 3) Um die Ungläubigen zum Glauben zurückzuführen; wer ſich allein auf die Vernunft ſtützen wollte, der würde die Beweiſe aus der Vernunft entnehmen und dann allerdings der Glaube ſeinen Werth verlieren; aber dem, welcher ſich nicht auf die Vernunft ſtützt, ſondern auf das Zeugniß der höchſten Wahrheit an ſich vertraut, dem dient die Vernunft nicht zum Beweiſe, ſondern er ſtützt ſich auf die innere Erfahrung von der göttlichen Sache; es gelte hier das Wort der Samariter: wir glauben jetzt nicht auf dein Zeugniß, ſondern weil wir es ſelbſt erfahren haben. Die Theologie iſt ihm eine praktiſche Wiſſenſchaft, denn ſie hat es mit dem göttlichen Leben und der Aſſimilation mit dem heiligen Geiſte zu thun. Ihr Gegenſtand iſt das göttliche Weſen, wie es durch Chriſtum im Werk der Erlöſung zu erkennen ſei.*)

ſides est argumentum faciens rationem. Fides enim, qua creditur, est lumen animarum, quo, quanto quis magis illustratur, tanto magis est perspicax ad inveniendas rationes, quibus probantur credenda.

*) Scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis.

Er wendet ein, daß doch in der Theologie auch von den Werken der Schöpfung die Rede sei, erwidert aber: alles Andere werde in Bezug auf jenes Erste gefaßt; man könne nicht von der Wiederherstellung des Menschen handeln, ohne den Fall zu erörtern, was wiederum zu der Lehre von der Schöpfung führe. Die weltliche Wissenschaft habe es mit den Werken der Schöpfung an sich zu thun, die Theologie aber betrachte alles im Zusammenhang mit der neuen Schöpfung, der Wiederherstellung.

Bonaventura unterscheidet in Bezug auf die Gegenstände des Glaubens das Verhältniß zu der sich selbst überlassenen Vernunft, welche durch sich selbst erkennt, und zu der Vernunft, welche durch die Gabe des Glaubens zu etwas Höherem potenzirt und durch das neue göttliche Leben verklärt ist. Der Glaube erhebt den Geist dazu, den göttlichen Wahrheiten beizustimmen; die Wissenschaft führe zur Erkenntniß des durch den Glauben Angenommenen. Die Ueberzeugung durch den Glauben geht nicht aus der vernunftmäßigen Demonstration hervor, sondern aus der Liebe zu dem, der da offenbart. Obgleich die Glaubenswahrheit sich mit andern Gegenständen der Erkenntniß vergleichen läßt, so unterscheidet sie sich doch dadurch, daß sie auf das Gemüth und Gefühl einwirkt. Die Lehre, daß Christus für uns gestorben sei, bewegt z. B. das Gemüth zur Liebe und Andacht.

Albert der Große bestimmt die Theologie ebenfalls als praktische Wissenschaft, denn obgleich sie sich mit der Untersuchung der Wahrheit beschäftige, beziehe sie doch alles auf das Leben des Gemüthes und zeige, wie der Mensch durch diese Wahrheiten zum göttlichen Leben gebildet werden solle. Sie handele von Gott und seinen Werken, nicht in Bezug auf das Wahre an sich, sondern auf Gott als das höchste Gut, auf die Beseligung des Menschen, auf die Erzeugung der Frömmigkeit in Gesinnung und Werken. Auch er unterscheidet verschiedene Arten der Gewißheit: die theoretische, welche sich bloß auf die Erkenntniß bezieht (informatio mentis), und die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins (informatio conscientiae). Die Erkenntniß des Glaubens ist sicherer, als jede andere; es ist aber die fides informis und formata zu unterscheiden: die erste ist nur ein Mittel zur Erkenntniß, aber im zweiten Sinne ist der Glaube ein unmittelbares Bewußtsein. Der Mensch ist durch den Gegenstand des Glaubens so angezogen, wie ihn das Sittliche für die Sittlichkeit bestimmt. Alle Erkenntniß und Wahrheit kommt von Gott, aber sie wird auf

verſchiedene Weiſe mitgetheilt; unſere Vernunft hat die Fähigkeit, ſie wahrzunehmen, wie das Auge die Fähigkeit des Sehens beſitzt. Aber ein anderes iſt das natürliche Licht, ein anderes das Licht der Gnade. Das letztere iſt eine höhere Stufe, eine Aſſimilation zwiſchen dem Erkennenden und Erkannten, eine Gemeinſchaft des göttlichen Lebens.

Thomas von Aquino ſucht die Nothwendigkeit der Offenbarung zu erweiſen und den Einwand des Rationalismus zu widerlegen, daß der Menſch, das höchſte Geſchöpf, gegen alle anderen zurückſtehen würde, wenn er nicht mit allen Kräften ausgerüſtet wäre, welche zu ſeiner Beſtimmung nöthig ſind. Er antwortet: eben deshalb iſt Offenbarung nothwendig, weil der Menſch über alle anderen Geſchöpfe erhaben, und weil er für einen überirdiſchen Zweck, einen Zweck, der die Grenzen der natürlichen Vernunft überſteigt, beſtimmt iſt.*) Die Offenbarung dient auch dazu, den Menſchen zur Demuth zu bringen, im Gegenſatz gegen den Hochmuth, der der natürlichen Vernunft eigen iſt. Selbſt in der Erkenntniß der Wahrheiten, zu welchen die Vernunft aus eigener Kraft gelangen kann, hat die Offenbarung den Nutzen, daß ſie ſie allgemeiner macht, denn auf dem Wege der Vernunft würden nur Wenige dazu gelangen und ihre Erkenntniß würde nicht rein von Irrthum ſein. Den Gegenſatz zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Wahrheit beſtreitet er: die natürlichen Vernunftwahrheiten können mit dem durch die Offenbarung Gegebenen nicht ſtreiten, da Gott auch die Vernunft erſchaffen hat. Was mit der Vernunft ſtreitet, kann nicht von Gott herrühren.**) Wenn wir jenen Widerſpruch annähmen, würde folgen, daß etwas Falſches Gegenſtand des Glaubens ſein könnte, was ein innerer Widerſpruch wäre. In ſeinen Unterſuchungen über das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen ſagt er: zwar ein Autoritätsglaube auf menſchliches Anſehen hin iſt das Allerſchwächſte; aber anders iſt es mit der göttlichen Offenbarung. Doch gebraucht die Theologie auch die menſchliche Vernunft;

*) Illud, quod acquirit bonitatem perfectam pluribus auxiliis et motibus est nobilius eo quod imperfectam bonitatem acquirit paucioribus vel per seipsum, et hoc modo se habet homo respectu aliarum creaturarum, qui factus est ad ipsius divinae gloriae participationem.

**) Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est insita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a Deo esse potest.

nicht zwar, um die Offenbarungswahrheit zu beweiſen, aber um andere Wahrheiten daraus abzuleiten. Gleichwie andere Wiſſenſchaften ihre Prinzipien anderswoher ableiten und dann aus ihnen folgern, ſo geht die Theologie von ſolchen aus, welche durch ein höheres Licht bekannt geworden ſind. Da nun aber die Gnade die Natur nicht aufhebt, ſondern vollendet, wie ja auch die natürlichen Neigungen des Willens dem göttlichen Prinzip des chriſtlichen Lebens dienen, ſo wird auch die Vernunft den Glaubenswahrheiten dienen.*) Man kann mit den Gegnern disputiren, wenn ſie etwas von den Prinzipien zugeben, denn alsdann ſind ſie der Inconſequenz zu überführen. Wenn aber die Gegner die Auctorität der Offenbarung ganz leugnen, ſo ſind ihnen die darin begründeten Wahrheiten nicht zu beweiſen. Jedoch ſind in der ganzen Schöpfung gewiſſe Analogien zu der göttlichen Wahrheit, welche man benutzen kann, um die geoffenbarten Wahrheiten anſchaulich zu machen, was indeß nicht hinreicht, ſie zu begreifen und zu beweiſen; wohl aber muß man das, was jenen Wahrheiten entgegengeſetzt wird, als Scheingründe widerlegen können, da es keine ſich widerſprechenden Wahrheiten geben kann. Alſo ſoll man dieſe Methode anwenden vielmehr zur Uebung und Erquickung der Gläubigen. Wenn man durch die Vernunft auch nur eine geringe Erkenntniß der höchſten Dinge haben kann, ſo iſt es doch immer das Erfreulichſte. Er wirft Zweifel auf, ob die Theologie eine Wiſſenſchaft ſei, da ſie von ſo verſchiedenen Gegenſtänden handelt, und ſucht die Einheit, welche ſie verbindet, zu beſtimmen. Er ſetzt dieſe Einheit darin, daß ſie alles nur in Bezug auf Gott und die göttliche Offenbarung behandele. Dann fragt er, ob ſie eine theoretiſche oder praktiſche Wiſſenſchaft ſei, und erwidert: zwar kommen in ihr beiderlei Gegenſtände vor, doch iſt ſie mehr ſpekulativ als praktiſch. Dieſe Beſtimmung könnte damit zu ſtreiten ſcheinen, daß Thomas das Verhältniß des Glaubens zum Erkennen ſelbſt ebenſo wie die oben genannten Scholaſtiker auffaßt. Der Widerſpruch verſchwindet aber, wenn man den Satz in ſeinem eigenthümlichen Sinne verſteht. Er wendet das ariſtoteliſche Prinzip an, daß die höchſte Beſtimmung des Geiſtes die Anſchauung Gottes ſei, welche erſt im ewigen Leben erlangt werden würde. Da nun die Theologie ſich vielmehr mit göttlichen Dingen, als mit menſchlichen

*) Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.

Handlungen beſchäftige, und ihr höchſtes Ziel die Betrachtung Gottes ſei,*) ſo nennt er ſie eine ſpekulative Wiſſenſchaft.

Duns Scotus hält der Behauptung der Nothwendigkeit der Offenbarung vom Standpunkte der Philoſophie den Grundſatz entgegen, daß der Menſch keiner übernatürlichen Erkenntniß bedürfe, ſondern alles zur Erreichung ſeiner Beſtimmung Nothwendige durch ſeine natürliche Vernunft erlangen könne. Wäre es nicht ſo, ſo würde das Werk Gottes in der Schöpfung unvollkommen ſein. Er widerlegt dieſen Einwurf durch eine ſcharfſinnige Unterſcheidung. Der Begriff vom Uebernatürlichen könne zweifach gefaßt werden: übernatürlich entweder im Verhältniß zu der receptiven Kraft der Vernunft, oder zu der wirkenden Urſach, wodurch der menſchlichen Vernunft eine gewiſſe Erkenntniß mitgetheilt wird. In Bezug auf das in der Vernunft liegende Erkenntnißvermögen können wir ſagen: keine Erkenntniß iſt übernatürlich, denn die Vernunft iſt darauf angelegt, alle Erkenntniß in ſich aufzunehmen; ſie hat eine natürliche Neigung zur mitgetheilten Erkenntniß und jede ſolche dient zu ihrer Vollendung; ſie iſt intellectus possibilis. Aber etwas anders iſt das Zweite, wobei es auf die wirkſame Urſach und die Art der Mittheilung der Erkenntniß ankommt. In dieſer Beziehung kann man ſagen, daß eine Erkenntniß für die Vernunft übernatürlich ſein kann, wenngleich die Vernunft von Natur dazu angelegt iſt, ſie in ſich aufzunehmen und ihre Befriedigung darin zu finden; übernatürlich nämlich, ſofern ſie durch ein übernatürliches wirkſames Prinzip mitgetheilt werden muß, gleich viel, ob dieſe Offenbarung innerlich oder äußerlich ſei. Man leugnet damit nicht, daß es ein gewiſſes Gebiet giebt, welches die Vernunft mit ihren eigenen Kräften auszubilden im Stande wäre, ein Höchſtes vom Standpunkte der menſchlichen Vernunft, nur daß dieß nicht genügen würde, um die Beſtimmung der menſchlichen Natur, die Seligkeit, zu erreichen. Wendet man ein, daß damit der Menſch unter die übrigen Geſchöpfe herabſinken würde, da er nicht alles in ſich hätte, was zu ſeiner Beſtimmung gehört, ſo erwidert er: wenn unſere Glückſeligkeit in der Erreichung jener höchſten Erkenntniß beſtände, zu welcher wir durch die Vernunft gelangen könnten, ſo würde man nicht ſagen, daß

*) Quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

die Natur in dem höchſten Geſchöpfe mangelhaft ſei. Nun geben wir zu, daß die Vernunft bis dahin gelangen könne; aber darüber hinaus giebt es noch ein höheres Ziel, zu welchem die Vernunft aus ihrer natürlichen Kraft nicht gelangen kann. Grade darin zeigt ſich die Würde der menſchlichen Natur, daß ſie vermöge ihrer Receptivität darauf angelegt iſt, noch Höheres in ſich aufzunehmen, als wozu ihre eigene Kraft hinreicht. Ihre unendliche Receptivität erhebt ſie über die ganze Schöpfung. Scotus behauptet alſo in den göttlichen Mittheilungen etwas relativ Uebernatürliches. Die Nothwendigkeit der Mittheilung iſt ihm darin gegründet, daß die Seligkeit, zu welcher der Menſch beſtimmt iſt, nicht aus natürlicher Nothwendigkeit, ſondern dem freien Willen und der Gnade Gottes hervorgeht und auf die Weiſe erlangt wird, welche der göttliche Wille beſtimmt hat. Hier bringt er dieſe Lehre mit der vom göttlichen Willen in Zuſammenhang. Auch Scotus gehört alſo zu denen, welche den Gegenſatz zwiſchen Uebernatürlichem und Natürlichem nicht in ſeiner Schroffheit faſſen, ſondern mit der Nothwendigkeit jenes zugleich die Harmonie zwiſchen beiden nachzuweiſen ſuchen.

Scotus iſt es auch, welcher ſich zuerſt mit einer ausführlichen Unterſuchung über Urſprung und Inhalt der Bibel beſchäftigt.*) Er liefert den Nachweis für ihre Göttlichkeit und ihre Zulänglichkeit für die religiöſen Bedürfniſſe. Als Beweiſe für die Göttlichkeit ſtellt er auf: die Weiſſagungen, die Uebereinſtimmung der Bibel mit ſich ſelbſt, die Auctorität der Schriftſteller, die Gewiſſenhaftigkeit in der Ueberlieferung, die Uebereinſtimmung des Inhalts mit der Vernunft. Was iſt vernunftgemäßer, als daß der Menſch Gott lieben ſolle über alles und ſeinen Nächſten, wie ſich ſelbſt? Dieß ſeien die Grundprinzipien, aus welchen alles abzuleiten ſei. Auch das Vernunftwidrige der entgegengeſetzten Irrthümer, ferner die Wunder und die Unwandelbarkeit der Kirche ſprechen dafür. Die Glaubensartikel enthalten nichts, wodurch nicht die Vollkommenheit Gottes noch mehr ins Licht geſetzt werde, und was ihnen widerſpricht, beeinträchtigt ſeine Vollkommenheit. Den andern Punkt, die Sufficienz, anlangend, ſagt er: wenn auch nicht alles Nothwendige wörtlich in der Bibel geſagt iſt, ſo läßt ſich doch aus ihren Prinzipien alles ableiten. Er macht den Einwand: daß ſie viel Ueberflüſſiges, zum Heil nicht Nothwendiges ent-

*) Sentent. Prolog. Qu. 2.

halte, und erwidert: was uns überflüſſig ſcheint, iſt doch wichtig für die Entwicklung der Wahrheit. In dieſer Beziehung ſei z. B. das Hiſtoriſche ſehr wichtig.

Duns Scotus ſtellt die Frage, was den weſentlichen Inhalt der Theologie bilde. Er will nicht, wie Alexander von Hales, Chriſtum dafür annehmen, denn nicht alle weſentlichen Wahrheiten der Bibel ſeien darauf zurückzuführen; die Lehre, daß der Vater den Sohn erzeugt habe, ferner die Wahrheiten, die ſich auf den göttlichen Willen beziehen, könnten nicht virtualiter in der Lehre von Chriſto enthalten ſein; denn dieſe Wahrheiten würden nicht weniger nothwendig ſein, wenn auch der Logos nicht Fleiſch geworden wäre. Das primum subjectum der Theologie iſt nach ſeiner Meinung die Lehre vom göttlichen Weſen. Zugleich ſtimmt er mit denen überein, welche die Theologie für eine praktiſche Wiſſenſchaft erklären, und weiſt nach, daß alle Wahrheiten, welche ſich auf das göttliche Weſen beziehen, auch eine beſondere Beſtimmtheit des Lebens im Verhältniß zu Gott hervorbringen.

In einer eigenthümlichen Art entwickelt Wilhelm von Paris die Grundanſchauung über das Weſen des Glaubens. Er unterſcheidet den Standpunkt, wo die Ueberzeugung vom Objektiven, von der Vernunfterkenntniß des Objektiven, und wo ſie vom ſubjektiven Elemente, von der Geſinnung des Glaubens ausgeht.*) Die letztere Weiſe gehört der religiöſen Ueberzeugung an. Der Menſch erhebt ſich kraft der Geſinnung über die Reaktion des Verſtandes. Er rechnet zum Weſen des Glaubens die Tapferkeit und Kraft des Geiſtes, die Feſtigkeit des Charakters im Kampf mit den zum Unglauben führenden Reaktionen. Die Tapferkeit überwindet die Finſterniß des einbrechenden Zweifels, und durch das eigene innere Licht unterdrückt ſie das, was Finſterniß bringt.**) Es iſt etwas Originelles, daß er im Glauben das praktiſche Moment eines Kampfes gegen die Reaktionen der natürlichen Vernunft hervorhebt und eine Handlung der Tapferkeit des

*) De fide c. 1: aliud est credere ex probabilitate sive ex evidentia ipsius crediti, aliud ex virtute credentis.

**) Manifestum, quod credere improbabilia fortitudinis est atque vigoris nostri intellectus, sicut amare molesta et ignominiosa fortitudinis est et vigoris nostri affectus. Fortitudo intellectus, quae tenebras improbabilitatis irrumpat et vincat et luminositate propria ea, quae illa abscondere contendit, lucida et aperta, hoc est credita faciat.

Geiſtes darin erblickte. Vor allen andern Operationen des Geiſtes ſei es die des Glaubens, welche durch kriegeriſche Kraft ihre Sache zu Stande bringt,*) eine tiefe pſychologiſche Betrachtungsweiſe.

Roger Baco hat zwar mit dieſen Unterſuchungen ſich nicht ausführlich beſchäftigt, indeß verdient ſeine Erörterung über das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie Berückſichtigung. Die Theologie entwickelt unmittelbar den Inhalt der Schrift; die Spekulation iſt die Vermittlung zwiſchen der Schrift und der natürlichen Vernunft. Sie nimmt das Wahre der früheren Spekulation auf und verbindet damit diejenigen Wahrheiten, welche die Vernunft zwar aus ſich ſelbſt erkennen kann, die ſie aber nie gefunden hätte ohne den Anſtoß, welchen die Offenbarung gegeben hat. Die chriſtliche Philoſophie kann alſo mit dem Glauben vermitteln, indem ſie Vernunftwahrheiten anführt, welche jeder Weiſe anerkennen wird, wenngleich er, ſich ſelbſt überlaſſen, ſie nicht erkannt hätte.**) Dieß entſpricht nicht nur der chriſtlichen Philoſophie, ſondern auch dem chriſtlichen Bewußtſein, welches alle Wahrheit zur göttlichen hinführen ſoll, daß ſie ſich ihr unterwerfe und diene.***)

Raimund Lull behauptete theils im apologetiſchen Intereſſe, theils im Gegenſatz gegen die averrhoiſtiſche Theorie die Uebereinſtimmung von Wiſſen und Glauben. Laß dein Erkennen, ſagt er, ſich emporſchwingen, und deine Liebe wird ſich emporſchwingen. Der Himmel iſt nicht ſo hoch, als die Liebe eines heiligen Menſchen.†) Ein Zeugniß davon, wie genau zuſammenhangend er das Erkennen mit dem religiöſen Gemüthsleben denkt. Bei der Frage, ob die Theologie eine Wiſſenſchaft ſei, unterſcheidet er, was im Weſen und Begriff einer Sache liege, und was ſie unter gewiſſen Umſtänden werde. Das

*) De operationibus intellectus solum credere bellum habet, omne bellum bellica virtute seu fortitudine agendum est.

**) Philosophi infideles multa ignorant in particulari de divinis, quae si proponerentur iis, ut probarentur per principia philosophiae completae, hoc est per vivacitates rationis, quae sumunt originem a philosophia infidelium, licet complementum a fide Christi, reciperent sine contradictione, et gaudent de proposita sibi veritate, quia avidi sunt et magis studiosi quam Christiani.

***) Propter conscientiam christianam, quae valet omnem veritatem ducere ad divinam, ut ei subjiciatur et famuletur. Opus majus p. 41 sqq.

†) De centum nominibus Dei, opp. t. VI: eleva tuam intelligere et elevabis tuum amare. Coelum non est tam altum, sicut amare sancti hominis. Quo magis laborabis ad ascendendum, eo magis ascendes.

Weſen des Geiſtes in dem eigentlichen Sinne iſt das intelligere. Nur wenn der Geiſt ſich nicht zur Erkenntniß erheben kann, vertritt der bloße Glaube deren Stelle. Wie wenn Bilder eines Gegenſtandes in der Phantaſie an ſeine Stelle treten, wo er ſelbſt nicht gegenwärtig iſt. Im eigentlichen Sinne aber iſt die Theologie Wiſſenſchaft, weil zum Weſen des intellectus im eigentlichen Sinne das intelligere gehört. Da Gott im höchſten Sinne gut und groß iſt, theilt er ſich ſo dem geſchaffenen intellectus mit, wie dieſer fähig iſt, ſeine Vollkommenheit aufzunehmen. Der Geiſt iſt dazu gemacht, um ſich mit allen Kräften auf Gott zu beziehen; daher muß er ihn ſich auch vor allen andern Gegenſtänden aneignen können.*) Er wendet ein: ſoll alſo der endliche Geiſt den unendlichen begreifen können? Antwort: wie wenn jemand, der nur einen Tropfen des Meeres koſtet, ſchon deſſen ſalzigen Geſchmack erkennt, ſo erlangt der menſchliche Geiſt eine ihm genügende Erkenntniß der Trinität; aber was darüber hinaus iſt, erlangt er nicht. In einer Disputation zwiſchen fides und intellectus ſagt der letztere zum Glauben: du biſt die Vorbereitung, durch dich gelange ich zu der rechten Gemüthsverfaſſung, um mich zu den höchſten Dingen empor zu ſchwingen.**) Wenn der intellectus durch die Erkenntniß zu der Stufe hinaufſteigt, auf welcher der Glaube ſchon iſt, ſo erhebt ſich von hier aus der Glaube immer höher.***) In dem Werke über die Betrachtung Gottes†) führt er eine Unterſuchung durch über Einklang und Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft. Wie der Glaube auf einer Höhe ſich befindet und ſich nicht zu Vernunftgründen herabläßt, ſo erhebt ſich die Vernunft zu ſeinen hohen Dingen, welche ſie zum Erkennen herabſteigen läßt. Steht der Glaube in hohen Dingen und ſteigt die Vernunft zu ihnen hinauf, ſo

*) Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum Petri Lombardi. Aliud objectum illi minus principale esset illi magis appetibile, quam suum objectum magis principale, quod esset impossibile; et idem esset suo modo de voluntate, cui theologia non esset proprium objectum ad amandum; et sic de memoria ad recolendum, quod est valde inconveniens.

**) Quod tu, fides, sis dispositio et praeparatio, per quam ego de Deo sum dispositus ad altas res; nam in hoc, quod ego per te suppono credendo, per quod possum ascendere, habituo me de te et sic tu es in me et ego in te.

***) Quando ascendo in gradum, in quo tu es intelligendo, tu ascendis credendo in altiorem gradum supra me.

†) Concordantiae et contrarietates inter fidem et rationem.

finden ſich beide in Einklang, weil der Glaube die Vernunft erhebt und durch ſeinen erhabenen Schwung kräftigt und adelt, daß ſie verſuche, durch Erkenntniß zu dem zu gelangen, was der Glaube ſchon erreicht hat. Wenn die Vernunft jene Höhe des Glaubens nicht erreichen kann, ſo wird wenigſtens, je mehr ſie ſich anſtrengt, um ſo mehr der Glaube erhöht. Beide ſteigern ſich wechſelſeitig; daher iſt Einklang und Wohlwollen zwiſchen beiden. Der Glaube hat die Natur, höher als die Vernunft hinaufzuſteigen, weil ihre Thätigkeit aus dem Sinnlichen und Intellektuellen zuſammengeſetzt, er hingegen einfach iſt und über der äußerſten Spitze des erkannten Intellektuellen ſteht. Es kann zwiſchen ihnen kein Widerſpruch ſtattfinden; der Glaube ruft die Vernunft aus der bloßen Anlage zur Wirkſamkeit,*) wenn er das Religionsgeſetz mit Liebe umfaßt. Die Vernunft ſchließt den intellectus in ſeine Grenzen, weil er ſich nicht über ſie hinaus ausdehnen kann; aber der wahre Glaube macht den intellectus frei und groß.**)

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Lehre von Gott.

1. Beweiſe für das Daſein Gottes. Die Idee Gottes im Allgemeinen.

Beweiſe für das Daſein Gottes. Die Scholaſtiker dieſer Periode erkannten das Falſche in der Anſelmiſchen Form des ontologiſchen Beweiſes, erkannten aber auch das Wahre darin, daß nämlich die Gottesidee etwas dem Geiſte des Menſchen zu Grunde Liegendes und Unverleugbares ſei, und dieſen Nachweis ſuchten ſie zu führen. In dieſem Sinne ſagt Alexander von Hales: die Gottesidee ſei ein habitus naturaliter impressus primae veritatis und beruhe in dem Zuſammenhange des ſittlichen Geiſtes mit der ewigen Wahrheit. Es ſei aber zu unterſcheiden eine cognitio in habitu und in actu. Die habituelle liege dem Bewußtſein des Menſchen zu Grunde, die aktuelle ſei die entwickelte. In Bezug auf die erſte ſei die Gottes-

*) Facit venire rationem de potentia in actum.

**) Sicut ratio captivat et incarcerat intellectum hominis intra terminos, intra quos est terminatus, quia non habet, cum quo eos possit ampliare et extendere, ita vera fides liberat et magnificat ipsum intellectum, quia non constringit eum intra terminos, intra quos ratio habet eum terminatum.

idee unverleugbar; in Bezug auf die zweite ſei eine doppelte Richtung der Seele möglich, je nachdem ſie entweder zur Offenbarung der höchſten Wahrheit ſich hinwende oder das Weltbewußtſein und die niederen Kräfte der Seele herrſchen laſſe. In ſofern könne das Bewußtſein Gottes ihr fehlen und der Thor ſagen: es iſt kein Gott. Er unterſcheidet außerdem die Idee Gottes im Allgemeinen (ratio communis) und die beſtimmte Anwendung derſelben (ratio propria). Jene iſt das Wahre auch im Götzendienſt; auch er zeugt von einer zu Grunde liegenden Gottesidee, aber die Anwendung derſelben iſt irrthümlich.

Thomas Aquinas ſagt:*) die Gotteserkenntniß ſei auf gewiſſe verworrene Weiſe allen Menſchen eingepflanzt. Da der Menſch ſo geſchaffen iſt, daß er in Gott ſein höchſtes Gut findet, ſo iſt in dem Streben nach Glückſeligkeit das Streben nach Gott zu Grunde liegend; aber nicht alle gelangen zu dieſem Bewußtſein. Was die Beweisführung für das Daſein Gottes betrifft, ſo unterſcheidet er das, was an ſich und was ſubjektiv evident iſt. An ſich iſt die Gottesidee evident für einen Jeden, der ſie in ſein Bewußtſein aufnimmt; aber dieß findet eben nicht bei allen Menſchen ſtatt, deshalb kann der Thor in ſeinem Herzen ſprechen: es iſt kein Gott. Es kann aber auch einen eigentlichen Beweis für das Daſein Gottes nicht geben. Die Zwecke dieſer Beweiſe beſtehen zwar darin, von den Wirkungen Gottes in der Schöpfung das unentwickelte Bewußtſein zu ihm hinzuführen; aber die Wirkungen ſind ihrer Urſache nicht adäquat, ſie laſſen den Unendlichen nicht erſchließen.

In Bezug auf die Gegenſätze in der Auffaſſung der Gottesidee iſt der beſondere Standpunkt des Amalrich und David von Dinanto**) zu beachten. Der Letztere bezeichnete Gott als das principium materiale omnium rerum, und unterſchied in Beziehung auf drei Gebiete des Daſeins wiederum drei Prinzipien:***) hinſichtlich der Körperwelt das erſte Untheilbare, die Materie; hinſichtlich

*) Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum.

**) S. die Schriften, welche S. 133. angeführt ſind, beſonders die Abhandlung von Krönlein. Auch Gieſeler II, III, 409.

***) Concil Paris. a. 1209. in Martene thesaur. anecdot. IV. 163. Albertus Magnus Summa P. I, tract. IV, quaest. 20, membrum II, ed. Lugd. t. XVII, f. 76. Thomas Aquinas in sententias l. II, dist. XVII, qu. I, art. I,

der Geisterwelt der Geist, νοῦς, das erste Untheilbare, aus welchem die Seele hervorgeht; hinsichtlich der Ideen Gottes das erste Untheilbare in den ewigen Substanzen. Zwischen diesen drei Prinzipien könne kein Unterschied stattfinden, denn sonst müßten sie auf ein höheres einheitliches Prinzip zurückzuführen sein. Es sind also die drei Beziehungen des einen göttlichen Wesens zur Körper-, Geister- und Ideenwelt. Wie Thomas von Aquin*) berichtet, bestimmte die Schule des Amalrich Gott als das principium formale aller Dinge, was eine mehr idealistische Auffassung bezeichnen würde. Nach ihren Voraussetzungen war Gott das eine Subjekt in Allem, die Natur sein Körper, er allein das wahre Sein, alles Sinnliche nur accidentia sine subjecto. So erklärten sie die Transsubstantiationslehre als symbolische Bezeichnung dieses Pantheismus. Die Consecration des Priesters stelle symbolisch dar, was unabhängig von derselben vorhanden sei. In jedem Christen werde Gott selbst Mensch; in der ganzen Menschheit finde die Menschwerdung Gottes statt, denn das Bewußtsein des Menschen sei eine Form der Erscheinung für das Absolute; Gott werde sich seiner bewußt im menschlichen Bewußtsein. Von hier aus war jener Ausspruch zu verstehen, daß jeder Christ die Ueberzeugung haben müsse, ein Glied Christi zu sein: Gott ist in ihm, wie in Christo.

Von diesem Standpunkte eignete sich diese Partei die Eintheilung der Geschichte, welche Joachim von Floris vorgetragen, an: in die Zeitalter des Vaters, Sohnes und Geistes; das Zeitalter des Vaters im alten Testament; des Sohnes in der christlichen Zeit, welche die Zeit des menschgewordenen Logos, der positiven Religion und des sichtbaren Cultus sei; das des Geistes, wo Gott nur in der Form des Geistes verehrt wird, in Allen das Bewußtsein lebt, daß Gott Mensch geworden, wo es keiner positiven Offenbarung mehr bedarf, da die eine selbstgenugsame Vernunft zum Bewußtsein von sich gekommen ist. Ein Priester, der zum Scheiterhaufen geführt ward, erklärte: in sofern er sei, könne man ihn nicht verbrennen, denn in sofern sei er Gott selbst.

---

ed. Venet. t. X, p. 235. — Ueber Amalrich v. B. cf. Guilelmus Armoricus de gestis Philippi Augusti in Bouquet rer. Gallic. scriptt. fortgef. v. Brial. XVII, 83. Martinus Polonus (1271), chronicon ed. Antvp. 1574.

*) Summa P. I, qu. III, art. 8.

Dagegen vertheidigen die Scholastiker die Persönlichkeit Gottes. Albertus Magnus sagt:*) Gott ist das ursächliche Sein als die wirksame, formale Ursach und als die Endursach, nicht aber das materielle und das wesentliche Sein der Dinge. Er ist das Urbild alles Daseins, welches darzustellen alles bestimmt ist; aber das Urbild behält sein Dasein für sich und besteht außerhalb der Dinge. Aehnlich sagt Thomas: Gott sei das esse omnium effective et exemplariter, nicht aber per essentiam.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Man folgt dem Vorgang des Augustin in der Zurückführung der Dreieinigkeit auf die Analogie mit dem menschlichen Geist, führt sie aber doch eigenthümlich durch. Albertus Magnus sagt: es findet sich kein Vorzug bei den Geschöpfen, welcher nicht auf eine viel höhere Weise und urbildlich bei dem Schöpfer gefunden wird; bei den Geschöpfen besteht er nur in gewissen Fußstapfen und Bildern. Dieß gilt auch von der Dreieinigkeit. Kein bildender Geist kann anders sein Werk vollbringen, als daß er sich zuvor einen Umriß desselben entwirft. In dem Geiste tritt also zuerst die Idee seines Werkes hervor, welche gleichsam das Erzeugniß des Geistes ist, in jedem Zuge dem Geist, der es hervorbringt, ähnlich, ihn darstellend in seinem Handeln.**) So offenbart also der Geist sich selbst in der Idee des Geistes. Diese geht nun von dem handelnden Geiste in die Wirksamkeit über,' und dafür ist erforderlich die Vermittlung des Geistes in seinem Handeln. Diese Vermittlung muß einfach sein und von gleichem Wesen mit dem ersten Handelnden selbst, wenn dieß so einfach ist, daß Sein, Wesen und Thätigkeit in demselben eins ist. Daraus ergiebt sich also bei Gott der Begriff des bildenden Geistes, des entworfenen Bildes und des Geistes, durch welchen das Bild verwirklicht wird.***) Die zeitliche Schöpfung ist eine Offenbarung des ewigen Handelns Gottes, der ewigen Erzeugung seines Sohnes. Die zeitliche Offenbarung Gottes zur Heiligung der Natur ist ein Bild des ewigen

*) Sicut paradigma, a quo fiunt et ad quod formantur et ad quod finiuntur, cum tamen intrinsecum sit, extra facta formata et finita existens, et nihil sit de esse eorum.

**) Format ex se rationem operis et speciem, quae est sicut proles ipsius intelleetus, intellectui agenti similis in quantum agens est.

***) Spiritus rector formae.

Ausgehens des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohn. Unſere Liebe iſt nur ein Nachbild der göttlichen Liebe, das Urbild aller Liebe der heilige Geiſt, welcher, wie alle Liebe, von Gott ausgeht. Die eine durch alle heiligen Seelen verbreitete Liebe geht vom heiligen Geiſte aus.*) Die Liebe in Gott nimmt weder ab noch zu, aber wir nehmen ab und zu, je nachdem wir dieſe Liebe in uns aufnehmen oder uns von derſelben entfernen.

Thomas unterſcheidet das esse, intelligere und velle oder amare in Gott. Wir können zwar, ſagt er, das Verhältniß der Perſonen zur Einheit des Weſens bei Gott durch die Vernunft nicht hinlänglich beweiſen, wird es aber einmal vorausgeſetzt, ſo muß ſich nachweiſen laſſen, daß die göttlichen Perſonen als das Vollkommne Grund und Urſach alles von Gott Abgeleiteten ſind. Das Werden der Geſchöpfe von Gott her ſtellt uns die Vollkommenheit des göttlichen Weſens nur unvollkommen dar. Die Offenbarung Gottes führt uns daher zurück auf das vollkommne Bild, welches die göttliche Vollkommenheit ganz in ſich ſchließt, den Sohn, das Prinzip und Urbild der Art, wie die Geſchöpfe von Gott abzuleiten ſind; und wie der Urſprung der Geſchöpfe aus Gottes freier Liebe auf ein Prinzip zurückführt, welches der Grund aller freien Mittheilung Gottes iſt, ſo iſt dieß Prinzip die Liebe, in welcher Form alles von Gott ausgeht. Das procedere aber in der Form der Liebe iſt der heilige Geiſt. In ſofern Vater und Sohn perſönlich unterſchieden werden, werden ſie vereint durch die Liebe, welche der heilige Geiſt iſt. Indem Gott ſich ſelbſt erkennt, erkennt er zugleich alles. Dieß ſein Selbſterkennen, ein procedere secundum intellectum, iſt das göttliche Wort. Wie Gott der Vater ſich ſelbſt und alle Creatur erkennt und ausſpricht in dem Wort, welches er gezeugt, in ſofern dieß ihn und alle Geſchöpfe auf vollkommne Weiſe darſtellt, ſo liebt er ſich und alle Geſchöpfe im heiligen Geiſt.

Raimund Lull ſagt: die Güte Gottes kann nicht wirkungslos gedacht werden; Gott muß immer als in ihr wirkſam und ſich mittheilend vorgeſtellt werden. Wir müſſen ihn aber auch als den Allgenugſamen denken. Ohne die Lehre von der Trinität müßte man

*) Una caritas diffusa per omnes animas sanctas per spiritum sanctum, ad quam sicut exempla omnis dilectio refertur et comparatione illius et assimilatione caritas dici meretur.

Dagegen vertheidigen die Scholaſtiker die Perſönlichkeit Gottes. Albertus Magnus ſagt:*) Gott iſt das urſächliche Sein als die wirkſame, formale Urſach und als die Endurſach, nicht aber das materielle und das weſentliche Sein der Dinge. Er iſt das Urbild alles Daſeins, welches darzuſtellen alles beſtimmt iſt; aber das Urbild behält ſein Daſein für ſich und beſteht außerhalb der Dinge. Aehnlich ſagt Thomas: Gott ſei das esse omnium effective et exemplariter, nicht aber per essentiam.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Man folgt dem Vorgang des Auguſtin in der Zurückführung der Dreieinigkeit auf die Analogie mit dem menſchlichen Geiſt, führt ſie aber doch eigenthümlich durch. Albertus Magnus ſagt: es findet ſich kein Vorzug bei den Geſchöpfen, welcher nicht auf eine viel höhere Weiſe und urbildlich bei dem Schöpfer gefunden wird; bei den Geſchöpfen beſteht er nur in gewiſſen Fußſtapfen und Bildern. Dieß gilt auch von der Dreieinigkeit. Kein bildender Geiſt kann anders ſein Werk vollbringen, als daß er ſich zuvor einen Umriß deſſelben entwirft. In dem Geiſte tritt alſo zuerſt die Idee ſeines Werkes hervor, welche gleichſam das Erzeugniß des Geiſtes iſt, in jedem Zuge dem Geiſt, der es hervorbringt, ähnlich, ihn darſtellend in ſeinem Handeln.**) So offenbart alſo der Geiſt ſich ſelbſt in der Idee des Geiſtes. Dieſe geht nun von dem handelnden Geiſte in die Wirkſamkeit über, und dafür iſt erforderlich die Vermittlung des Geiſtes in ſeinem Handeln. Dieſe Vermittlung muß einfach ſein und von gleichem Weſen mit dem erſten Handelnden ſelbſt, wenn dieß ſo einfach iſt, daß Sein, Weſen und Thätigkeit in demſelben eins iſt. Daraus ergiebt ſich alſo bei Gott der Begriff des bildenden Geiſtes, des entworfenen Bildes und des Geiſtes, durch welchen das Bild verwirklicht wird.***) Die zeitliche Schöpfung iſt eine Offenbarung des ewigen Handelns Gottes, der ewigen Erzeugung ſeines Sohnes. Die zeitliche Offenbarung Gottes zur Heiligung der Natur iſt ein Bild des ewigen

*) Sicut paradigma, a quo fiunt et ad quod formantur et ad quod finiuntur, cum tamen intrinsecum sit, extra facta formata et finita existens, et nihil sit de esse eorum.

**) Format ex se rationem operis et speciem, quae est sicut proles ipsius intelleetus, intellectui agenti similis in quantum agens est.

***) Spiritus rector formae.

usgehens des heiligen Geiſtes vom Vater und Sohn. Unſere Liebe nur ein Nachbild der göttlichen Liebe, das Urbild aller Liebe der ilige Geiſt, welcher, wie alle Liebe, von Gott ausgeht. Die eine rch alle heiligen Seelen verbreitete Liebe geht vom heiligen Geiſte s.*) Die Liebe in Gott nimmt weder ab noch zu, aber wir neh- en ab und zu, je nachdem wir dieſe Liebe in uns aufnehmen oder s von derſelben entfernen.

Thomas unterſcheidet das esse, intelligere und velle oder nare in Gott. Wir können zwar, ſagt er, das Verhältniß der Per- nen zur Einheit des Weſens bei Gott durch die Vernunft nicht hin- nglich beweiſen, wird es aber einmal vorausgeſetzt, ſo muß ſich nach- eiſen laſſen, daß die göttlichen Perſonen als das Vollkommne Grund d Urſach alles von Gott Abgeleiteten ſind. Das Werden der Ge- öpfe von Gott her ſtellt uns die Vollkommenheit des göttlichen We- s nur unvollkommen dar. Die Offenbarung Gottes führt uns da- r zurück auf das vollkommne Bild, welches die göttliche Vollkom- enheit ganz in ſich ſchließt, den Sohn, das Prinzip und Urbild der rt, wie die Geſchöpfe von Gott abzuleiten ſind; und wie der Ur- rung der Geſchöpfe aus Gottes freier Liebe auf ein Prinzip zurück- hrt, welches der Grund aller freien Mittheilung Gottes iſt, ſo iſt eß Prinzip die Liebe, in welcher Form alles von Gott ausgeht. as procedere aber in der Form der Liebe iſt der heilige Geiſt. i ſofern Vater und Sohn perſönlich unterſchieden werden, werden ſie reint durch die Liebe, welche der heilige Geiſt iſt. Indem Gott ſich bſt erkennt, erkennt er zugleich alles. Dieß ſein Selbſterkennen, ein ocedere secundum intellectum, iſt das göttliche Wort. Wie ott der Vater ſich ſelbſt und alle Creatur erkennt und ausſpricht in m Wort, welches er gezeugt, in ſofern dieß ihn und alle Geſchöpfe if vollkommne Weiſe darſtellt, ſo liebt er ſich und alle Geſchöpfe im iligen Geiſt.

Raimund Lull ſagt: die Güte Gottes kann nicht wirkungs- s gedacht werden; Gott muß immer als in ihr wirkſam und ſich ittheilend vorgeſtellt werden. Wir müſſen ihn aber auch als den llgenugſamen denken. Ohne die Lehre von der Trinität müßte man

*) Una caritas diffusa per omnes animas sanctas per spiritum sanctum, quam sicut exempla omnis dilectio refertur et comparatione illius et assimilatione caritas dici meretur.

nun eine Schöpfung als nothwendig ſetzen, damit er ſich an ſie mittheile, und ſeine Vollkommenheit würde alſo abhängig von der Schöpfung. Nur durch die Lehre von der Dreieinigkeit, welche Gott in ſeiner ewigen Selbſtoffenbarung und Mittheilung darſtellt, wird dieß vermieden. Denn zum Weſen des höchſten Gutes gehört die Selbſtmittheilung, und dieſe in ihrer höchſten Vollkommenheit aufgefaßt ergiebt die Lehre von der Trinität. Das Prinzip alles Daſeins iſt der Vater, das Vermittelnde der Sohn, der heilige Geiſt Ziel und Ruhe von allem.*) Darum kann der heilige Geiſt auch nicht wieder eine Perſon erzeugen; alles Verlangen findet in ihm ſeine Erfüllung. Der Vater und der Sohn beziehen ſich durch die Liebe auf ihn als das Ziel. In ſofern die Liebe in Gott nichts Hervorgebrachtes iſt, iſt ſie ſein Weſen. In ſofern der Vater ſich ſelbſt als Vater erkennt, erzeugt er den Sohn. Weil Vater und Sohn ſich ſelbſt betrachten durch die Liebe, erzeugen ſie den heiligen Geiſt. Die Unterſcheidung der göttlichen Perſonen läßt erkennen, daß die göttlichen Vollkommenheiten nicht wegen ihrer Unendlichkeit müßig ſind.**) Weil Gott ebenſo wohl Gott iſt durch Handeln, als durch Sein, ſo mußte er in ſeinem Weſen verſchiedene Perſonen haben. Kein Weſen kann ohne Unterſchiede ſein, ohne Unterſchiede wäre es nichts.***)

3. Die Lehre von der Schöpfung.

Die Scholaſtiker werfen die Frage auf, ob der Zweck der Schöpfung die Ehre Gottes oder die Glückſeligkeit der Geſchöpfe ſei. Bonaventura giebt die Entſcheidung: der höchſte Zweck Gottes ſei ſeine Ehre, denn es heiße: Gott ſchafft alles um ſeiner ſelbſt willen; nicht als ob es ihm Bedürfniß ſei, oder um ſeine Ehre zu mehren, ſondern um ſie zu offenbaren und mitzutheilen, worin das höchſte Wohl der

*) S. liber proverbiorum, Abſchnitt vom Sohne Gottes: quaelibet divinarum rationum est principium per patrem in filio et per filium est medium et per spiritum sanctum est quies et finis. Id, propter quod spiritus sanctus non producit personam, est, ut appetitus cujuslibet rationis in illo habeat finem et quietem. Quia pater et filius per amorem se habent ad unum finem, ille finis est spiritus sanctus.

**) Distinctio divinarum personarum est ut divinae rationes non sint otiosae de infinitate.

***) Quia Deus est tantum Deus per agere, quantum per existere, habet in sua essentia distinctas personas. Nulla substantia potest esse sine distinctione; sine distinctione non esset quidquam.

Geſchöpfe beſteht. So findet ſich zwiſchen beiden Zweckbeſtimmungen kein Widerſpruch, ſondern die eine iſt der andern unterzuordnen. Wenn man ſagt, ein ſolcher höchſter Zweck ſei egoiſtiſch, ſo iſt zu antworten, daß es ſich anders mit Gott, anders mit den Geſchöpfen verhält; denn bei Gott iſt kein Unterſchied des gemeinſamen und beſonderen Gutes; er iſt der Urgrund alles Guten und das höchſte Gut. Wenn er, von dem alles andere Gute abzuleiten iſt, nicht alle ſeine Handlungen um ſeiner ſelbſt willen thäte, ſo würden die von ihm hervorgebrachten Wirkungen nicht wahrhaft gut ſein. Weil der Nutzen der Geſchöpfe ganz auf ihrer Beziehung zu dem höchſten Gute beruht, ſo geht alles von der Liebe Gottts aus, indem er alles zu ſich hinwendet. Sagt man, es liege doch in allen Geſchöpfen, ihr eigenes Wohl zu ſuchen, ſo iſt zu antworten, daß man eine zwiefache Richtung der Geſchöpfe unterſcheiden müſſe: erſtens die Natur in ihrer Verbildung, nach welcher ſie ſich ſelbſt zum Mittelpunkt macht; zweitens die vollkommne Natur der Geſchöpfe, die Natur im urſprünglichen Zuſtande, welche ſich durch die Liebe über ſich ſelbſt zu Gott erhebt und mehr die Ehre Gottes, als den eigenen Nutzen ſucht. Was der höchſte Zweck der Schöpfung iſt, muß es auch für das menſchliche Handeln ſein. Er ſucht nachzuweiſen, wie dieß Ziel nur durch die vernünftige Creatur realiſirt werden könne. Zwar iſt in allen Geſchöpfen eine unbewußte Offenbarung Gottes, aber das Bild Gottes iſt nur in den vernünftigen. Da Gott nun das höchſte Licht und die höchſte Güte iſt, ſo hat er alles zur Selbſtmittheilung geſchaffen. Die vollkommne Offenbarung davon wäre aber unmöglich, wenn nicht ſolche wären, die ſie verſtehen. Zu dem allen ſind die vernünftigen Geſchöpfe erforderlich; alle übrigen Geſchöpfe verhalten ſich daher nicht unmittelbar zu Gott, ſondern nur durch die Vermittlung der vernünftigen Weſen.

Thomas von Aquino betrachtet den Anfang der Schöpfung als Gegenſtand des Glaubens; mit Gründen ihn beweiſen und die Ewigkeit der Schöpfung widerlegen könne man nicht; denn es werde auch durch dieſe die Urſächlichkeit Gottes nicht geleugnet, da man ſich Gottes Schöpferhandlung als ein zeitloſes, nicht ſucceſſives Handeln denken müſſe, und die Welt, auch wenn ſie immer da geweſen, nicht als ewig, wie Gott, ſondern in der Succeſſion einer unendlichen Reihe von Zeitmomenten zu denken ſei.*)

*) Summa P. I, qu. 46. art. 2. Esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

4. Die Lehre von der Vorſehung, Weltregierung, vom Wunder.

Wie bei Abälard, und noch weiter durchgeführt als bei ihm, findet ſich bei den Scholaſtikern dieſer Zeit das Beſtreben, den Begriff des Wunders mit dem einer alles umfaſſenden göttlichen Weltordnung zu verknüpfen und eine Harmonie zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen nachzuweiſen. Sie berückſichtigen und widerlegen manches, was ſpäterhin von rationaliſtiſcher Seite gegen die Annahme des Wunders vorgebracht iſt. Albertus Magnus ſagt: wie in der Natur es dieſelbe Kraft iſt, welche die Geſchöpfe erzeugt und die Entwicklung des einzelnen Geſchöpfes leitet, und deren Einfluß ſich auf ihren ganzen Organismus und ihre einzelnen Glieder verbreitet, die Kraft, welche das Ganze und Einzelne mit einander verbindet, ſo iſt es in dem Schöpfer dieſelbe Kraft, durch welche er die Welt geſchaffen, jedem Einzelnen ſeinen Platz anweiſt und alles im Zuſammenhange leitet, ſo daß jedes ſeinem Standpunkt entſpricht. Betrachten wir ſie, wie ſie in Gott iſt, ſo bezeichnen wir ſie als die Vorſehung, d. i. die urbildliche forma und ratio in der göttlichen Vernunft, durch welche alles zu ſeinem Ziel geleitet wird. Betrachten wir ſie aber als wirkſam in der Schöpfung, in ihrer Darſtellung in der Entwicklung des Univerſums, als die Ordnung der Welt, welche von jenem Urbilde ausgeht, als gleichſam einverleibt der Schöpfung und thätig im Zuſammenhang der Entwicklung der Naturweſen und freien Weſen, ſo nennen wir dieß fatum. Die Vorſehung, der ordo rerum in mente, iſt das exemplar, das fatum iſt das exemplatum. Dieſer Begriff ſchließt nicht nothwendig den der unbedingten Nothwendigkeit ein, ſondern beſagt nur die göttliche Weltordnung in ihrer Erſcheinung.

Alexander von Hales rechnet zum Fatum auch die vom freien Willen ausgehenden Wirkungen. Das Fatum iſt ein höheres Geſetz, welches das Zuſammenwirken aller Urſachen in der Erſcheinung leitet, und dazu gehören auch die freien Urſachen, deren Wirkungen mit denen der natürlichen Urſachen auf eine ihrer Eigenthümlichkeit entſprechende Weiſe zuſammengebracht werden. Die Wirkungen des freien Willens werden nur gehindert, die Grenzen der Vorſehung zu überſchreiten. Vom Verhältniß Gottes zum Böſen ſagt er: Gott erkennt das Gute wie das Böſe, wie wenn das Licht, welches ſich ſelbſt und ſeine Wirkungen ſehen könnte, erkennen würde, daß das Eine dafür empfänglich ſei, das Andere nicht. Gott hat das Böſe zugelaſſen,

mit die Schönheit des Guten um ſo heller hervorleuchte und um ſo
ehr verherrlicht werde. Alſo die ältere Theorie von dem Böſen als
lie des Guten. Aber Albertus Magnus weicht darin ab. Der
ille Gottes, ſagt er, iſt in der ganzen Ordnung der wirkſamen Ur-
hen der eine, welcher alle anderen anleitet und antreibt, das zu wir-
, was er will. Ohne dieß würde Gott nicht in allen wirkſamen
ſachen und allen Handlungen gegenwärtig ſein; er iſt aber der Po-
z nach in ihnen vorhanden und theilt ihnen Kraft und Geſtalt zum
andeln mit. In dieſem Zuſammenhange iſt die Lehre vom Wunder
enthümlich modificirt; es fragt ſich, wie etwas supra und contra
turam geſchehen könne. Er unterſcheidet den verſchiedenen Begriff
s Wortes Natur, welches einmal das unwandelbare Geſetz der Vor-
ung bedeute, wodurch jedes zu ſeinem beſtimmten Ziel geleitet werde;
gen die Natur in dieſem Sinne kann Gott nichts thun, ſonſt würde
ſich ſelbſt widerſprechen.*) Natur bedeutet aber auch das Geſetz,
durch die ganze Schöpfung hingeleitet wird, Gottes Rathſchluß zu
üllen, die dispositio obedientialis; die Natur in dieſem Sinne
hält ſich zum erſten, wie das fatum zur providentia, wie der Ab-
uck in der Erſcheinungswelt zu dem Zuſammenhang der urbildlichen
eltordnung in Gott. Auch die Natur in dieſem Sinne ſtellt ein
ttliches Geſetz dar, gegen welches Gott nichts thun kann, ohne im
iderſpruch mit ſich zu ſein. Man gebraucht aber den Begriff auch
einem dritten Sinne von dem gewöhnlichen Naturlauf, welcher nur
i Theil von der Natur im zweiten Sinne iſt; und in Bezug hierauf
nn etwas angenommen werden, was contra naturam und ein Wun-
r iſt. Er ſetzt ferner Prinzipien, welche in dem göttlichen Wort ge-
ündet ſind, allem Daſein vorleuchteten, in welchen alles gegründet,
f welche alles Daſein angelegt iſt, und welche beſtimmen, wann und
e alles zum Daſein kommen ſoll, die causae primordiales. Auf
nen beruht alſo alles, was in den Werken der Natur, der Gnade,
r Herrlichkeit oder des gewöhnlichen Naturlaufs zu Stande kommt.
ieht man nun auf dieſe urſprünglichen Urſachen der erſten Schöpfung,
hat Gott auch in dieſer Beziehung nichts gegen die urſprüngliche

*) Potentiae sive rationes sive virtutes ad miracula non sunt inditae ma-
iae mundi, nisi per potentiam obedientiae, per rationes autem causales in Deo
nt. — Sicut non potest facere contra se ipsum, ita non potest facere contra
iones illas et contra opus suum sapienter dispositum.

Natur gethan, denn er hat darin auch die Urſachen angelegt für die Wunder, welche im Lauf der Entwicklung geſchehen ſollten.*) Was wir Wunder nennen und was die Natur wirkt, alles dient auf gleiche Weiſe zur Realiſirung der ewigen göttlichen Idee. In der Beziehung aber, wo man von einem Wunder redet, iſt zu unterſcheiden das contra naturam, was nicht dem Samen und Keime nach in der Natur liegt;**) praeter naturam, das, was zwar nicht damit in Widerſpruch ſteht, was nach dem Naturlauf aber nur in allmäliger Entwicklung erfolgen würde und nun durch die höhere Einwirkung plötzlich entſteht, ein beſchleunigter Naturprozeß;***) supra naturam, der Gipfel des Wunderbaren, wodurch die Natur zu einer höheren Stufe gebracht und vollendet wird, z. B. die Menſchwerdung und Erlöſung.†)

Thomas von Aquino unterſcheidet den ordo rerum, in ſofern er von der erſten Urſache abhängt und in der göttlichen Vernunft iſt. In dieſer Beziehung kann Gott nichts gegen die Ordnung der Dinge thun, ſonſt müßte er ſeinem eigenen Willen widerſprechen. Sehen wir aber auf den ordo rerum, ſofern er von den Eigenſchaften der untergeordneten Urſachen abhängt, ſo kann Gott wohl etwas praeter ordinem thun, weil er dem kosmiſchen Cauſalzuſammenhange nicht unterworfen iſt, vielmehr die darauf beruhende Weltordnung durch ſeinen freien Willen geſetzt iſt und von ihm abhängt. Im Verhältniß zur göttlichen Allmacht kann nichts ein Wunder genannt werden, wohl aber im Verhältniß zu den Kräften der Natur.††) Ein Wunder im abſoluten Sinne iſt, was praeter ordinem der ganzen geſchaffenen Natur geſchieht.†††) Weil wir aber nicht alle Kräfte derſelben kennen, ſo nennen wir auch Wunder, was gegen die Ordnung der uns bekannten Natur geſchieht, und dieß iſt ein Wunder im relativen Sinne.

---

*) Quod Deus non faciat contra legem naturae aequissimam et naturalissimam, quam ipse naturae indidit, sed contra consuetum et nobis notum cursum naturae.

**) Quod seminaliter non inest in ipso.

***) Hoc quod secundum ordinem naturae paullatim operantis producaretur, velocius et repente producitur.

†) Quod in potestate naturae nullo modo potest esse et tamen ad naturam se habet ut perfectio naturae.

††) Dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Summa I, qu. 105, art. 8.

†††) Haec proprie miracula, quasi in se ipsis et simpliciter mira.

5. Prädestination und Präscienz.

Die augustiniſche Prädeſtinationslehre hat die Herrſchaft in dieer Zeit der Scholaſtik; doch von Alexander von Hales ab bereitet ſich allmälig eine Abweichung davon vor und wird dem freien Willen mehr zugeſchrieben. Albertus Magnus und Thomas von Aquino behaupten aber noch conſequenter, als Auguſtin, eine unbedingte Nothwendigkeit, ohne indeß in die das religiöſe Gefühl verletzenden Uebertreibungen der Prädeſtinatianer zu verfallen. Ihre gewandte Dialektik machte es ihnen möglich, den bedenklichen Folgerungen zu entgehen. Sie erfanden zu dem Zweck manche Diſtinctionen, welche ſeitdem in Aufnahme gekommen ſind. Sie unterſchieden eine necessitas consequentiae und necessitas consequentis, necessitas ordinis und rei, das, was unter Vorausſetzung eines gewiſſen Zuſammenhanges und was an ſich nothwendig iſt, eine hypothetiſche und abſolute Nothwendigkeit. Albertus ſagt: was Gott auf unwandelbare Weiſe vorher weiß, kann darum in der Erſcheinung doch wandelbar ſein, zugleich nothwendig und frei. Man müſſe nur unterſcheiden die Nothwendigkeit, in ſofern etwas in einem gewiſſen Zuſammenhang von Gott voraus erkannt wird, und die abſolute Nothwendigkeit, in ſofern man die Erſcheinung an ſich betrachtet. Von Gott kann nichts Böſes kommen; er, als das höchſte Gut, kann nur Quell des Guten ſein. Alles von Gott Geſchaffene iſt gut und wird a ſofern zum Guten hingewendet. Die Fähigkeit ſich abzuwenden und die Abkehr kommt nicht von Gott, ſondern von dem Geſchöpf, in ofern es aus nichts geſchaffen iſt. Wenn die höchſte Urſach das Sein mittheilt und die Macht zu wirken, und die zweite Urſach ſich vermöge ihrer Wandelbarkeit vom Einfluß der höchſten abwendet, ſo entſteht eine Trübung des urſprünglich Guten, welche das Böſe iſt. So heilt die architektoniſche Kunſt der Hand des Arbeiters die Richtung mit, eine richtige Linie zu machen; aber wenn ſeine Hand zittert, ſo kommt die grade Linie nicht zu Stande, wenngleich die Richtung von der Kunſt ausging. Bei dieſer Definition kann der freie Wille doch noch betrachtet werden als eine gewiſſe Form, in welcher der göttliche Wille zu Stande kommt. Aber mehr von der Nothwendigkeit liegt ſchon darin, wenn er ſagt: der göttliche Wille ſei in der ganzen Reihe der wirkſamen Urſachen das Erſte, wodurch ſie bewegt und geleitet werden zu wirken, was Gott will und wie er es will. Indem Al-

bertus von der Behauptung ausgeht, daß das ewige Handeln Gottes nicht durch zeitliche Urſachen bedingt ſei, rechnet er es zu dem Weſen des katholiſchen Glaubens, daß die Prädeſtination nur in dem Handeln des prädeſtinirenden Gottes, nicht von außen her begründet ſei. Der Grund iſt die göttliche Liebe, vermöge welcher er vor der Schöpfung Gewiſſe zum Heil erwählte, welche, wenn ſie auch nicht zur Erſcheinung gekommen wären, doch immer in der Prädeſtination vorhanden waren. Zur göttlichen Handlung gehört ebenſo die Verwerfung von Gottes Angeſicht (abjectio) und die Entziehung der göttlichen Gnade in der Zeit.

Am rückſichtsloſeſten iſt der Monismus von Thomas von Aquino ausgeſprochen. Er fragt, ob Gott das Böſe erkenne, und bejaht es; er erkenne es wie das Gute und mit dem Guten das Böſe. Nicht als ob das Wiſſen Gottes Urſach des Böſen wäre,*) obgleich es Urſach des Guten iſt, durch welches das Böſe erkannt wird. Er hat alle Dinge hervorgebracht, um ſein Gutes dem Geſchöpfe mitzutheilen und ſich durch daſſelbe darzuſtellen. Weil er durch einzelne Geſchöpfe nicht dargeſtellt werden kann, ſo hat er viele und mannigfaltige hervorgebracht.**) Das Univerſum hat daher größeren Antheil an der göttlichen Güte, als der Einzelne. Zur Vollſtändigkeit der göttlichen Offenbarung gehörte aber, daß es alle Stufen der Vollkommenheit einſchließen mußte und daher auch Geſchöpfe, die in der Art gut ſind, daß ſie ſich von dem Guten entfernen können. In der Natur der Dinge aber iſt gegründet, daß, was von Gott abfallen kann, zuweilen wirklich abfalle. Der ganze Zuſammenhang aller Geſchöpfe iſt beſſer, vollkommner, wenn in demſelben auch einige Geſchöpfe ſind, die wirklich vom Guten abfallen.***) Ohne dieſes Böſe würde viel

*) Unde patet, quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei. Sentent. l. I, dist. 38, qu. 1, art. I.

**) Produxit res inesse, propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam, et quia per unam creaturam sufficienter praesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim, unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura. P. I, qu. 47, art. I.

***) Et inde est, quod ad complétionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut uniformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri,

)utes nicht ſtattfinden können, und darum verhinderte Gott den Ab-
ıll nicht. Mithin erſcheint auch das Böſe nothwendig zur Darſtel-
ıng der göttlichen Harmonie des Univerſums. Um aber die Cauſa-
lität des Böſen von Gott fern zu halten, unterſcheidet er in dem Bö-
n das Poſitive und das Negative. Alles, was in der böſen Hand-
ıng Seiendes und eigentliche Handlung iſt, iſt auf Gott als Urſach
ırückzuführen; aber das Negative darin, der defectus, wird nicht von
ıott gewirkt, ſondern geht von dem Mangel der zweiten Urſache aus;*)
ınn wo viele Urſachen zuſammen geordnet ſind, geht die letzte Wir-
ıng nicht nothwendig unmittelbar von der erſten aus, ſondern von
r nächſten Urſache, weil die Kraft der erſten in die zweite aufgenom-
en wird gemäß der Beſchaffenheit derſelben. Zwar iſt alles der
ittlichen Vorſehung unterworfen, aber nicht alles auf gleiche Weiſe.
inen Theil der Geſchöpfe hat Gott zwar ſo eingerichtet, daß ſie durch
ıe Naturnothwendigkeit zu ihrem Ziel gelangen, in andern aber hat
außer dieſem Prinzip noch das des Willens hinzugefügt. So wirkt
e göttliche Vorſehung durch beides, aber in jedem nach ſeiner Art.
ottes Wiſſen von dem Heil der Menſchen ſetzt er nicht bedingt durch
s Wiſſen von der Beſchaffenheit ihrer Werke, da er nicht zur Kennt-
ß der Wirkungen komme durch die untergeordneten Urſachen, ſondern
rch ſich ſelbſt. Dieſer Unbedingtheit des göttlichen Wiſſens entſpricht
ın auch, daß für Gott nicht zu unterſcheiden, was aus dem freien
illen und was aus der Prädeſtination herrührt. Die göttliche Vor-
ıung bringt ihre Wirkungen hervor durch die Wirkungen der unter-
ordneten Urſachen, ſo daß daſſelbe zugleich durch die Prädeſtination
ıd den freien Willen geſchieht. Was geſchieht, iſt nicht darum noth-
ındig, daß die Prädeſtination zu Stande komme, ſondern daß die
rdnung, welche die göttliche Weisheit feſtgeſetzt hat, erhalten werde.
er freie Wille iſt mithin nach Thomas Anſicht nicht ein Vermögen
r Selbſtbeſtimmung, welche nur aus ihm abzuleiten wäre, ſondern
iſt eine der Formen, in welchen der göttliche Rathſchluß zu Stande
mmt. Gott wirkt in allem, ſagt er, aber ſo, daß dabei jedes nach
r Eigenthümlichkeit ſeiner in der Schöpfung gegebenen Art thätig iſt.

---

multa bona impediantur. I, 23, 5. — Ipsa autem natura rerum hoc habet, quae deficere possunt, quandoque deficiant, 48, 2.

*) Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala reducitur Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed causa secunda deficiente.

In den Naturwesen wirkt er so, daß er ihnen die Kraft zum Handeln mittheilt; in den freien Wesen so, daß er die Kraft zum Handeln mittheilt und zugleich, wo er wirkt, der freie Wille thätig ist.*) Dabei bleibt aber Bestimmung und Zweck der Handlung in dem göttlichen Willen. So wirkt Gott im freien Willen nach dessen Bedürfniß und Eigenthümlichkeit; und auch wenn er ihn umwandelt, geschieht es so, daß der Mensch das, wozu ihm die Richtung gegeben wird, freiwillig thut und kein Zwang stattfindet.**) Der Mensch glaubt also frei zu sein. Es würde ein Widerspruch darin liegen, wenn man sagen wollte: der Mensch wolle das nicht, wozu seinem Willen die Richtung gegeben ist. Die Schwierigkeiten der absoluten Prädestination weist er durch eine Vergleichung ab: man dürfe ebenso wenig fragen, warum dieser und jener prädestinirt sei, als man bei den natürlichen Dingen den Grund angeben kann, warum, da doch der eine Stoff allen zu Grunde liegt, ein Theil desselben sich als Feuer, ein anderer sich als Wasser darstelle, wie eben Gott von Anfang an diese Dinge geordnet hat; es hängt vom göttlichen Willen ab, wie es vom Willen des Künstlers abhängt, daß dieser Stein an die eine Stelle der Wand gesetzt sei, jener an eine andere.***) Er unterscheidet eine zweifache Betrachtung der Dinge in Bezug auf die Nothwendigkeit und die Contingenz.†) Gott erkennt alle Dinge als gegenwärtig,††) und vermöge dieser Gegenwart ist alles für ihn nothwendig. In der Zeit aber findet sich Succession und Contingenz, und sofern wir die Dinge nach der Zeitlichkeit betrachten, erscheinen sie der Zufälligkeit, Contingenz unterworfen.

Raimund Lull zeigt großen Tiefsinn und Scharfsinn in Behandlung dieser Lehre, aber auch ihm mißlingt der Versuch, die Freiheit vor seiner Spekulation zu retten. Er sagt: die Welt und alle ihre Theile sind von Ewigkeit her durch die Ideen in der göttlichen Vernunft, und das Universum war in sofern etwas Einiges.

---

*) Ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agat.

**) Etiamsi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud, in quod mutatur, voluntarie velit. Sentt. I, 25, 1, 3.

***) Summa I, 23, 5.

†) Sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

††) Ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

Als Gott die Welt ſchuf, ſetzte er dennoch vom Sein in der Idee nichts außer ſich, ſonſt wäre die Idee dem Wandel unterworfen, was nicht möglich, da Gott ſelbſt die Idee iſt.*) Aber er wollte aus nichts ſchaffen, was er von Ewigkeit her durch die Idee bei ſich hatte.**) Gottes ſchaffende und erhaltende Thätigkeit unterſcheiden ſich nur, wie unmittelbares und vermitteltes Wirken; aber auf ſein ſchöpferiſches Thun iſt alles zurückzuführen, möge er unmittelbar, oder vermittelt durch die Creaturen wirken.***) Das Vermittelnde iſt hier die vis conservativa in den Dingen ſelbſt, welcher alles von außen Kommende nur zur Hülfe und Anregung gereicht. Er wendet die Unterſcheidung der unmittelbaren und mittelbaren Thätigkeit auf die Prädeſtinationslehre an. Der Prädeſtinirte, ſagt er,†) iſt der Idee nach Gott ſelbſt, da Idee und Gott daſſelbe ſind. Dieſe Prädeſtination iſt daher untrüglich und unwandelbar. Sofern aber die Prädeſtination ſich auf einen geſchaffenen Menſchen in der Zeit bezieht, iſt ſie etwas Neues, erſt Beginnendes, und obgleich der neugeſchaffene Menſch ſeinem Weſen nach von dem Menſchen der Idee nicht verſchieden iſt, ſo iſt er doch der Erſcheinung nach verſchieden, ſofern er in der Form der Quantität, des Raumes und der Zeit ſteht. Hier wirkt Gott nicht unmittelbar und nothwendig, ſondern mittelbar durch das Handeln des Menſchen. Er hat den Petrus vermöge des Verdienſtes ſeiner guten Werke vorherbeſtimmt, wie er durch die Sonne und Feuer Wärme giebt. Er leugnet, daß die Prädeſtination etwas Zwingendes ſei; dieß würde mit der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit ſtreiten. Aber da doch für Gott alles nothwendig iſt, was in der Zeit ſich entwickelt, und die Möglichkeit, daß es anders geſchehe, nur eine aus der Schwäche des abſtrakten Denkens entſpringende Annahme iſt, ſo herrſcht doch im

*) Idea esset alterata et non aeterna, quod est impossibile, quum idea sit Deus.

**) Sed divina voluntas voluit, quod de nihilo esset creatum hoc, quod ab aeterno habuit per ideam.

***) Et quia creatio ita est per creare creaturam, quae conservat aliam creaturam, sicut est per creare illam creaturam conservatam, ergo sequitur, quod creatio et conservatio sint idem. In Sentt. I, 38.

†) Una praedestinatio, quae est Deus, et alia praedestinatio, quae est effectus et in novo subjecto sustentata et creata, et hoc sine mutatione divini intellectus, qui non mutatur per suum effectum, quum suus effectus non sit novus in quantum in eo, sed est novus quoad se ipsum, quum ex nihil de novo sit productus.

Grunde in ſeinem Syſtem die gleiche Nothwendigkeit, wie bei Thomas von Aquino.

b. Die Anthropologie.

Vom Urſtand, dem Fall und ſeinen Folgen.

Die Unterſcheidung der früheren Scholaſtiker zwiſchen dem, was in der Anlage der Natur des erſten Menſchen begründet und was durch die göttliche Gnade hinzugekommen ſei, ſo daß in gewiſſer Beziehung die Gnade auch im Urſtand nothwendig iſt, wird von den Theologen dieſer Zeit beibehalten. Sie leiten die Nothwendigkeit der Gnade ebenfalls aus dem Verhältniß des Menſchen zu Gott überhaupt ab. Sie verſtehen den Begriff der Gnade in dieſer Beziehung zwiefach; einmal nennen ſie ſo den göttlichen concursus, der ſich auf alle Creaturen bezieht, überhaupt; davon iſt zu unterſcheiden der beſondere concursus, welcher den Menſchen befähigt zu vollbringen, was er unter Mitwirkung jenes allgemeinen allein nicht vermöchte. Wenn es ſich nun um das Verhältniß der Natur zur Gnade handelt, ſo iſt der concursus in dem höheren Sinne gemeint. Sie denken unter der Gnade eine der Seele mitgetheilte Beſchaffenheit, ein donum infusum, und unterſcheiden in ihren Wirkungen eine gewiſſe Mittheilung, welche die von außen zukommende Gnade hervorbringt, die ſich aber auf einzelne Fähigkeiten beſchränkt, Wundergaben, Weiſſagungen, womit noch nicht das göttliche Leben als ein beſeelendes vorausgeſetzt iſt, die dispositio ad salutem noch fehlt. Dieß iſt die gratia gratis data. Dagegen die Mittheilung, wodurch ein eigenthümliches göttliches Gepräge, ein beſtändiges göttliches Leben, die gratia als habitus, dem Menſchen verliehen iſt und wodurch er Gott wohlgefällig wird, iſt die gratia gratum faciens und identiſch mit dem Heil, der salus ipsa. Alexander von Hales definirt die gratia gratis data als die Gabe, welche dem vernünftigen Geſchöpfe mitgetheilt wird, damit es fähig gemacht werde, ſo viel an dieſer Gabe liegt, um zu dem ewigen Heil und der Erbauung Anderer zu wirken. Es iſt die entferntere Vorbereitung zum Heil, bloßer todter Glaube, Erkenntniß ohne Leben. Durch die gratia gratum faciens tritt das Heil ſelbſt hinzu.

Den Einwand, welcher den Scholaſtikern entgegengehalten werden konnte, daß ein jedes Weſen doch ſonſt mit allem ausgerüſtet ſei,

s seine Bestimmung erfordere; warum müsse nun bei der menschen Natur eine höhere Gnade hinzukommen? — diesen Einwurf sen sie nicht unberücksichtigt. Alexander von Hales erwidert: ß beruht in der höheren Natur und Bestimmung des Menschen, che über die Grenzen der irdischen Welt hinausgeht. Er ist für Aehnlichkeit mit Gott geschaffen, für einen Zweck, der über die ifte aller Creatur hinausliegt. Deshalb also mußte ein höheres Elent hinzukommen, das göttliche Leben, welches diese Aehnlichkeit herlte. Verwandtes wird nur durch Verwandtes vermittelt.

Bonaventura sagt: wie das Licht ein Einfluß ist, welcher Körper, die sich ihm assimiliren, dem Quell des Lichts ähnlich cht, so ist die Gnade ein Einfluß des göttlichen Geistes, wodurch Mensch dieser ihrer Quelle assimilirt wird. Er knüpft an das *) was er als höchsten Zweck der Schöpfung gesetzt hatte, daß tt alles zu seiner Verherrlichung in seiner Selbstoffenbarung geiffen habe, wodurch die vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden, che das höchste Gut sich anzueignen und alle Güter dafür zu geuchen wissen. Vestigia Dei sind in der ganzen Natur, die imago l aber im Menschen. In der Stellung des Menschen innerhalb Universums ist sowohl gegeben, daß er fähig ist zur Gemeinschaft Gott, als auch, daß Gott sich ihm auf diese Weise offenbaren und theilen kann. Er trägt das Licht des göttlichen Angesichtes von em Ursprung her an sich.**) Seine Vernunft ist andrerseits in igruität mit der Natur; in ihr ist gleichsam das ganze Universum eben, ist ihr eingeschrieben und darauf angelegt, in ihr sich darzuen. Wie das ganze Universum Gott darstellt in einer sinnlichen alität, so stellt die vernünftige Creatur ihn in einer geistigen Totat, in der Form des Geistes dar.***) Er unterscheidet imago und simido Gottes im Menschen und bezieht jene auf das Intellektuelle,†)

*) Summa II, 16, 1.

**) Propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini.

***) Quia rationalis creatura et intellectus quodammodo est omnia, et omnata sunt ibi scribi et imprimi omniumque similitudines depingi, ideo, sicut m universum repraesentat Deum in quadam totalitate sensibili, sic creatura ɔnalis eum repraesentat in quadam totalitate spirituali, nata alia in se spiriiter continere.

†) Virtus cognitiva, potentia cognoscendi.

dieſe auf das Gemüth,*) vermöge deſſen die Gemeinſchaft mit Gott nur verwirklicht werden kann.

Thomas von Aquino ſetzt Gott als den primus motor omnium als die Urſach, von der alle Wirkungen abzuleiten ſind. In gewiſſer Hinſicht iſt alles Wahre und Gute von Gott abzuleiten; es iſt aber zu unterſcheiden, was in den Kräften der Schöpfung begründet und was von der hinzukommenden gratia abzuleiten iſt. Dafür ſei die Analogie der ganzen Welt; überall ſei zu unterſcheiden, was in den Anlagen eines Weſens nach der urſprünglichen Schöpfung liege, und die Wirkungen, zu denen ein Weſen durch das Hinzukommen eines neuen Prinzips ſeiner Handlungen befähigt wird, die forma superaddita. Es giebt gewiſſe Wirkungen des Waſſers, welche nach den Eigenſchaften ſeiner Natur und Schöpfung erfolgen; es giebt andere, welche es erſt hervorbringt, wenn die neue Kraft des Feuers hinzukommt.

Wie verhalten ſich nun die pura naturalia zur gratia? Die Antwort auf dieſe Frage iſt wichtig für die Lehre vom Urſtande überhaupt und von der Freiheit. Es hängt damit zuſammen die Entſcheidung, ob die justitia originalis zur Realiſirung der menſchlichen Beſtimmung nothwendig ſei, oder ob ſie nur zufällig hinzukomme, woraus ſich dann eine Verſchiedenheit in den Beſtimmungen über die Erbſünde ergiebt. Beſonders wichtig iſt die Verſchiedenheit, ob die dona naturae und gratiae nur dem Begriff nach zu unterſcheiden ſind, ſo daß gleich von Anfang an durch die justitia originalis beides zuſammen vorhanden war, oder ob der Menſch zuerſt im Zuſtand der pura naturalia geſchaffen ſei und die dona gratuita erſt in Folge der nach ſeinem freien Willen angewendeten dona naturalia empfangen habe, ſo daß der Erlangung dieſer ein meritum des Menſchen vorausgehe. Nach ſolcher Auffaſſung denkt Alexander von Hales den Menſchen erſt in ſeinen puris naturalibus geſchaffen, und dann folgt die höhere Entwicklung der Natur durch die informatio per gratiam. Hiernach bedurfte zwar der Menſch von Anfang an der Gnade, er mußte ſie aber durch ſeine Willensbeſtimmung erſt erlangen. Das urſprüngliche Verhältniß derſelben zur Natur unterſcheidet ſich von dem jetzigen darin, daß ſie die Gnade nur zu ihrer höheren Bildung, nicht

*) Virtus affectiva, potentia diligendi, qualitas in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive affectione.

zur Umbildung nöthig hatte. Der Menſch war im Verhältniß zur Gnade informis negative, ohne die höhere Form des Lebens, aber nicht informis privative, wie nach dem Fall; die gratia daher informans, nicht reformans. Thomas Aquino geht von der allgemeinen Vorausſetzung aus, daß die Materie und Form der Dinge zugleich geſchaffen, aber erſt in der Zeit und allmälig zur Vollendung kommen könne. Der Menſch nun ſei zwar zuerſt in puris naturalibus geſchaffen, aber dieſe reinen Naturkräfte konnten nicht müßig ſein, ſie mußten ſich von Anfang zu Gott hinwenden nach ihrer Beſtimmung,*) und dadurch erlangte der Menſch die Gnade, welche zur originalis justitia nothwendig erforderlich war. Der Menſch beſaß die rectitudo primi status, er war in jeder Hinſicht ſo, wie es zu ſeiner Beſtimmung nothwendig war;**) die Vernunft befand ſich in der Unterordnung zu Gott. Das harmoniſche Verhältniß zu ihm iſt aber nicht bloß in der Natur begründet, ſondern es wird dazu die Gnade erfordert. Der Menſch brauchte gleich von Anfang die gratia als forma superaddita, um die Wirkungen zu vollbringen, für welche ſeine Natur nicht ausreichte. Thomas gehört alſo der erſten Auffaſſungsweiſe an, die nur einen begrifflichen Unterſchied gelten läßt.

Der Unterſchied zwiſchen Natur und Gnade wird auch ausgedrückt durch einen doppelten Standpunkt der Liebe zu Gott. Bonaventura faßt den Unterſchied ſo: es giebt einen Standpunkt der Liebe zu Gott, welcher in den urſprünglichen Anlagen der vernünftigen Natur gegründet iſt, ſofern es in dem Weſen aller Geſchöpfe liegt, ſich dem Ganzen unterzuordnen, und Gott iſt eben der, auf welchen ſich das Ganze der Schöpfung bezieht. Auch auf dem Standpunkt der reinen Natur mußte daher die Selbſtliebe der Liebe zu Gott untergeordnet ſein. In dem Stande der Verderbniß hatte der creatürliche Wille eine Richtung angenommen, wodurch der Menſch ſich von Gott entfernte und ſich ſelbſt an die Stelle des höchſten Gutes ſetzte. Auf dem Standpunkt der bloßen Natur, unter den Heiden, giebt es eine Liebe, welche ſich antreibt, das Einzelintereſſe dem Wohl des Ganzen unterzuordnen; aber der Standpunkt der caritas geht noch darüber hinaus; es iſt eine Liebe, welche ſich auf die übernatürlichen

*) In Sentt. II, 29, 1, 2: Quum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus est.

**) Summa I, 95, 1.

Zwecke des Menſchen bezieht. Dieſe Gemeinſchaft mit Gott als dem höchſten Gut iſt etwas Uebernatürliches; ſie war in den Kräften der Natur nicht begründet.

Duns Scotus geht auf dem Wege des Alexander von Hales fort. Dazu, ſagt er, daß der Wille der vernünftigen Creatur ſich von aller ungeordneten Luſt zurückzieht, mußte ihm etwas gegeben ſein, was mit höherer Macht ihn anzog, als alle Luſt der niederen Natur, und da nun ein ſolcher Gegenſtand in dem natürlichen Willen nicht gegeben iſt, ſo wird für den Willen etwas Uebernatürliches erfordert, wodurch das Ziel ſeiner Beſtimmung für ihn anziehender, als die Dinge der Schöpfung iſt. Dieß iſt alſo ein donum supernaturale und wird erfordert zur justitia originalis. Die Anſicht führte ſchon zu der Annahme, daß die Luſt in den pura naturalia angelegt war und nur zurückgehalten wurde durch eine Macht von außen her. Nach rein chriſtlicher Anſicht kann die menſchliche Natur nur durch das göttliche Leben, von welchem ſie erfüllt iſt, zu ihrer Beſtimmung kommen; hier aber ſtellt ſich die Sache ſo, als ob die menſchliche Natur potenzirt werden müſſe durch das von außen hinzukommende Göttliche, welches als ein Uebernatürliches und Uebermenſchliches betrachtet wird: die Keime alſo der Richtung, welche in dem Katholicismus ſo wichtige Folgen hatte. War der Widerſtreit der Sinnlichkeit gegen die Vernunft nur zurückgehalten durch einen von außen her gegebenen Zügel, ſo entſteht die justitia originalis ebenfalls als etwas von außen her Gegebenes, und die Folgerung liegt nahe, daß die Sünde ſchon in den pura naturalia angelegt ſei. Duns Scotus ſagt daher: zwiſchen dem Standpunkt der pura naturalia und der justitia originalis ſei kein Unterſchied; er trete erſt ein mit der Uebertretung der Pflicht. Dieſe Betrachtungsweiſe ſchließt ſich an den antiken Unterſchied der menſchlichen Tugend und des göttlichen Lebens an, welcher auf Dogmatik und Moral ſeinen Einfluß übte. Daher in der ſcholaſtiſchen Moral die aſcetiſche Richtung, die Lehre von den consilia evangelica als übermenſchlicher Vollkommenheit, der Gegenſatz der Cardinaltugenden und der theologiſchen,*) während doch das chriſtliche Prinzip nichts anders iſt, als Wiederherſtellung und Vollendung der menſchlichen Natur. Wenn, wie nach Thomas Auffaſſung, Natur und Gnade von Anfang beiſammen

*) S. Neander, Kirchengeſch. V, 2, S. 1016.

und nur begrifflich geſchieden waren, ſo iſt allerdings der Folgerung, daß in Folge des Falles nur die reine Natur übrig geblieben ſei, mehr vorgebeugt, wie Thomas denn auch eine Verletzung der Natur durch den Verluſt der Gnade annimmt.

Durch die Lehre vom Urſtande iſt bedingt die Lehre von der Erbſünde.

Die Katharer behaupteten: eine Seele göttlicher Abkunft, ein höherer Geiſt, den Satanael in den Körper bannte, ſei im erſten Menſchen geweſen. Von dieſer einen ſtammen alle menſchlichen Seelen ab, daher komme die Sünde. Nur ſo laſſe ſich die Fortpflanzung der Erbſünde, die Einheit der Menſchheit und die Beziehung der Erlöſung auf Alle erklären.

Thomas kämpft gegen die traducianiſche Anſicht, wonach die Sünde vermöge der Fortpflanzung übertragen ſei, denn ſo würde nicht die Gemeinſamkeit der Schuld erklärt ſein. Man müſſe die Menſchheit als eine ethiſche Perſon betrachten, und in ſofern ſei Adams Sünde die Sünde aller Menſchen. In der Erbſünde erkennt Thomas zweierlei: erſtens etwas Privatives, zweitens etwas Poſitives. Das Erſte iſt Verluſt der Harmonie der urſprünglichen Gerechtigkeit; das Zweite beſteht in einer inordinata dispositio, einer Disharmonie welche zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit eintritt und in einem languor naturae. Duns Scotus dagegen faßt ſie nur als privatio; ſie iſt der Verluſt der Gnade, welche den Widerſtreit, der in der ſinnlichen Natur begründet iſt, niederhielt und die Harmonie darſtellte.

Bei der Lehre von der Erbſünde iſt zu berückſichtigen das Verhältniß der Maria zur allgemeinen Sündhaftigkeit. Thomas von Aquino theilt nicht die Vorſtellung von ihrer unbefleckten Empfängniß; er ſagt:*) in der heiligen Schrift finde ſich weiter nichts, als daß die Mutter Chriſti durch die Gnade vor allen andern bevorzugt ſei. Einigen Menſchen, wie dem Elias, Jeremias, ſei der Vorzug zu Theil geworden, von ihrer Geburt an geheiligt zu ſein, und dieß gelte auch von der Maria, welche von ihrer perſönlichen Sünde gereinigt ſei, nicht aber von der der ganzen menſchlichen Natur anklebenden Schuld; denn dieß beeinträchtige die Würde Chriſti als des gemeinſamen Erlöſers. Auch das Feſt der immaculata conceptio zeuge nicht dagegen, denn dieß ſei nur eingeführt, weil ſich nicht beſtimmen

*) Summa P. III. Q. 27. Art. 1.

laſſe, in welcher Zeit ihre Reinigung vor ſich gegangen. Die Anlage der Sünde (fomes peccati) ſei zwar in ihr nicht aufgehoben, aber gebunden worden durch die überſtrömende Gnade, welche ſie bei ihrer Heiligung empfing. Die habituelle Erbſünde wurde nicht zur aktuellen Sünde, indem die Wirkungen der Gnade die in der Anlage vorhandene böſe Neigung zurückhielten und ihre Sinnlichkeit vor jeder ungeordneten Regung bewahrten; nachher aber, bei der Geburt Chriſti, wurde ſie gänzlich, auch von dem fomes peccati befreit.*) Duns Scotus dagegen behauptet die conceptio immaculata und begründet ſie folgendermaßen.**) Da Chriſtus der allgemeine Erlöſer und vollkommenſte Mittler iſt, ſo folgt, daß er in Bezug auf eine Perſon dieß Mittlerthum auf die vollkommenſte Weiſe ausübe, mithin nicht bloß ſie von der Sünde befreie, ſondern ſie vor aller Sünde bewahre, der aktuellen, wie der Erbſünde. Maria wird dadurch nicht Chriſto gleichgeſetzt, ſondern Gott kam der Wirkung der Erbſünde in ihr zuvor, wie wenn Feuer einem brennbaren Stoffe nahe gebracht wird und dieſer doch nicht brennt. Doch drückt er ſich in der Entſcheidung problematiſch und gemäßigt aus: Gott konnte entweder bewirken, daß ſie nie, oder daß ſie nur einen Augenblick, oder daß ſie eine Zeit lang mit der Erbſünde behaftet geweſen und am Ende derſelben von ihr befreit ſei. Was von dieſen dreien geſchehen ſei, wiſſe nur Gott. Seine Argumente haben indeß der Lehre Eingang verſchafft, welche ſich noch ſtärker bei Raimundus Lullus ausgedrückt findet. Wenn die Geburt Chriſti in der Maria zu Stande kommen und ſie ein würdiges Organ dafür ſein ſollte, mußte ſie frei von der Erbſünde geboren ſein.***)

c. Die Lehre von dem Erlöſer und ſeinem Werk.

1. Die objektive Seite.

Die Frage, ob die Sündloſigkeit Chriſti in einem non posse peccare oder posse non peccare beſtanden habe, wird von Duns

*) Credendum est, quod ex prole redundaverit in matrem totaliter fomite subtracto.

**) in Sentent. III, dist. 3. quaest. 1. § 9.

***) Nisi beata virgo fuisset disposita, quod filius Dei de ipsa assumeret carnem, scilicet quod non esset corrupta nec in aliquo peccato sive actuali sive originali, filius Dei non potuisset ab ipsa assumere carnem, cum Deus et peccatum non possunt concordari in aliquo subjecto.

Scotus in letzterem Sinne entschieden; aber es ist doch nur eine gewisse Beziehung, in welcher er die Möglichkeit setzt, und ohne daß er der menschlichen Natur Christi, wie Theodor von Mopsuestia, die wirkliche Schwäche beimißt. Die menschliche Natur Christi, sagt er, konnte an und für sich sündigen (de se erat possibilis peccare), da sie mit dem freien Willen begabt ist und sich dieser zum Bösen oder Guten neigen kann; aber in Verbindung mit dem göttlichen Wesen ist sie sogleich im Guten so befestigt, daß sie eine sündlose geworden ist. Die sinnlichen Triebe der menschlichen Natur glaubt er auch in Christo annehmen zu müssen in sofern die concupiscentia nothwendig in der sinnlichen Natur begründet sei. Allein es gehöre zum Wesen des vernünftigen Geschöpfes, daß die concupiscentia nach dem Maße und der Ordnung der Vernunft eingerichtet sei, und dieß werden wir bei Christo voraussetzen.

Vielfache Untersuchungen erregt die Frage, ob die Erlösung als erfolgt nur auf Veranlassung der Sünde, mithin als Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes zu betrachten sei, oder ob sie auch vor sich gegangen sein würde, wenn keine Sünde geschehen wäre, und ob daher diese Verbindung Gottes mit der menschlichen Natur nothwendig zur Harmonie des Universums sei. Diese Fragen werden verschieden beantwortet je nach der Auffassung des Erlösungswerkes von der negativen oder von der positiven Seite, als Realisirung der Bestimmung der Menschheit oder als Herstellung aus dem Sündenfall. Bonaventura findet die positive Auffassungsweise mehr in Uebereinstimmung mit dem Urtheil der Vernunft, die negative mehr mit der Schrift, da diese die Wiederherstellung des Menschengeschlechts als Ursach uud Zweck der Menschwerdung Gottes ansehe. Auch sei dabei das Interesse der Frömmigkeit mehr unterstützt, denn im andern Falle erscheine Gott abhängig von der Vollkommenheit des Universums, indem die Nothwendigkeit gesetzt werde, daß ohne diese Verbindung Gottes mit der Menschheit die Werke Gottes nicht zu ihrer Vollendung gelangen könnten, Gott aber ist über das Universum erhaben. Eine Anregung für das fromme Gefühl liege auch darin, daß man wisse, Gott sei Mensch geworden, um den Menschen von der Sünde zu befreien. Endlich wie die Menschwerdung Gottes etwas Ueberschwängliches sei, so setze sie einen Mangel auf der andern Seite voraus, welchen sie gut zu machen habe. Thomas weist darauf hin,*) daß,

*) Summa III, 1, 3.

was allein in dem Willen Gottes begründet ist, unabhängig von allem creatürlichen Verdienst, uns nur durch die Schrift, als der Offenbarung des göttlichen Willens, kund wird. Aus ihr nun lernen wir, daß die Menschwerdung ein Mittel gegen die Sünde sein sollte. Hätte der Mensch nicht gesündigt, so hätte er nur der innern Erleuchtung bedurft; weil er aber durch die Sünde zur Sinnlichkeit herabgesunken ist, so mußte Gott durch sinnliche Mittel das Heil darbieten. Zur Vollendung des Universums war die natürliche Beziehung der Schöpfung zu Gott als dem Ziele von allem hinlänglich. Die persönliche Verbindung des Geschöpfes mit dem Schöpfer geht aber über die Grenzen der Natur hinaus und übersteigt die in ihr angelegte Vollkommenheit, so daß die menschliche Natur, indem Gott das Böse zum Guten dienen läßt, nach der Sünde zu einer höheren Stufe emporgestiegen ist.*) Duns Scotus sagt dagegen: die Verherrlichung der menschlichen Natur Christi in der Verbindung mit dem göttlichen Wesen ist das Höchste, und es ist nicht wahrscheinlich, daß dieß von etwas Untergeordnetem, wie die Sünde der Menschheit, sollte abhängig gemacht werden. Also schon abgesehen von dieser und um seiner selbst willen war seine Menschwerdung in der Schöpfung angelegt.

Ebenso weist Raimund Lull nach, daß sie von Anfang das Ziel der Schöpfung gewesen: die Menschwerdung Gottes kann allerdings aus keiner andern Ursach, als aus dem göttlichen Willen abgeleitet werden, ist aber erfordert durch die Schöpfung. Diese ist ein Werk der freien Liebe, jedoch ist sie einmal vorausgesetzt, so erkennen wir, daß ihre höchste Vollendung darin besteht, daß Gott in diese Verbindung mit der Creatur eingeht. Darauf beruht zugleich seine höchste Verherrlichung, und man darf nicht sagen, daß sie erst durch die Sünde vermittelt sei, vielmehr war Gott sie sich selbst schuldig.**) Nach der Sünde war die Menschwerdung nothwendig, damit der Zweck der Welt nicht vereitelt, sondern trotz der Störung erfüllt werde.***)

Die Scholastiker erörtern ferner, ob sich die Nothwendigkeit der Art, wie die Erlösung durch Christum geschehen ist, beweisen lasse.

---

*) Ad perfectionem universi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, si creatura uniatur Deo in persona.

**) Alias Deus non solveret debitum sibi ipsi et suis dignitatibus.

***) Ut satisfaceret illi fini, ad quem mundus fuit creatus.

Thomas behauptet, daß es keinen absoluten Beweis dafür gebe, da die Erlösung aus dem freien Willen Gottes hervorgehe; es sei genug zu beweisen, daß diese Art nicht unmöglich, und daß sie angemessen war. Gesetzt, der Mensch wäre durch einen Engel erlöst, so würde dadurch keine vollständige Wiederherstellung bewirkt sein, denn der Mensch wäre von einer Creatur abhängig geblieben. Die sichtbare Erscheinung Gottes war erforderlich, damit der Mensch aus dem Sichtbaren zur Erkenntniß und Liebe des Unsichtbaren hingeführt werde. Geht man von der Betrachtung der göttlichen Allmacht aus, so können auch andere Möglichkeiten der Erlösung gedacht werden; unter allen aber würde diese Art immer die angemessenste gewesen sein. Berücksichtigt man hingegen den Standpunkt des Menschen, so war keine andere Art möglich, als die von Gott gewählte, weil der Mensch durch sich selbst keine Genugthuung leisten konnte. Faßt man die Beziehungen zu Gott und zum Menschen zusammen, so ist zu sagen, daß zwar eine andere Art der Erlösung möglich war, aber keine so angemessen, wie diese. Die Verbindung Gottes mit dem Menschen sollte ihm das sicherste Vertrauen geben zur höchsten Seligkeit, welche in der unmittelbaren Verbindung mit Gott besteht, zu gelangen. Die Menschen hätten durch das Bewußtsein der Kluft zwischen ihnen und Gott leicht zur Verzweiflung gebracht werden können. Seit der Erlösung ist das Verlangen nach Seligkeit weit stärker und den Menschen ein neues Bewußtsein der Würde ihrer Natur gegeben worden. Daher sind sie erst seit dieser Zeit von der Verehrung aller Creatur abgezogen. In diesen Zwecken findet er die Bedeutung des Erlösungswerkes. Wie er hierin eigene Ideen mit denen des Anselm verbindet, stimmt er diesem auch in der Annahme bei, daß die von Christo geleistete Genugthuung ihrem innern Werthe nach das Erforderliche geleistet habe. Wie Anselm, geht er ferner von der Vorstellung aus, zu einer Genugthuung gehöre, daß man für eine Beleidigung etwas gebe, was der Beleidigte ebenso hoch oder noch höher schätze, als das durch die Beleidigung Verlorne. Christi Genugthuung ist nicht nur sufficiens, sondern superabundans. Wenn wir sonst die verschiedenen Richtungen der Gnade zerstreut finden, die Aemter des Gesetzgebers, Priesters, Königs, so ist dieß bei Christo, dem Quell aller Gnade, vereint. Er ist Mittler zwischen Gott und Menschen, in sofern er ihnen Göttliches mitgetheilt, Gebete für sie dargebracht und für ihre Sünden genug gethan hat. Christus ist nicht wie eine einzelne Person, sondern das

myſtiſche Haupt der Glieder, die ihm angehören; in ſofern kommt ihnen zu Statten, was er gethan hat.

Dagegen findet ſich bei Innocenz III. keine Spur der Anſelmiſchen Auffaſſung. Populär ſich ausſprechend, bringt er wieder die ältere Vorſtellung von der dem Satan gegebenen Genugthuung zum Vorſchein. Die Zwecke der Erlöſung ſetzt er einerſeits in das Subjektive in ſofern Gott durch Offenbarung ſeiner Liebe ſeine Feinde zur Liebe bewog und ſofern er den Stolz zur Demuth brachte. Damit verbindet er aber auch die objektive Bedeutung und iſt der Erſte, bei welchem die Genugthuung Chriſti als eine Ausgleichung zwiſchen den göttlichen Eigenſchaften der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit aufgefaßt wird. Die Gerechtigkeit Gottes verlangte adäquate Beſtrafung Aller, ſeine Barmherzigkeit aber ließ dieß nicht zu; daher nahm Gott ſelbſt die Strafe über ſich, welche gegen die Gerechtigkeit verſchuldet war: die erſte Geltendmachung der satisfactio vicaria passiva unter den Scholaſtikern.*)

Wilhelm von Paris**) giebt eine Modification der Anſelmiſchen Theorie. Von geiſtigen wie von leiblichen Uebeln gilt es, daß ſie durch den Gegenſatz geheilt werden.***) In der erſten Sünde und jeder folgenden iſt Hochmuth, Ungehorſam und Habſucht enthalten. Der Hochmuth war in jener der Hauptpunkt, daher mußte in der Erlöſung das Gegentheil eintreten: Gott, der Allgenugſame, in der Knechtsgeſtalt, in Chriſto erſcheinen. Er unterzog ſich außerdem dem Ungehorſam, den der Menſch leiſten ſollte, und eignete ſich deſſen Armuth an. Dieß allein konnte adäquates Heilmittel und adäquate Genugthuung ſein, und konnte allein von Gott als Menſchen geleiſtet werden. Der Gegenſatz iſt ausgeglichen; durch die Liebe mußte der Menſch zur Gemeinſchaft mit Gott geführt werden,†) daher offenbarte Gott ſeine Liebe dadurch, daß er die Gemeinſchaft mit der

*) Modum invenit, per quem utrique satisfecerit tam misericordiae quam justitiae; judicavit igitur, ut assumeret in se poenam pro omnibus et donaret per se gloriam universis. Sermo I, fol. VI, ed. Colon. 1575.

**) De causis cur Deus homo.

***) cap. 5: quod contraria contrariis curantur tam in spiritualibus quam in corporalibus.

†) Quia amor amore convenientius accenditur, sicut ignis igne, decuit Deum amorem nostrum amore suo accendere.

menſchlichen Natur und ihren Leiden annahm. Gott mußte Menſch werden, damit der Menſch Gott werde.*)

Duns Scotus weicht hievon ab als Repräſentant der ſubjektiveren Auffaſſung des Erlöſungswerkes. Hiernach ſtehen die Wirkungen deſſelben nicht in einem nothwendigen und adäquaten Verhältniß zu ihm, ſo daß es ſeinem innern Weſen nach dieſe Bedeutung haben, dieſe Wirkungen hervorbringen mußte, ſondern ſie erfolgen, weil es Gott gefiel, die Erlöſung an dieſen Preis zu knüpfen. Alles, was gut iſt, iſt deshalb gut, weil es von Gott gewollt wird. Daher gilt jenes Verdienſt als Verdienſt ſo viel, weil und wie viel es Gott gelten laſſen will. Nachdem Gott es dafür angenommen hat, iſt es in ſofern nöthig. Er unterſucht, was das Leiden Chriſti an ſich ſein könnte, und was es nach dem göttlichen Rathſchluß ſei. Man könnte ſagen: Chriſtus hat für die Gerechtigkeit gelitten, denn er hat die Sünde der Juden geſehen, und indem er ſie zurückführen wollte, und es für ſeine Pflicht hielt, nicht darüber zu ſchweigen, wovon der Tod die Folge war, iſt er für die Wahrheit und Gerechtigkeit geſtorben. In der That aber hat er wirklich ſein Leiden dem Vater für uns dargebracht; denn wenn der Menſch auch anders hätte erlöſt werden können, ſo iſt er Gott um ſo mehr verbunden, weil die Vergebung nichts Nothwendiges war, und grade darum hat Gott ſo die Menſchen erlöſt, um ſie dadurch zu ſeiner Liebe anzuregen. Nach ſeinen Beſtimmungen alſo iſt die Erlöſung an Chriſti Leiden geknüpft nicht ex intrinsito valore, ſondern weil es Gott ſo gefiel, ex divina acceptilatione. Möglicher Weiſe hätte ein guter Engel oder ein ohne Sünde erzeugter Menſch zur Erlöſung der Menſchheit dienen können, wenn Gott eine ſolche Art hätte gelten laſſen wollen. Dieſe Differenz in der Genugthuungslehre erſtreckt ſich in die folgende Zeit.

2. Die ſubjektive Seite. Aneignung des Erlöſungswerks.

Das Weſen der Heiligung wird überall als in der Geſinnung, im innern chriſtlichen Leben begründet angeſehen. Thomas faßt alles zuſammen: Chriſtus iſt unſer Haupt, in ſofern er durch ein Verdienſt auf uns einwirkt; aber das Haupt kann nur auf die mit ihm verbundenen Glieder ſeinen Einfluß verbreiten. Obgleich das Verdienſt Chriſti hinreicht, die Sünde zu tilgen, ſo wird doch dazu

*) Quid mirum est, Deum esse factum hominem, participatione humanae naturae, ut homo etiam fieret Deus, congruenti sibi participatione deitatis.

die Verbindung mit dem Haupte vorausgesetzt. Das Mittel dazu ist Glaube und Liebe. Er sagt daher: das Verdienst Christi hat ein Sein in der Seele je nach den verschiedenen Kräften derselben, in Bezug auf den intellectus durch den Glauben, auf den affectus, die Gemüthsrichtung, durch die Liebe, auf das Handeln durch die Nachfolge Christi. Dieß aber sind nur drei verschiedene Beziehungen, in denen der Mensch sich das Verdienst Christi aneignet. Den Glauben bestimmt er als eine Handlung des Geistes, welche der göttlichen Wahrheit beistimmt vermöge der Richtung, welche dem Geist durch den von der göttlichen Gnade erregten Willen mitgetheilt wird.*) Indem auch er die theologischen und ethischen Tugenden unterscheidet, rechnet er den Glauben zu jenen, da sich in ihm das eigenthümlich christliche Prinzip darstelle. Der Mensch bedarf dieses neuen Prinzipes, um für das Uebernatürliche in seiner Bestimmung tüchtig zu werden. Die theologischen Tugenden haben ihre erste Beziehung auf den intellectus, welcher die durch die Offenbarung mitgetheilten Prinzipien aufnimmt, denn nur in dem göttlichen Licht werden sie erkannt. Dieß nun geschieht durch den Glauben. Richtet sich nun der Wille auf das durch den Glauben dargestellte Ziel als ein erreichbares, so ergiebt sich der Begriff der Hoffnung, und sofern eine geistige Gemeinschaft mit dem erfordert wird, was als Ziel der Menschheit besteht, ergiebt sich der Begriff der Liebe.**)

Wir bemerkten, wie die Scholastiker nach Augustin die justificatio nicht als die objektive Rechtfertigung, sondern als die subjektive Heiligung fassen, welche durch den Glauben vermittelt werde und in der Liebe zu Stande komme. Thomas denkt zur Vergebung der Sünden von Seiten Gottes die infusio gratiae justificantis nothwendig und nimmt eine Stufenfolge in der justificatio an: zuerst die Mittheilung der gratia, dann die Richtung des freien Willens zu Gott, dann diejenige, wodurch er sich von der Sünde abkehrt; hierauf die Vergebung der Sünden. In dem Akt des Glaubens ist die An-

*) Actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. Summa II, 2, 1, 4.

**) Neander V, II, 1016. Desselb. wissenschaftliche Abhandlungen, herausg. v. J. L. Jacobi. 1851. S. 42: Ueber die Eintheilung der Tugenden bei Thomas Aquinas u. das Verhältniß dieser ethischen Begriffsbestimmung zu den dabei zu Grunde liegenden philosophischen Standpunkten des Alterthums.

nahme enthalten, daß der Menſch durch die Erlöſung Chriſti gerecht gemacht werde.

Dieſe ſubjektive Auffaſſung der justificatio hatte wichtige Folgen. Es entſtand die Frage, woher der Menſch Gewißheit erhalten könne, ob er Vergebung der Sünden empfangen habe. Alexander von Hales beſtreitet, daß es in dieſer Hinſicht eine eigentliche Erkenntniß gebe, da weder die Urſach, noch die Wirkung in die Erkenntniß des Menſchen falle; aber wohl könne er eine gewiſſe Gefühlserkenntniß darüber beſitzen;*) nur ſei ſie keine untrügliche, ſondern bewähre ſich durch Erfahrungen für das Gefühl, wenn es die drei Zeichen derſelben, Licht, Friede und Freude empfindet. Gott wollte uns weder volle Gewißheit geben, noch ganz in der Ungewißheit laſſen. Hätte der Menſch nichts von der Süßigkeit des göttlichen Lebens erfahren, ſo würde er nicht zur Liebe Gottes gezogen werden; hätte er völlige Gewißheit, ſo würde ſie ihn leicht zum Hochmuth verleiten.

Thomas iſt ebenfalls der Anſicht,**) daß niemand vollſtändige Gewißheit darüber haben könne; nur Zeichen gebe es, wenn man wahrnehme, daß man an Gott ſeine Freude habe, daß man die Dinge der Welt verachte, ſich keiner groben Sünden bewußt ſei. Hieraus könne eine Ahnung davon hervorgehen.

Die Folge war für das praktiſch chriſtliche Leben, daß man über ſeine ſubjektiven Gefühle viel reflektirte; daher die Neigung zu Gefühlsſchwärmerei und Viſionen, in denen man Gewißheit ſuchte. Von der andern Seite ſuchte man dieſe in einer peinlich aſcetiſchen Beſtrebung, und es konnte auch eine einſeitige Richtung der Werkheiligkeit ſich anſchließen. Es erhellt daher, wie wichtig es für das praktiſche Chriſtenthum war, daß die Reformation im Gegenſatz hiezu auftrat.

Indem man die Frage unterſuchte, was der Menſch thun könne um der Gnade theilhaft zu werden, kam man auf den Begriff des meritum. Bei dieſem Ausdruck muß man den zu Grunde liegenden lateiniſchen Sprachgebrauch berückſichtigen, welcher nicht immer den Begriff des Verdienſtes einſchloß. Die Scholaſtiker unterſcheiden ein meritum de condigno und ein meritum de congruo. Jenes beſagt ein Verdienſt im ſtrengen Sinne; ein ſolches kann im Verhältniß der

*) Scientia affectus per experientiam rei in affectu.

**) Nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem, sed potest e aliquibus signis probabilibus conjicere. In libr. I. Sentt. dist. 17, qu. 1, art. 4.

Creatur zu Gott gar nicht ſtatt finden, und alle Scholaſtiker leugnen daher, daß der Menſch ſich die göttliche Gnade erwerben könne. Aber etwas anders iſt das meritum de congruo oder imputativum; dieß ſetzt voraus, daß Gott die Mittheilung der Gnade an eine gewiſſe Bedingung geſetzmäßig geknüpft habe. Hier alſo ein Verhältniß der Gnadenmittheilung, welches auf der ſittlichen Weltordnung beruht. Indem der Menſch das Seine thut, wodurch nach dieſer Ordnung die Gnade bedingt iſt, erwirbt er ſich dieſes uneigentliche meritum. Die Gnade erſcheint bedingt durch die freie Empfänglichkeit des Menſchen. Alle Scholaſtiker ſind darin alſo einig, daß ſie für die Wirkung der Gnade eine gewiſſe Vorbereitung, eine vorbereitende Form vorausſetzen. Der Grundſatz ward aber in verſchiedener Weiſe durchgeführt, und dieſe Differenz bildet einen der Gegenſätze zwiſchen den franziskaniſchen und dominikaniſchen Theologen.

Alexander von Hales leitet hier eine wirkliche Abweichung von dem auguſtiniſchen Lehrbegriff ein. Er ſetzt allerdings voraus, daß die Gnade nicht als eine Schuldigkeit verdient werden könne. Alle Menſchen befinden ſich in gleichem Verderben, Gott aber will ſie nach ſeiner Liebe durch Mittheilung ſeiner Gnade beſeligen. Er hat nur dafür die Bedingung geſetzt, daß der Menſch thue, was er nach den übrig gebliebenen Kräften ſeines freien Willens vermag. Gott allein kann den Menſchen durch ſeine Gnade dazu tüchtig machen, aber wenn der Menſch das Seinige thut, ſo wird ihm die göttliche vorbereitende Gnade zu Theil werden. Dieſe Mittheilung der Liebe Gottes umgiebt ihn wie ein Licht, das überall leuchtet, aber es muß die Empfänglichkeit vorhanden ſein, es aufzunehmen, und je nach dieſer beſtimmen ſich die Wirkungen. Es theilt ein Reicher Almoſen aus, der Eine ſtreckt die Hand aus, der Andere nicht; daher wird dem Einen die vorbereitende Gnade zu Theil, dem Andern nicht.

Hingegen Thomas von Aquino ſetzt keine ſolche Bedingung durch die freie Selbſtbeſtimmung, wie ſchon aus ſeiner Lehre über die Vorſehung ſich ergiebt. Allerdings hat auch er eine Vorausſetzung, welche nach ariſtoteliſchen Kategorien geſtaltet iſt und beſagt, daß keine Wirkung anders erfolge, als in einem gewiſſen empfänglichen Stoff. So komme auch die Wirkung der Gnade nur in einer beſtimmten Empfänglichkeit zu Stande; aber dieſe wird ausſchließlich auf die That Gottes, von der alle Anregung kommt, zurückgeführt. Alles, was dazu erfordert wird, den Menſchen für das Heil empfänglich zu machen,

gehört auch zu den Wirkungen der Prädeſtination. Die Conſequenzen ſeiner Vorausſetzungen führen noch über Auguſtin hinaus, weil danach nothwendig folgt, daß auch die Freiheit des erſten Menſchen vor der Sünde nicht anders aufzufaſſen iſt.

d. Die Lehre von den Sacramenten.

Die Scholaſtiker begnügen ſich nicht, die Lehre von den Sacramenten als eine gegebene aufzunehmen, ſondern wollen die Nothwendigkeit derſelben im Zuſammenhange des Chriſtenthums nachweiſen. Durch den Kampf mit denen, welche den bibliſchen Sacramenten nur eine ſymboliſche Bedeutung beilegten, wurden ſie beſonders zu dieſen Erörterungen veranlaßt.

Thomas von Aquino ſetzt als allgemeine Urſache des Heils das Leiden Chriſti für den Menſchen, aber es bedarf beſonderer Vermittlungen, um dieſe allgemeine Urſach auf alle einzelnen Wirkungen hinzuleiten. Dieſe Mittel, durch welche ſich die Menſchen die ſegensreichen Folgen des Leidens Chriſti aneignen ſollen, ſind die Sacramente. Sie mußten an ſichtbare Zeichen gebunden werden, weil es der menſchlichen Natur entſpreche, durch das Sinnliche zum Geiſte emporzuſteigen. Denn die Vorſehung ſorgt für alle Geſchöpfe, wie es ihrer Natur angemeſſen iſt. Ferner darum, weil von da, wo der Sitz der Krankheit iſt, auch das Heil ausgehen muß. Nun hat der Menſch durch die Sünde ſich den ſinnlichen Dingen zugewendet: ſo muß auch die Reaktion von dieſen ausgehen. Endlich bezieht ſich die Thätigkeit des Menſchen beſonders auf die Sinnlichkeit, welche leicht zum Aberglauben führt; durch die Sacramente ſollte der Sinnlichkeit eine höhere Beſchäftigung gegeben und dadurch jener Verführung vorgebeugt werden. Wie die Menſchwerdung und das Leiden Chriſti in der Sinnenwelt vorgegangen iſt, ſo dienen auch zu ihrer Aneignung ſinnliche Mittel. Die Nothwendigkeit der ſieben Sacramente ſucht er daraus zu erweiſen, daß das ganze Leben für die Gnade geweiht ſein ſoll; ſeine allmälige Entwicklung von der Geburt bis zum Tode werde von den Sacramenten umfaßt. 1) Die Geburt des geiſtigen Lebens geſchehe in der Taufe, 2) das Wachsthum zur Reife durch die Firmelung, 3) die Ernährung des geiſtigen Lebens durch das Abendmahl. Wenn nun der Menſch leiblich und geiſtig durchaus geſund wäre, ſo bedürfte er nichts weiter; aber zur Heilung ſeines kranken Zuſtandes bedarf er 4) der Buße. 5) Die Förderung der Geneſung durch gewiſſe Mittel wird

durch die letzte Oelung bezeichnet. Ferner kommt es darauf an, daß der Menſch die religiöſe Weihe empfange für die Geſchäfte des Lebens; dieß geſchieht für das geiſtliche Leben 6) durch die Ordination, für die natürliche Fortpflanzung 7) durch die Ehe.

Vielfach wird die Frage behandelt, wie die göttliche Mitwirkung bei den Sacramenten zu denken ſei. Nach der Lehre der Einen inhärirt den Sacramenten objektiv eine göttliche Thätigkeit und Wirkung, und die neuteſtamentlichen unterſcheiden ſich grade dadurch von den altteſtamentlichen, daß ſie das Göttliche mittheilen, jene es nur bedeuten. Nun aber mußte die Schwierigkeit auffallen, wie dem ſinnlichen Element dieß mitgetheilt ſein ſollte, da man ſich doch gegen Vergöttlichung des Sinnlichen verwahren wollte. Es erſchwerte die Entſcheidung, daß die Kirchenlehre einmal die Wirkungen des Sacramentes, die objektive Rechtfertigung, an die äußere Wirkung ex opere operato gebunden hatte, und die Scholaſtiker dieſe herrſchende Beſtimmung in ihr Syſtem aufnehmen mußten.

Alexander von Hales ſchreibt den äußerlichen Zeichen eine ihnen mitgetheilte übernatürliche Kraft zu, eine Kraft, welche wunderbar dem körperlichen agens mitgetheilt ſei. In ſofern ſind ſie Urſachen der Gnade durch die objektive Wirkung, ratione operis operati, im Gegenſatz gegen das, was von der ſubjektiven Richtung der Geſinnung ausgeht. Doch fügt er die Beſtimmung hinzu, daß dieſe Wirkung nicht dem äußerlichen Element an ſich zuzuſchreiben ſei, ſondern ihm zugleich mit der ganzen Handlung. Den Sacramenten iſt zwar an und für ſich eine Rechtfertigung beizulegen, aber doch iſt Gott die wirkende Urſach, von der allein alles ausgeht; der Prieſter iſt nur dienendes Organ, und die Sacramente ſetzen den Menſchen in den Stand, die göttliche Mittheilung zu empfangen.

Thomas bekämpft eine merkwürdige Vorſtellung, in der wir die Reaktion eines freieren Geiſtes gegen die kirchliche Auffaſſung erkennen. Manche fanden es nämlich anſtößig, daß die Sacramente causae gratiae ſein ſollten; ſie wollten nur ſagen, daß Gott an die Bedingung des Gebrauches die Wirkung ſeiner Gnade in der Seele geknüpft habe, und die Gnade ſei das Begleitende bei dem Gebrauch des Sacraments. Wie wenn ein König einen Schatz vertheilen wollte und den Empfang für einen Jeden an die Bedingung knüpfte, daß er einen bleiernen Pfennig aufzeige, ſo ſtehen die Sacramente im Verhältniß zur Gnade. Thomas vertheidigt dagegen die kirchliche Auf-

faſſung: im alten Teſtament ſeien die Sacramente nur Symbole der gratia justificans, im neuen ſei die principalis causa gratiae zwar Gott, die causa instrumentalis aber die Sacramente.

Duns Scotus bekämpft zwar die Anſicht, daß die Sacramente Zeichen der göttlichen Gnade, des Glaubens, der empfangenen Gerechtigkeit ſeien, beſtimmt als Zeichen das Andenken an jene Gnade anzuregen; aber er ſtimmt auch mit Thomas nicht ganz überein. Er behauptet, daß der Empfang der Sacramente nicht eine ſolche Dispoſition genannt werden könne, woran vermöge einer innern Nothwendigkeit (per formam intrinsecam) die bezeichnete Wirkung geknüpft ſei, ſondern dieſe Wirkung ſei mit den Sacramenten vermöge der Wirkſamkeit Gottes verbunden, welche dieſe Wirkungen nicht nach einer abſoluten, ſondern hypothetiſchen Nothwendigkeit hervorbringe, eine relative, gegründet in der geordneten göttlichen Macht, in ſofern Gott beſchloſſen habe, ſeine Gnade an dieſe Bedingung zu knüpfen, und es der Kirche gewiß gemacht, daß er dem, welcher das Sacrament empfange, ſie mittheilen wolle.

Je nach den verſchiedenen Arten der Sacramente ſchreiben die Scholaſtiker ihnen eine verſchiedene Wirkung zu. Nach Alexander von Hales iſt dieß eine zweifache: 1) gewiſſe Sacramente zeichnen die Empfänger vor allen Anderen aus durch ein beſtimmtes geiſtiges Vermögen; 2) die anderen wirken reagirend und befreiend gegen die anklebende Sünde. In Bezug auf das Erſte gehe von den Sacramenten aus die impressio characteris, ein Ausdruck, der auf Auguſtin zurückführt, welcher dem Chriſten durch die Taufe ein Gepräge der militia Christi aufgedrückt dachte.*) Alexander ſchrieb die Wirkung eines ſolchen Charakters der Taufe, Confirmation und Ordination zu. Er faßte ihn als ein inhärirendes Vermögen (impressio perpetua), woraus er den Umſtand ableitete, daß dieſe Sacramente nicht wiederholt werden dürften.

Thomas ſetzt die doppelte Wirkſamkeit in ein Gegenmittel gegen die Sünde und eine Befähigung zur Gottesverehrung. Mit der erſteren iſt keine Mittheilung des Charakters verbunden, wohl aber mit der zweiten. Der Charakter ſei abzuleiten aus einer gewiſſen Aſſimilation mit dem Prieſterthum Chriſti und ſei eben deshalb unvertilgbar. Es findet hier aber noch eine dreifache Beziehung der Sacra-

*) S. Thl. I, S. 419.

mente auf den character spiritalis ſtatt, in ſofern dieſer eine gewiſſe geiſtliche Macht bezeichnet, welche zu dem geordnet iſt, was der Gottesverehrung angehört. Hiebei iſt nun die Handlung ſelbſt und die Befähigung, ſei es als thätiges oder als receptives Organ zu berückſichtigen. Die Handlung iſt das Abendmahl, und daher hiemit keine Mittheilung eines ſolchen Charakters verbunden; denn dieß Sacrament befähigt den Menſchen nicht, noch irgend etwas anderes auf die Gottesverehrung bezügliches zu vollbringen. Aber diejenigen Sacramente, in denen eine receptive oder aktive Befähigung liegt, theilen den Charakter mit, in erſter Hinſicht die Taufe, in zweiter die Confirmation und Ordination.

1. Die Lehre vom Abendmahl.

Die Brodverwandlungslehre, in welcher man das Wunder der Menſchwerdung immerfort wiederholt glaubte und wodurch die Würde des Prieſterthums, welches dieß Wunder bewirkte, den Gipfel erreicht, war ſo ſehr Mittelpunkt der mittelalterlichen religiöſen Anſchauung, daß am wenigſten gegen ſie der Zweifel ſich richtet. Thomas von Aquino ſuchte ihre Nothwendigkeit darzuthun: entweder müßte Chriſtus durch Veränderung des Ortes gegenwärtig ſein, oder da dieß nicht anzunehmen, durch Verwandlung. Nur ſo iſt eine wahre Gegenwart Chriſti zu denken, und da die Hoſtie angebetet werde, ſo würde man ohne Verwandlung etwas Geſchaffenes anbeten. Dieſe volle Entſchiedenheit für die Nothwendigkeit der Lehre findet ſich bei Duns Scotus nicht. Er urtheilt, daß man die Worte der Bibel auch anders, als von der Brodverwandlung verſtehen könne. Für dieſe Deutung gebe es keinen andern Grund, als die Entſcheidung der vom heiligen Geiſt erleuchteten Kirche, bei der man ſich beruhigen müſſe.

Von dieſer Erkenntniß aus, daß die Lehre in der heiligen Schrift nicht begründet ſei, konnte man zu einer andern Auffaſſung geführt werden. Merkwürdig iſt, daß um 1264 ein Magiſter der Pariſer Univerſität einen Brief*) an Clemens IV. richtete, in welchem er die Univerſität gegen die Beſchuldigung vertheidigt, die er ſelbſt ausgeſprochen haben ſollte, daß in derſelben die Anſicht verbreitet ſei, der

*) Boulaei historia universitatis Parisiensis t. III, pag. 374.

Leib Chriſti ſei im Abendmahl nur im ſymboliſchen Sinne.*) Wirklich macht ſich am Ende des dreizehnten Jahrhunderts ein dortiger Theolog, der Dominikaner Johannes Pariſienſis, genannt Pungens asinos, welcher zugleich auf der Seite ſeines Königs gegen Bonifacius VIII. ſtritt, als Gegner der Brodverwandlungslehre bemerklich. Er ſucht gegen Thomas zu beweiſen, daß man ſich wohl eine reale Gegenwart ohne Verwandlung denken könne, und behauptet, Brod und Leib Chriſti ſollen ſich verhalten, wie die beiden Naturen in Chriſto. Bei dieſer Auffaſſung habe man den Vortheil, alle Prädikate des Leibes Chriſti auf Brod und Wein übertragen zu können, ohne anſtößig zu werden; z. B. dürfe man in dieſem Sinne ſagen: der Leib Chriſti werde zerbrochen; auch ſei dieſe Annahme durch die Einſetzungsworte begünſtigt. Indeß wollte er die Brodverwandlungslehre um der Auctorität des Pabſtes und des Lateranenſiſchen Concils vom Jahr 1215 willen nicht grade zu verdammen. Trotz dieſer Unterwerfung unter die Kirche wurde ihm im Jahre 1304 das Leſen und Disputiren unterſagt.**)

Die Conſequenz der Brodverwandlungslehre führte zu der Annahme, daß der Leib Chriſti unter der äußerlichen species da ſei, auch unabhängig von dem Gebrauch. Da tauchten nun ſolche Fragen auf: ob eine Maus den Leib Chriſti genießen könne, und man befand ſich im Gedränge. Manche fühlten das Anſtößige ſolcher Vorſtellung. Bonaventura ſagt: von ſo Vielen auch dieſe Meinung behauptet werde, ſo müſſen doch fromme Ohren einen Abſcheu davor haben. Auch Innocenz III. erklärt ſich in ſeinem Werk de mysteriis missae gegen die Möglichkeit einer ſolchen Entweihung. Er ſagt: ſo weit es ſich auf uns bezieht, behält der Leib Chriſti die Aehnlichkeit mit der vergänglichen Speiſe; was aber ihn ſelbſt betrifft, ſo verliert er nicht die Wahrheit des unverletzbaren Leibes. Das äußerlich Erſcheinende (species) kann zernagt oder befleckt werden, aber alles dieß kann die Gegenwart des Leibes Chriſti nicht treffen. —

Ueber die Kelchentziehung war man in der vorigen Periode nicht zur Entſcheidung gekommen; in dieſer Zeit erhält ſie den Sieg. Alexander von Hales behauptet, daß zwar das Blut Chriſti beſonders im Weine und der Wein beſonders im Brode enthalten ſei,

*) Esse sicuti signatum sub signo.

**) S. ſeine determinatio, herausggeb. v. Peter Allix, London 1686.

doch ſei Chriſtus ganz unter jeder von beiden Geſtalten. Das Blut ſei mit dem Leibe verbunden durch die concomitantia unionis, ein Ausdruck, den er zuerſt gebraucht. Aber er folgert daraus noch nicht, daß das Abendmahl nur in einer Geſtalt ertheilt werden müſſe. Indem er die Frage über dieſen Gegenſtand aufwirft, ſagt er: für die Bejahung ſpreche die Concomitanz, dagegen aber die Einſetzung durch Chriſtus unter beiden Geſtalten. Er entſcheidet, daß allerdings vermöge der Concomitanz das Abendmahl unter einer Geſtalt genommen werden könne. Die Kirche habe dieſen Gebrauch eingeführt, um die Vergießung des Blutes zu verhüten. Er führt Legenden zum Beweiſe an, daß beim Brodbrechen die Schüſſel ſich mit Blut gefüllt habe. Die Austheilung Chriſti beziehe ſich nur auf die Art, wie das Abendmahl von dem Conſecrirenden genommen werde. Zwar ſei der Genuß des Abendmahls unter beiden Geſtalten wirkſamer, aber man müſſe ſich an den Gebrauch der Kirche halten.

Albertus Magnus erklärte ſich für die vollſtändige Austheilung, weil man der Einſetzung Chriſti folgen müſſe; aber Thomas vertheidigte den einſeitigen Gebrauch. Zwar zur rechten Verwaltung des Sacramentes ſei erforderlich von Seiten des Sacramentes die Vollſtändigkeit, von Seiten der Theilnehmenden die Ehrerbietung. Für das Erſte habe der Prieſter zu ſorgen, für das Zweite ſei von der Kirche wegen der Verſchiedenheit der Theilnehmenden die Entziehung des Kelches als eine zeitgemäße Gewohnheit eingeführt und ſei beizubehalten. Auch Bonaventura erklärte ſich für die Entziehung, die dann immer allgemeiner ward.

2. Die Buße.

Die von Petrus Lombardus gegebenen Beſtimmungen über die drei Theile der Buße wurden beibehalten und befeſtigt auch durch die geſetzliche Sanctionirung der Ohrenbeichte (confessio auricularis); welche Innocenz III. vollzog. Alexander von Hales unterſcheidet attritio und contritio: jenes die Buße, welche nicht in der wahren Liebe zu Gott begriffen iſt, ſondern in der Furcht, daher auch keine Gott wohlgefällige Gemüthsbeſchaffenheit hervorbringen kann, ſondern nur zur Vorbereitung dient; die contritio hingegen der wahre Schmerz über die Sünde, welcher aus der Liebe hervorgeht; die attritio der terminus a quo, die contritio der terminus ad quem. Alle kamen darin überein, die contritio als nothwendige Bedingung

zur Sündenvergebung und Seligkeit zu ſetzen; es bedürfe aber noch einer beſondern Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit wegen der begangenen Sünden, die Buße als opera poenalia. In Stellvertretung für die von Gott verhängten Strafen können die frei übernommenen, welche die Kirche vorſchreibt, dienen. Sie können Verſchonung von den ſchweren Strafen des ignis purgatorius bewirken. Hier ergab ſich eine große Bedeutung der Kirchenſtrafen und des Prieſters, welcher befugt iſt, einem Jeden die angemeſſenen Bußübungen vorzuſchreiben, und ſolche wählen ſoll, welche grade Jedem heilſam ſind, indem ſie ſeinen Sünden beſonders entgegenſtehen. Unter dieſer Betrachtung entwickelte ſich die juridiſche Anſicht und Behandlung der Kirchenbuße noch mehr, und hiemit hängt zuſammen

Die Lehre von dem Ablaß. Urſprünglich ſollte der Ablaß nur ein Erlaß gewiſſer Arten der Kirchenbuße mit Vertauſchung gegen eine Geldbuße ſein. In den Kreuzzügen entſtand der Gebrauch eines allgemeinen Ablaſſes (indulgentia plenaria), womit der Erlaß aller Kirchenbuße verknüpft war, wenn ſtatt ihrer der Kreuzzug unternommen wurde. Noch immer verſtand die Kirche aber nicht eigentlich Sündenvergebung darunter. Die Scholaſtiker nun ſuchten nachzuweiſen, daß die Kirche berechtigt ſei, aus gewiſſen Gründen ſolchen Nachlaß zu ertheilen. Sie entwickelten zugleich die Lehre von dem Schatz der Verdienſte, welchen die Kirche zu verwalten habe, und benutzten ſie zur Begründung der Theorie vom Ablaß. Dieſem Dogma liegt die chriſtliche Anſchauung zu Grunde von der Gemeinſchaft alles Guten, was durch den Geiſt Chriſti zu Stande kommt. Aber dieſe Idee wurde ſinnlich angewendet und damit der irrthümliche Unterſchied zwiſchen einem Standpunkt der Vollkommenheit und dem der Geſetzeserfüllung verbunden. Man meinte, daß die Heiligen mehr gelitten hätten, als zur Genugthuung, welche ſie für ihre eigenen Sünden der göttlichen Gerechtigkeit zu leiſten hätten, nothwendig ſei. So ergab ſich die Vorſtellung von dem thesaurus meritorum oder supererogationis. Robert Pulleyn, welcher ſie zuerſt vorträgt, erwähnt nur den Schatz der Verdienſte Chriſti und fügt hinzu, daß die Verdienſte der Väter durch Chriſtum Gott wohlgefällig gemacht würden. Nun ſchloß man weiter, daß die Kirche als Verwalterin dieſes Schatzes der Verdienſte Chriſti und der Heiligen davon aus guten Gründen einem Jeden etwas zueignen könne

als Surrogat für die Kirchenſtrafen, welche er ſonſt zu leiden hätte. Man ertheilte alſo kraft des Beſitzes dieſes Schatzes Ablaß von den Kirchenſtrafen unter der Vorausſetzung der geiſtigen Gemeinſchaft des Empfangenden mit dem Schatze. Man verlangte daher die Bedingung der wahren contritio und hatte anfänglich dabei die Unterſtützung in der Vollbringung irgend eines frommen Werkes im Auge. Aber nicht immer wurde die Lehre vom Ablaß in dieſem Zuſammenhang vorgetragen. Manche ſprachen aus, daß der Ablaß für Jeden nur ſo viel gelten könne, als ſein Glaube und ſeine Andacht erfordern, wodurch die Lehre vom Ablaß ſehr ſubjektiv und ſchwankend wurde. Wilhelm von Auxerre trägt ſechs Bedingungen des Ablaſſes vor, ſetzt aber ſelbſt hinzu, daß, wenn dieſe Beſtimmungen immer dabei ausgeſprochen würden, ſo würden ſich die Laien nicht ſo gern Ablaß kaufen. Die Kirche verſchweige wohl zuweilen die ſechs Bedingungen; aber wenn ſie auch die Gläubigen täuſche, ſo lüge ſie doch nicht. Thomas von Aquin vertheidigt die Lehre vom Schatz der Verdienſte und führt dafür Br. a. d. Koloſſer 1, 24 an. Auch er bezeugt die greuliche Veräußerlichung des Ablaßweſens und führt die Meinung an von Einigen über das Schweigen der Kirche, daß ſie es nämlich mache, wie eine Mutter, die ihre Kinder zum Guten antreibt, indem ſie ihnen Aepfel zeigt, eine gewöhnliche pia fraus; aber er weiſt dieß als eine Beſchönigung der Lüge zurück. Wir ſehen, daß, wie ſehr auch das Irrthümliche, welches mit der Kirchenlehre verbunden war, durch die Scholaſtiker vergeiſtigt ward, doch nicht weniger in der Praxis ſich die ſchädlichen Folgen zeigen mußten.

Dritte Periode der Scholastik.

Vom vierzehnten Jahrhundert bis zur Reformation.

Bossuet. Geschichte, fortgesetzt von Cramer VII, S. 791 ff. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie. IV, S. 547 ff. V.

Allgemeine Dogmengeschichte.

Die Scholastik hatte im dreizehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht und es folgt nun eine der Uebergangszeiten. Von olchen gilt, daß sie wichtig sind für die Entwicklung im Ganen, für die allgemeinen Richtungen, die sich durchkreuzen, aber nicht n gleichem Grade für die Entwicklung der einzelnen Lehren. Das harakteristische dieser Periode ist einerseits, daß der alte kirchlich-theoratische Standpunkt seinen Culminationspunkt erreicht hat, aber nun och mehr in den Auswüchsen das Verderben um sich greift. Man nacht vergebliche Versuche, demselben zu steuern, und es entstehen ie Reaktionen neuer Richtungen, durch den Gegensatz hervorgerufen. Hier sehen wir theils die Morgenröthe einer neuen christlichen Zeit, eugen der neuanbrechenden Wahrheit und Vorgänger der Reformaion, und wenn sie auch zum Theil der Herrschaft des Alten unterlaen, so bereiteten sie doch den Sieg vor. Andrerseits bildeten sich Vermittlungen, welche das alte System ausbessern wollten, ohne dem neuen sich zuzuwenden. Auch sie bereiteten die neue Schöpfung vor, bgleich sie bei ihrer Inconsequenz nicht im Stande waren, sich gegen ie herrschende Richtung zu behaupten. Neben den Vorzeichen der Reformation zeigen sich auch andere einer zerstörenden Richtung, welche as Positive des Christenthums stürzen konnte, aber durch die Macht er Reformation zurückgedrängt ward, bis sie später wieder sich geltend machte.

Die größten Geister der scholastischen Theologie hatten in der origen Periode gewirkt. Jetzt folgen andere, welche nachsprechen, was ie originelleren gesagt haben. Der Gegensatz der Thomistischen und Scotistischen Schule entwickelt sich weiter. Nur einzelne ausgezeichnete Männer ragen noch in ihnen hervor. Im vierzehnten Jahrhundert ist

unter den Thomiſten Durandus de St. Porciano (Pourçain), ein Dominikaner, von Bedeutung. Er war ſeit 1313 Lehrer der Theologie in Paris, ſtarb als Biſchof von Meaux 1333 und hat den Beinamen doctor resolutissimus.*) Unter den Scotiſten Franziskus Mayron.**) Eigenthümlicher aber iſt der Franziskaner Wilhelm von Occam, Lehrer der Theologie in Paris, dann Provincial des Ordens in England, ſeit 1328 unter dem Schutz Ludwig des Baiern, für welchen er kämpfte, geſt. 1347; er erhielt die Beinamen doctor singularis, invincibilis, venerabilis inceptor.***) In der vorigen Periode hatte der Realismus den Sieg erhalten, weil ſeine dogmatiſch poſitive Richtung der Zuverſicht der Ueberzeugung, welche die Zeit hegte, zuſagte. Als nun aber die mittelalterliche Theologie der Auflöſung entgegenging und der Scepticismus Raum gewann, da fand der Nominalismus Eingang, welcher ihn durch ſeine ſubjektivirende Auffaſſung begünſtigte und deſſen Neubegründer Wilhelm von Occam war. So tritt zu dem Kampf der Thomiſtiſchen und Scotiſtiſchen Schule der der Nominaliſten und Realiſten hinzu, ein Gegenſatz, welcher in den dogmatiſchen Streitigkeiten ſehr wichtig werden mußte. In Wycliffe, einem Hauptrepräſentanten der reformatoriſchen Richtung, erkennen wir zugleich einen der bedeutendſten Vertreter des Realismus. So ſtellt er ſich dar in dem Werke de universalibus realibus, welches noch der Herausgabe harrt. Auch in dem huſſitiſchen Streit auf der Prager Univerſität fällt der Gegenſatz der realiſtiſchen und nominaliſtiſchen Richtung mit dem der reformatoriſchen und antireformatoriſchen zuſammen. Man könnte daraus ſchließen, daß der Nominalismus ſich mit dem Intereſſe des kirchlichen Standpunktes, der Realismus ſich mit dem der Reformation verbunden habe; aber dieſes läßt ſich nicht durchführen, wie ſchon aus dem Zuſammenhang des Realismus mit der kirchlichen Richtung in der vorigen Periode erhellt. Dagegen Johann Weſſel, einer von denen, welche am kräftigſten für die Reformation wirkten, war Nominaliſt. Es beruhte oft auf der eigen-

*) Opus super sententias Lombardi, ed. Paris. 1508, Venet. 1571. f.

**) Franciscus Mayron de Digna (Digne in der Provence) ſt. 1325. in Sentent. de univocatione entis. de primo principio. Venet. 1520.

***) Quaestiones super 4 libros Sententiarum, Lugd. 1495. Centilogium theologicum, quodlibeta, tractatus de sacramento altaris.

thümlichen ſubjektiven Auffaſſung der Theologen, ob ſie ſich dem Nominalismus oder Realismus zuneigten, und ſie zogen die philoſophiſchen Streitigkeiten in die theologiſchen hinein. Den Schluß der Reihe der Scholaſtiker macht Gabriel Biel aus Speier (ſtarb 1495);*) bei welchem ſich manche Elemente einer freiſinnigeren Denkart finden. Je mehr die Scholaſtik ſank und ſich in dürre Spitzfindigkeit verlor, deſto weniger genügte ſie dem erwachenden lebendigeren religiöſen Bedürfniß, und deſto mehr Macht gewann die Reaktion der andern Richtungen. Nikolaus von Cuſa**) hat ſich berühmt gemacht durch ſeine Theilnahme an den Kämpfen des Baſeler Concils gegen Eugenius IV., wurde aber ſpäter dem freieren kirchlichen Standpunkt untreu. Sein Werk de docta ignorantia richtet ſich gegen den ſcholaſtiſchen Dogmatismus und weiſt das Ungenügende der menſchlichen Erkenntniß nach. Eine eigenthümliche Reaktion tritt auf in Raimundus von Sabunde***) in Toulouſe. Da die Scholaſtik die dogmatiſchen Fragen vervielfältige, die Glaubenslehre in ungeheuren Bänden abhandele und die Bibel den Laien verſchloſſen ſei, ſo wolle

*) Collectorium ex Occammo oder commentarii in libb. 4 Sententiarum, Tubg. 1502. 2 voll. f. Expositio canonis missae, Tubg. 1499,

**) Nikolaus Chryffß (Krebs aus Cues an der Moſel, geb. 1401, ſtarb 1464 als Cardinal. De catholica concordantia libri 3; de docta ignorantia. Opp. Paris 1414.

***) Lehrer der Naturwiſſenſchaft, Medicin, Philoſophie u. Theologie in Toulouſe. Theologia naturalis, ed. Francf. 1635. 61. Vgl. Riedner, Kirchengeſch. S. 555. Ueber das Literarhiſtoriſche vgl. Dr. C. L. Kleiber, de Raimundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis, Berol. 1856. Dr. Kleiber hat die Pariſer Handſchriften der theologia naturalis verglichen, deren älteſte von den Verhältniſſen des Raimundus am genaueſten berichtet: ſie nennt ihn Raimundus Sabieude, wofür ein anderer Codex Sebeide hat. Dr. Kleibers Vermuthung, daß hiemit Sabaido in Spanien gemeint, Sabunde oder Sebonde dagegen Corruption ſei, hat um ſo mehr Wahrſcheinlichkeit, als keine Stadt, die die letzteren Namen führte, vorhanden iſt. Jener älteſte Codex ſagt, daß das Werk in Toulouſe um 1404 angefangen und um 1436 vollendet ſei. Dr. Kleiber macht außerdem wahrſcheinlich, daß eine andere, dem Inhalt nach der theologia naturalis durchaus verwandte, aber in dialogiſcher Form geſchriebene Schrift, welche unter verſchiedenen Namen vorkommt, quaestiones disputatae, quodlibeta, viola animae, nicht von ihm herrühre, ſondern die populariſirende Ueberarbeitung ſeiner theologia nat. durch einen andern Autor ſei. Mit Recht behauptet auch Dr. Kleiber, daß aus der Apologie des Montaigne für Raimundus nicht hervorgehe, daß die theologia naturalis urſprünglich ſpaniſch geſchrieben ſei, ſondern vielmehr das Gegentheil. (Z.)

er eine Religionslehre für einen Jeden geben. Er versuchte dieß in seinem liber creaturarum oder theologia naturalis, ein Name, den er zuerst anwandte; er verstand aber darunter nicht, wie Spätere, eine gewisse allgemeine Religionslehre der Vernunft, sondern die christliche Religionslehre. Er redete von der durch das Christenthum wiederhergestellten menschlichen Natur und rechnete zur religio naturalis alle christlichen Hauptwahrheiten als solche, worauf die ganze Natur hinweise. Natur und heilige Schrift seien die beiden Bücher göttlicher Offenbarung, welche dem Menschen gegeben seien, und ergänzen sich gegenseitig. Durch die Sünde verlor der Mensch den Schlüssel, um die Offenbarung in der Natur zu verstehen; durch die Offenbarung der Gnade sollte er ihm wiedergegeben werden. Der Mensch ist der erste Buchstabe im Alphabet der Schöpfung, der Mikrokosmos und der Schlüssel zum Verständniß des Alls. Aber er hat sich nach außen hin zerstreut und muß erst in sich selbst zurückgeführt werden, um sich und die Natur zu verstehen.

Wenn man dem Verderben der Kirche nachforschte, so mußte man die Ursachen auch in dem schlechten Zustande des theologischen Studiums finden. Die Scholastik diente dem alten Kirchenrecht zur Stütze, daher beanspruchten die Männer von einer praktisch reformatorischen Richtung eine Verbesserung der Theologie und gingen mehr auf das Studium der Bibel und der älteren Kirchenlehre zurück. Dahin gehören die bedeutenden Pariser Theologen des funfzehnten Jahrhunderts: Nikolaus von Clemangis,*) 1393 Rektor der Universität, dann Geheimschreiber Benedikts XIII., starb gegen 1440; Pierre d'Ailly**) (Petrus ab Alliaco), 1375 Lehrer, 1389 Kanzler der Universität; 1396 Bischof von Cambray, 1411 Cardinal, starb 1425; Johannes Charlier de Gerson,***) 1381 Lehrer, 1395 Kanzler der Universität, starb 1429. Diese Männer wollten zugleich eine freiere kirchliche Entwicklung in dem praktischen Gebiet und schlossen sich an die verwandten Reaktionen an, welche früher nach

*) Opp. ed. J. M. Lydius, Lugd. Batav. 1613. 4. Auch Hermann von der Hardt in der Gesch. des Concils von Constanz; hier Thl. I, 2, S. 71 sein Leben. Nicolas de Clemangis, sa vie et ses écrits par Ad. Müntz, Strasb. 1846.

**) Comment. in libb. 4 Sententiarum, ed. 1500. 4.

***) Opp. ed. Ludov. Ellies du Pin, Antv. 1706, 5 voll. f. vita in Herm. v. d. Hardt, Concil. Constantiens. I, 4, 26. Essai sur Jean Gerson par Ch. Schmidt, Strasb. 1839.

Emancipation von dem Abſolutismus des Pabſtthums und einem unabhängigen Verhältniß des Staats zur Kirche geſtrebt hatten, Reaktionen, welche bereits im Kampfe Ludwig des Baiern mit Johann XXII. und ſeinen Nachfolgern thätig geweſen waren. Dahin gehört die Erhebung der ſtrengen Franziskaner gegen die Verweltlichung, welche ſich beſonders in Wilhelm von Occam mit den freieren Beſtrebungen verbündete und wozu neue Unterſuchungen über die Grenzen der kirchlichen Macht und ihr Verhältniß zur weltlichen kamen. Für die Entwicklung der freieren Beſtimmungen dieſes Verhältniſſes war wichtig das Werk defensor pacis*) von Marſilius von Padua und Johannes von Janduno. Es fand ſich Manches darin, was an den Proteſtantismus anſtreifte. Die Richtung wurde verſtärkt durch die Reaktion gegen das Verderben des päbſtlichen Regimentes zu Avignon und das Schisma, welche vorzüglich in den Concilien von Piſa, Coſtnitz und Baſel thätig war. Auf dieſen Concilien wirkten die Grundſätze der genannten Pariſer Theologen gegen den Abſolutismus des Pabſtes und für eine gemäßigtere Form; aber indem dieſe Männer in theoretiſcher wie in praktiſcher Hinſicht auf halbem Wege ſtehen blieben und das alte Gebäude der Lehre und Verfaſſung ſelbſt nicht antaſten wollten, wurden ſie zugleich Gegner derer, welche das Uebel an der Wurzel anfaßten und eine Reinigung der Lehre und Kirche von Grund aus und in Gemäßheit der heiligen Schrift erſtrebten. Indeß iſt auch ihr Einfluß, den ſie auf die Verbreitung einer reineren Erkenntniß hatten, nicht gering anzuſchlagen.

Die durchgreifendere reformatoriſche Richtung wurde theils von Solchen geleitet, welche unter beſondern Umſtänden unangefochten in ihrer Zeit fortwirkten, theils von Solchen, welche im Kampf mit den herrſchenden Elementen der Zeit unterlagen, aber durch ihr Unterliegen ſelbſt eine neue Entwicklung vorbereiteten.**) Unter den Männern dieſer reiner evangeliſchen Geiſtesart ragt Johann Wycliffe***)

*) Defensor pacis sive adversus usurpatam Romani Pontificis jurisdictionem Marsilii Patavini pro invictissimo et constantiss. Imperatore Ludovico IV Bavarico a tribus Rom. Pontiff. indigna perpesso apologia, recens. Franc. Gomarus. Francof. 1612. 8.

**) Ullmann, die Reformatoren v. d. Reformation. Hamb. 1841. 2 Bd.

***) The history of the life and sufferings of John Wycliffe by John Lewis, London 1720. The life and opinions of John de Wycliffe by Rob. Vaughan, Lond. 1829, ed. 2. 1831, 2 voll. C. F. Jäger, Joh. Wycliffe

hervor, Lehrer der Theologie zu Oxford. Er hat die Angriffe auf die herrſchende Kirchenlehre am gründlichſten durchgeführt, und ſeine reformatoriſche Richtung hängt mit ſeiner Glaubenslehre, ſeine Glaubenslehre mit ſeiner realiſtiſchen Philoſophie zuſammen. Unter den Schriften, welche durch den Druck bekannt gemacht ſind, iſt die hauptſächlichſte ſein Trialogus, ein Dialog zwiſchen der wahren und falſchen Theologie.*) Verſchieden von ihm iſt der böhmiſche Märtyrer Johann Huß.**) Wycliffes Eigenthümliches beſteht in dem ſpekulativen theologiſchen Syſteme, in der durchgreifenden ſyſtematiſchen Conſequenz auf dem theoretiſchen wie praktiſchen Gebiet, welche dieſen eiſernen Mann vor keiner Folge zurückſcheuen ließ. Hingegen in Huß iſt das Originelle das Praktiſche, welches weit über das Spekulative vorherrſcht. Er war angeregt worden durch Wycliffe, hätte ſich aber auch vielleicht unabhängig von ihm von ſeinem tiefen chriſtlichen Gemüthe aus und unter den Anregungen, welche ihm ſeine amtliche Thätigkeit als Prediger gab, in ſeiner reformatoriſchen Beſtrebung gegen das ihn umgebende Verderben durchgebildet. Da er nicht dazu kam, ſeine Prinzipien durchzuführen, ſo war ſeine Reformation minder durchgreifend, als Wycliffes. Daß übrigens auch Wycliffe erkannte, wie wirkſam das praktiſche Chriſtenthum grade innerhalb des Mönchthums für die Läuterung der Kirche werden könnte, beweiſt eine merkwürdige, durch die Reformation erfüllte Weiſſagung. Er ſagt:***) laßt uns den Fall ſetzen, daß einige Brüder, welche Gott zu lehren würdigt, zu dem wahren Chriſtenthum ſich bekehren, die falſche Lehre verlaſſen und von dem Antichriſt die Freiheit erhalten oder ſich erkämpfen werden, um zurückzukehren zur urſprünglichen Lehre des Chriſtenthums, dann werden ſolche die Kirche wieder aufbauen wie ein Paulus.

1854. F. Böhringer, die Kirche Chriſti u. ihre Zeugen, Zürich 1856. Neander, Kirchengeſch. VI, herausgeg. von K. F. Th. Schneider, S. 252 ff. L. Flathe, Geſch. d. Vorläufer der Reformation, Lpzg. 1835. 36, Bd. 2, S. 161. G. Weber, Geſch. der akatholiſchen Kirche u. Sekten von Großbritannien. Lpzg. 1845, I, 1, S. 62. Lewald, Ztſchr. f. hiſtor. Theol. 1846. 47. Lechler, ebendaſ. 1853. 54., üb. Wycl. u. d. Lollharden.

*) ed. L. L. Ph. Wirth, Lips. 1753. 4.

**) Historia et monumenta Jo. Hus atque Hieronymi Pragensis, 2 t., Norimb. 1715. f. Hermann von d. Hardt, Concilium Constantiense. Huſſitenkrieg, darinnen begriffen das Leben, die Lehre, der Tod Mag. Jo. Hussi, durch Zachariam Theobaldum, Nürnbg. 1621. 4. Palacky, Geſch. von Böhmen. 1845. Bd. 3., Abth. I. Neander, Kirchengeſch. VI, S. 449.

***) Trial. IV, 30.

In Deutschland und den Niederlanden wirkten manche Zeugen der evangelischen Wahrheit in stillerer Weise für die Vorbereitung der Reformation. Unter ihnen ist Johann Wessel aus Gröningen ausgezeichnet, dessen dogmatische Richtung, ähnlich wie die Luthers, vorzüglich von einem praktischen Grunde ausging.*)

Dieselbe Dialektik, womit die Scholastiker die alte Kirchenlehre begründet hatten, konnte, wenn der kirchliche und christliche Geist aus ihr wich, eine entgegengesetzte Richtung nehmen, wie wir häufig finden, daß die Waffen, welche zu künstlicher Vertheidigung einer Sache gedient haben, nachher sich gegen dieselbe kehren. Die Unterscheidung zwischen einer philosophischen und theologischen Wahrheit hatte schon im dreizehnten Jahrhundert dazu gedient, unter dem Deckmantel der äußerlichen Auctorität einen die Kirche bekämpfenden Unglauben fortzupflanzen. Scepticismus und Negation regten sich jetzt immer stärker, die aristotelische Philosophie begann eine feindliche Stellung zur Theologie anzunehmen, und mannigfache Abstufungen bewußter oder unbewußter Heuchelei traten ein; man stellte die Gründe der Vernunft hin, welche der Kirchenlehre widersprachen, berief sich aber dann auf die Ohnmacht derselben und erklärte sich der Auctorität der Kirche zu unterwerfen. Es fehlten jetzt die Männer, welche, wie früher die tiefen, scharfsinnigen und demüthigen Scholastiker, den Gegensatz hätten zurückdrängen können. Wycliffe hat seinerseits den Unterschied der theologischen und philosophischen Wahrheit eifrig bekämpft: es gebe solche, welche meinen, daß das Licht des Glaubens mit dem natürlichen Lichte in Widerspruch sei; aber es könne nicht zwei einander widerstreitende Lichter geben. Ein natürliches Licht, welches sich so verhalte, sei Finsterniß, und es könne nur die Rede sein von dem Widerstreit eines falschen Lichts der kranken Vernunft gegen das Licht des Glaubens. Vermöge der Sünde klebe dem natürlichen Licht ein Mangel an, welchen Gott heile durch Mittheilung seiner Offenbarung. Ein merkwürdiger Repräsentant dieser Richtung ist der scharfsinnige Aristoteliker Pietro Pomponazio zu Padua und Bologna, (st. 1526). In seinen Schriften über die Unsterblichkeit, das Fatum, den freien Willen, die Prädestinaeion und Vorsehung führt er zuerst als philoso-

*) Mag. Wesseli Gansfortii opera quae inveniri potuerunt omnia, Groningae 1614. 4. Joh. Wessel, ein Vorgänger Luthers, von Dr. C. Ullmann, Hambg. 1834. Dess. Reformatoren vor der Reformation, Bd. 1.

phiſche Wahrheit das vor, was Lehre der ariſtoteliſchen Philoſo
Er will daraus nachweiſen, daß keine übernatürliche Offenbarun
Eingreifen Gottes in das Univerſum ſtattfinde, ſondern die
lung dieſes nach feſten Geſetzen fortgehe. Er will zwar nicht
ſitive Religion für Betrug und Dichtung angeſehen wiſſen,
wie der neuere Pantheismus, ihre Erſcheinung als von ihrem
punkt aus nothwendig erklären. Sie ſei eine Phaſe in dem
lungsprozeſſe des Weltgeiſtes, welche der wiſſenſchaftlichen Ent
vorangehe. Der Wechſel der Religionen ſei eine hiſtoriſche
digkeit; trete eine neue Religion auf, ſo ſei ſie beſonders von
tur begeiſtert und habe die höheren Kräfte in ſich, welche ſie
um die Macht der Gewohnheit zu überwinden. In den Stif
centriren und potenziren ſich die Naturkräfte und befähigen ſ
Dinge zu thun, die aber nicht Wunder ſeien, ſondern Wirku
Natur, von der alles ausgehe; darum heißen ſie Söhne Gott
eine ſolche Religion beſonders intenſive und extenſive Kraft
habe, ſo müſſen die Stifter auch die Macht haben, ſie Ander
theilen, ſie anzuziehen, wie der Magnet das Eiſen. Aber all
Religionen ſchwinden allmälig die höheren Kräfte, und ſie ſ
Ende. Davon macht das Chriſtenthum keine Ausnahme:
daran veraltet, die Wunder hören auf, ſein Ende ſcheine bevo
Man ſolle dieſe Dinge freilich nicht öffentlich vortragen, da d
nicht fähig ſei für ſie; nam homines isti non philosophi
cut bestiae. Dennoch ſcheint er dieſe Anſicht von der Religi
her zurückzunehmen. Wenn ſich einige Wunder zeigen, ſag
nur aus übernatürlichen Urſachen zu erklären ſeien, ſo ſei d
Syſtem umgeworfen, da alsdann eine Offenbarung anzuerke
In dem Fall alſo müſſe man ſich der Kirche unterwerfen.
nun Wunder an: das Stillſtehen der Sonne, die wunderba
ſung der Fünftauſend, die Sonnenfinſterniß bei der Kreuzigung
dieſe und ähnliche ſollen ſich nicht als bloße Erzeugniſſe p
Naturkräfte erklären laſſen. Dürfen wir ihm nun glauben,
daran eine Schranke der Erklärung fand und ſich gezwungen
anderes Syſtem anzuerkennen? Allerdings konnte jemand u
dern Umſtänden mit Aufrichtigkeit einen ſolchen Unterſchied vo
ſophiſcher und theologiſcher Wahrheit ſetzen. In den Zeiten d
ſpalts kann es ſolche Erſcheinungen geben, und wenn wir bei
ponazio nur eine Nöthigung im Innern ſeines Syſtems fü

wäre glaublich, daß er aufrichtig dieſen ſeinen Zwieſpalt dargeſtellt hätte. Allein es iſt erſichtlich, daß er von ſeinem Standpunkt aus auch mit jenen Thatſachen leicht hätte fertig werden können, und nicht glaublich, daß jemand, welchem ſonſt alle innere Nöthigung fehlt, das Chriſtenthum anzunehmen, bloß durch dieſe Erwägung dazu gekommen ſein ſollte. Pomponazio iſt ein Heuchler, und nur ſeine philoſophiſche Wahrheit iſt ihm Gegenſtand der Ueberzeugung.

Wie in den erſten Jahrhunderten, ſo übte auch jetzt der wiederauflebende Platonismus, der namentlich in der Akademie zu Florenz eine Stätte fand, eine belebende Anregung für den religiöſen Sinn aus. Gleichzeitig blühte das klaſſiſche Studium wieder auf und trat in Gegenſatz zu der ſcholaſtiſchen Theologie. Es war geeignet auf die Wiederherſtellung einer reineren evangeliſchen Theologie Einfluß zu üben, wenn es die Reaktion einer bibliſchen Richtung gegen den alten Standpunkt unterſtützte; aber in den ſüdlichen Ländern verfolgte man bei dieſem Studium einſeitig das Intereſſe der Aeſthetik und des Verſtandes, nicht das des Gemüthes. So verbreitete ſich mit der Liebe zum Alterthum auch heidniſche Denkweiſe, und man betrachtete das Chriſtenthum nur als Mittel zur Zügelung des Volkes. Anders, als die klaſſiſchen Studien nach Deutſchland kamen. Die Tiefe des deutſchen Gemüthes machte, daß mit dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe ſich das religiöſe verband; die neuen Studien wurden gleich Sache des ganzen Menſchen. Von dieſem Standpunkte bereitete ſich eine Erneuerung der Theologie vor; es fehlte nur das neue materiale Prinzip, um ihn zu beleben. Unter den Männern, welche von hier aus die Reformation vorbereiteten, iſt Erasmus von Rotterdam zu nennen. Seine eigenthümliche Aufgabe liegt in dem Gebiet der Kritik*) und der klaſſiſchen Studien; die dogmatiſch poſitive Richtung iſt ihm ferner. Charakteriſtiſch iſt die große Freiheit, mit welcher er in ſeiner Vorrede zur Ausgabe des Hilarius von Poitiers über die alten dogmatiſchen Beſtimmungen urtheilt. Manche Keime neuer Forſchungen lie-

*) Vgl. beſ. Enchiridion militis christiani 1503; Moriae encomium 1508; Ratio verae theologiae; Ecclesiastes sive de ratione concionandi. Opp. ed. Jo. Clericus, Lugd. Bat. 1703 sqq. 11 voll. f. Compendium vitae Erasmi von ihm ſelber, u. Erasmi vitae von Beatus Rhenanus in Opp. t. I. Burigny vie d'Erasme, 2 voll. Par. 1757; deutſch von Henke, Halle 1782. S. Heß, Erasmus von Rotterdam, Zürich 1790. A. Müller, Leben des Erasmus von Rotterdam, 1828.

gen in ihm, welche, wenn nicht die Reformation gekommen wäre, eine mehr kritische Entwicklung der Theologie hervorgerufen hätten. Melanchthon hat dieß mit großem historischen Scharfblick erkannt.

Der Mysticismus,*) welcher früher mit dem Scholasticismus sich versöhnt hatte, trat jetzt ebenfalls in Opposition. Innerhalb der mystischen Theologie unterscheidet sich aber eine mehr spekulative und eine mehr praktische, eine mehr contemplative und eine mehr dem historischen Christenthum zugewandte Richtung. Ueberall finden wir bei der ersteren die größere Gefahr, die Schranken des menschlichen Geistes zu überspringen; strebte man nach Versenkung in Gott, so gerieth man leicht zu einer pantheistischen Selbstvergötterung. Die früheren überwundenen Standpunkte mischten sich aufs Neue ins Christenthum ein: der alte ascetische Mysticismus, sein träumendes Versinken in Gott, das Abstreifenwollen des persönlichen Daseins von Gott und dem eigenen Wesen. Wie dieß in den altindischen Religionen, besonders dem Buddhismus stattfand, so erneute es sich bei Meister Eckard**) und den Begharden.***) Merkmale solcher Verirrungen erkennen wir in den Sätzen häretischer Begharden, welche um 1330 von Johann XXII. verdammt wurden. Es sind Anhänger der Sekte des freien Geistes und der freien Erkenntniß (liberae intelligentiae); sie lehren: Gott sei weder gut noch böse, wie er weder schwarz noch weiß sei; Gott werde im Bösen ebenso verherrlicht, wie im Guten; auch der Schlechte lobe Gott; wer um etwas Bestimmtes bitte, thue Unrecht, denn er bitte um die Negation des Guten und Gottes.†) Es wurden Weis-

*) H. Schmid, der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode. Jena 1824. Ch. Schmidt, essai sur les mystiques du 14me siècle. Dessen études sur le mysticisme allemand au 14me siècle. Par. 1847. 4. Dessen Joh. Tauler von Straßburg. 1841. Röhrich, die Gottesfreunde und Winkeler am Oberrhein, Zeitschr. f. histor. Theol. 1840. 1. Helfferich, die christl. Mystik. Ullmann, Reformatoren vor d. Reformation. Th. II. F. Pfeiffer, deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Lpz. 1845. B. I.

**) Predigten unter denen v. Tauler, in d. Ausg. 1521. 1522. Quetif et Echard scriptores Ord. Praedicator. I, 507. Docen, Miscellaneen z. Gesch d. deutsch. Litterat. I, 138. Ch. Schmidt, Meister Eckart, theol. Stud. u. Krit. 1839, 3. H. Martensen, Meister Eckart, e. theol. Studie, Hamb. 1842. Ritter, Gesch. d. chr. Philosoph. IV, 498.

***) S. Mosheim de Beghardis et Beguinabus, ed. Martin, Lips. 1790.

†) S. Mosheim S. 284.

ſagungen des Abtes Joachim vom Zeitalter des heiligen Geiſtes aufgenommen: daß nämlich auf die Zeit der Offenbarung des Sohnes in den Sacramenten der Kirche eine rein innerliche Religion folgen ſolle, wo der heilige Geiſt inwohne und regiere, alles von der Anſchauung des göttlichen Weſens ausgehe und man von keiner äußerlichen Auctorität abhängig ſei. Einem Theil dieſer Sekte werden Behauptungen folgender Art zugeſchrieben: jeder Gläubige iſt ſelber Chriſtus; es findet in ihnen eine allen Menſchwerdung Gottes ſtatt, und der Name Chriſti iſt nur ein Symbol dieſes allgemeinen Vorgangs. Ein jeder von ihnen habe die Welt geſchaffen. Hölle und Himmel ſeien nur poetiſche Fiktionen; es gebe kein anderes ewiges Leben, als das Abſtreifen der Perſönlichkeit und die Rückkehr in Gott.*) Dieß waren Vorzeichen von Erſcheinungen, welche durch die Dazwiſchenkunft der Reformation noch zurückgehalten, erſt in einer entfernteren Zeit hervortraten. Dagegen der milde praktiſche Myſticismus bekämpfte ſelbſt dieſen negativen, myſtiſch pantheiſtiſchen Rationalismus, wie es durch Ruysbrock geſchah. In dieſer Richtung, wo die Religion des Herzens im Gegenſatz gegen die des Verſtandes gepflegt und auf eine lebendige Hingabe an Chriſtus gedrungen wurde, iſt eine wichtige Werkſtätte für die Vorbereitungen der Reformation.

Die ſpecielle Dogmengeſchichte.

A. Die Geſchichte der einleitenden Dogmen.

1. Die Beſtimmungen über das Weſen der Theologie.

In den Unterſuchungen über das Weſen der Theologie iſt Durandus ausgezeichnet. Die Frage, ob die Theologie eine Wiſſenſchaft ſei, beantwortet er mit der Unterſcheidung einer zwiefachen Auffaſſung der Theologie: die Theologie ſei entweder ein habitus in dem populären Sinne, indem man demjenigen beiſtimme, was die heilige Schrift ſage, oder ein habitus im Sinne einer Wiſſenſchaft, in ſofern ſie nach vernünftigen Grundſätzen den Inhalt der heiligen Schrift erkläre und vertheidige. Als Mittelpunkt der Glaubenslehre ſetzt er nicht Gott als Gott, ſondern Gott als Erlöſer. Die Lehre von der Erlöſung iſt

*) Mosheim S. 255 ff.

also Hauptartikel und enthält implicite auch die andern Grundlehren, wie die Lehre von der Dreieinigkeit; eine Bemerkung, welche auch für die Auffassung der Dreieinigkeit von Wichtigkeit ist. Merkwürdig ist, wie er sich gegen die Auctorität alles Menschlichen in der Theologie erklärt: In den Dingen, welche den Glauben betreffen, müsse man der Schrift mehr trauen, als der Vernunft; wer aber um einer menschlichen Auctorität willen seiner Vernunft entsagen wollte, würde sich dem Thier gleichstellen; es hieße das Licht der Vernunft gewaltsam unterdrücken (incidere in insipientiam); Die Wahrheit sei das Heiligste, und auch die Vernunft lehre, wie Gott der Vater zu preisen sei.

2. Von der Tradition und heiligen Schrift als Erkenntnißquellen.

In dem bisherigen Verlauf der mittelalterlichen Entwicklung waren nur einzelne Aeußerungen, besonders der Sekten, gegen den Vorrang, welchen die kirchliche Tradition unter den Erkenntnißquellen der Glaubenslehre einnahm, und gegen die Abhängigkeit der Schriftauslegung von ihr aufgetreten. Anders in dieser Periode. Immer häufiger und deutlicher tritt das formale Prinzip der Reformation hervor und erfolgen die Reaktionen des christlichen Bewußtseins, welche die Erklärung der Bibel von der Auctorität der Kirche unabhängig zu machen suchen. Die bedeutendsten reformatorischen Männer, Wycliffe, Wessel, sprachen dieß Prinzip nachdrücklich aus und den Ideen des Johann Huß liegt es zu Grunde. Die große Bewegung, die von diesem ausging, veranlaßte auch die Theologen der kirchlichen Gegenpartei, auf die Untersuchungen dieses Grundsatzes einzugehen und ihn zu widerlegen. Bestimmteren Anstoß dazu gab die Vertheidigung der Austheilung des Abendmahls unter beiden Gestalten an die Laien. Gerson schrieb deshalb gegen die Hussiten eine Abhandlung über den buchstäblichen Sinn der heiligen Schrift. Er und die anderen reformatorischen Theologen von Paris wollten einerseits die Auctorität der Bibel im Gegensatz gegen die mittelalterliche Richtung hervorheben; da sie aber andrerseits die Prinzipien des alten Systemes nicht fallen lassen wollten, so mußten sie auch andere Erkenntnißquellen als die Schrift zu Hülfe rufen. Gerson stellt zuerst den Grundsatz auf, daß der buchstäbliche Sinn der Bibel der allein wahre sei, daß alle zum Heil nothwendigen Lehren deutlich in der Bibel enthalten seien und keine Lehre mit der Bibel streiten dürfe. Danach sollte man ein

anderes Resultat erwarten, als von ihm gefolgert wird: der buchstäbliche Sinn muß erklärt werden nach dem Sinne der von dem heiligen Geist beseelten Kirche und nicht nach der Willkür eines Jeden. Die Erklärung der Kirche giebt sich zu erkennen durch ein dieselbe repräsentirendes allgemeines Concil. Daß wir dieses oder jenes Evangelium für ächt oder unächt halten, glauben wir der Kirche. Christus und die Apostel haben den buchstäblichen Sinn geoffenbart, die Märtyrer ihn bestätigt, und was die Entwicklung der Lehre ergeben hat, hat die Kirche auf den Concilien zusammengefaßt durch ihre Beschlüsse. Dieß ist also auch entscheidende Norm für die Auslegung. Jeder muß in seinem Sprengel sich dem Ausspruch des Bischofs unterwerfen, er darf aber von diesem an den Pabst und weiter an die höchste Instanz, die Entscheidung des allgemeinen Concils, appelliren, bei welchem die allgemeine Auctorität ist. Mit noch größerer Entschiedenheit und einer durch ihre Unverschämtheit merkwürdigen Sophistik vertheidigte Nicolaus von Cusa die höhere Auctorität der Tradition, Manches dabei vorbringend, was später von einem ganz andern Standpunkte ausgesprochen worden ist. In seinem Brief an die Böhmen sagt er: die Kirche war eher da, als die heilige Schrift; Christus hat die Kirche ohne Buchstaben gegründet, und die Apostel haben das Evangelium verkündigt, ehe sie etwas schrieben. Die Kirche ist nicht um der Schrift willen da, sondern die Schrift um der Kirche willen. Man könne sich ja als möglich denken, daß ein Tyrann alle Exemplare der Schrift vertilge. Von etwas so Zufälligem, schließt er, wie der leicht zu vernichtende Buchstabe, kann unmöglich das Wesen der Kirche und die Kirchenlehre abhängig gemacht werden. Die heilige Schrift kann von Jedem verschieden ausgelegt werden; wo sollen wir also die wahre Lehre finden, wenn wir keine Norm haben? Aber in der Kirche ist die göttliche Wahrheit immer gewesen, in ihr die Wirksamkeit des heiligen Geistes, wodurch diese Wahrheit immer erhalten wird; Der Geist ist das Lebendigmachende, der Buchstabe todt. Er stellt Beides entgegen, ohne zu berücksichtigen, daß es zusammengehört: nur an den Geist soll man sich halten, nicht an den Buchstaben der Schrift ist die Kirche gebunden. Wenn der Buchstabe nach veränderten Zeitbedürfnissen der Erbauung nicht mehr angemessen ist, so nimmt die Kirche das an, was am passendsten ist; daher erklärt sie dieselben Stellen zu verschiedenen Zeiten verschieden. Wie groß die Willkür ist, die damit dem Geiste gestattet wird, geht noch deutlicher aus dem Fol-

genden hervor: das Verſtändniß der Kirche entwickelt ſich mit ihrer Praxis; dieſe iſt der lebendige Geiſt. Wenn die Kirche ſcheinbar anders erklärt, als der Buchſtabe lautet, ſo iſt dieß nicht eine Veränderung der Gebote Chriſti, denn die Kirche iſt der Leib Chriſti und thut nichts Anderes als Chriſtus will, der ſeine Geheimniſſe nach der Veränderung der Zeit offenbart, wie es grade angemeſſen iſt, theils durch ſtillſchweigende Ueberlieferung, theils durch gemeinſame Unterſuchung, oder durch wörtliche Ausſprüche der Concilien. Wenn hier die Kirche etwas zuſetzt, ſo geht es doch von demſelben Geiſte aus, von dem die Schrift eingegeben iſt. Wie wir im neuen Teſtamente nur die Taufe im Namen Chriſti finden, nachher in der Kirche aber die im Namen der Dreieinigkeit, in der erſten Zeit die Gütergemeinſchaft allgemein, als eine Verleugnung der irdiſchen Güter, welche ſpäter auf die Mönche beſchränkt ward, ſo verhalten ſich auch andere Beſtimmungen der Kirche zu den Worten der heiligen Schrift.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Lehre von Gott.

1. Die Lehre von der Trinität.

Wycliffe ſucht die Trinitätslehre*) als nothwendige Vernunftwahrheit und Spuren derſelben ſchon bei Plato nachzuweiſen. Gott hat die Fähigkeit, ſich und alles Andere zu erkennen; dieſe potentia iſt der Vater. In ſofern er dieß vermag, erkennt er auch ſich ſelbſt auf nothwendige Weiſe. Die ſo verwirklichte Selbſterkenntniß iſt der Sohn. Gott kann ſich ſelbſt nicht erkennen, ohne in ſich ſelbſt zu ruhen, und dieſe innere Befriedigung iſt der heilige Geiſt, vermöge deſſen er ſich ſelbſt liebt.

2. Die Lehre von der Prädeſtination, Gnade und Freiheit.

Der ſeit Alexander von Hales keimende Gegenſatz zwiſchen Franziskanern und Dominikanern, der ſcotiſtiſchen und thomiſtiſchen Schule bildete ſich weiter aus. Die Veräußerlichung in der kirchlichen Praxis war ebenfalls verbunden mit Pelagianismus und Semipelagianismus, und die Behauptung von einem meritum des Menſchen in verſchiedenen Beziehungen ſchloß ſich daran an. In

*) Jäger S. 23. Böhringer S. 153.

Gegensatz dazu wurde von Neuem das augustinische und thomistische Element, welches alles auf die göttliche Gnade zurückführte, hervorgekehrt und auf die Spitze getrieben. Unter dieser Voraussetzung sah man in jeder Behauptung, welche irgendwie die Wirkungen der Gnade bedingt setzte, Pelagianismus. Merkwürdig ist auf diesem Standpunkte der Engländer Thomas Bradwardinas (doctor profundus), 1325 Lehrer der Theologie zu Oxford, 1348 Erzbischof von Canterbury, gest. 1349. Zur Bekämpfung des Pelagianismus seiner Zeit gab er die Schrift de causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum in 3 Büchern heraus.*) Er setzt im Ganzen und Einzelnen des Universums eine unbedingte Nothwendigkeit. Alles, was geschieht, ist nothwendige Erfüllung des göttlichen Weltplans. Der göttliche Wille ist die wirkende Ursach, welchem alles Andere auf gleiche Weise gehorcht. Auch die Wirkungen der vernünftigen Wesen sind davon nicht ausgenommen. Er bekämpft daher die Unterscheidung von einem göttlichen Wollen und Zulassen in Rücksicht auf das Böse, und sucht zu zeigen, daß auch dieß im göttlichen Weltplan nothwendig, die moralische Imputation aber damit nicht aufgehoben sei, weil doch das Böse im Subjekt dem Willen Gottes widerspreche. Alle Ausflüchte der Gegner zur Vertheidigung irgend eines meritum, auch des meritum de congruo, sucht er zu beseitigen; selbst diejenigen, welche eine gratia praeveniens setzten und nur behaupteten, daß es von der Empfänglichkeit des Menschen abhange, sie anzunehmen oder nicht, bekämpft er. Aus diesem Systeme folgt eigentlich, daß die Selbstständigkeit und Contingenz des freien Willens nur Schein ist, und da sich dieß auch auf den Sündenfall anwenden läßt, so würde der Supralapsarismus darin begründet sein.

Es ist merkwürdig, daß alle Reaktionen des christlichen Bewußtseins zur Herstellung der evangelischen Wahrheit aus der Vermischung des christlichen und jüdischen Elementes von dem augustinischen Standpunkt ausgingen. Sie vornehmlich wurden theils durch den Einfluß des Augustin angeregt, theils durch jenen Gegensatz gegen die Werkheiligkeit der Kirche und die pelagianischen Prinzipien, welche sie einschloß, bestimmt. So sehen wir schon hier vorbereitet, was in der Reformation sich noch mehr bemerklich macht. Wenn bei den Einen die augustinische Auffassung mit ihrer praktisch christlichen Richtung in

*) ed. H. Savilius, Lond. 1618 f.

nächſtem Zuſammenhang ſteht, ſo iſt ſie bei Wycliffe vorzüglich durch ſein philoſophiſches Syſtem bedingt.*) Seine Ideenlehre iſt entwickelt im Gegenſatz gegen die nominaliſtiſche Anſicht von dem Verhältniß des Denkens und Seins und von einer unendlichen Reihe von Möglichkeiten, und führt ihn nach ſeiner ſtrengen Conſequenz zur Annahme einer unbedingten Prädeſtination. Er behauptet: Gottes Allmacht beſteht darin, daß er alles, was möglich iſt, auch verwirklicht; ſo decken ſich Gottes Allmacht und die wirkliche Schöpfung.**) Die Sünde kann man dazu nicht rechnen, woraus aber nicht hervorgeht, daß ſie etwas nur Zufälliges ſei, ſondern ſie iſt ein defectus, etwas nur Negatives, von dem man nicht ſagen kann, daß es geſchaffen ſei; Gott iſt Urſach der Strafe des Sünders, aber nicht Urſach der Sünde; ſie iſt eine deordinatio und kann daher nicht auf eine göttliche Weltordnung zurückgeführt werden. Gott ſelbſt iſt Urſach der Prädeſtination und Präſcienz, denn alles Erkennen iſt bei ihm nichts Gegebenes, ſondern innerlich und nothwendig, und mithin durch nichts Creatürliches beſtimmt. Alles iſt begründet in den göttlichen Ideen; dieſe ſind ihrem Weſen nach das göttliche Weſen ſelber. In formeller Hinſicht wird dadurch die Art bezeichnet, wie Gott die Dinge erkennt.***) Gott erkennt nichts, als was wirklich da iſt, und alles Mögliche iſt wirklich, da Gott es erkennt, als wäre es da.†) Das Böſe widerſpricht der Idee, Gott erkennt es alſo vermittelſt des Guten, nämlich wegen ſeiner Abweichung von der Idee, wie man die Finſterniß durch das Licht erkennt. Hier lag nun die pantheiſtiſche Betrachtung einer nothwendigen Entwicklung Gottes im Univerſum nahe. Wycliffe ſuchte vergeblich die ethiſchen Conſequenzen ſeiner ſpekulativen Ideen, die er ſich nicht verbarg, zu vermeiden. Er ſelbſt ſagt: ſo können alſo böſe Menſchen ſich wegen ihrer Sünde entſchuldigen? Er antwortet: wenn ſie es können, thun ſie es auch; aber ich weiß nicht, wer es kann, ſo wie es mir unbekannt

---

*) Neander, Th. VI, herausg. v. K. F. Schneider, S. 316 ff. Böhringer S. 189.

**) Sicut Deus ad intra nihil potest producere, nisi absolute necessario illud producat, sic nihil ad extra potest producere, nisi pro suo tempore illud producat.

***) Idea est essentialiter natura divina et formaliter ratio, secundum quam Deus intelligit creaturas.

†) Deus nihil intelligit nisi quod existit, dum potest existere, et sic omne quod existere potest existit.

t, wer mein Haupt zerſchmettern werde und ſage, es ſei nothwendig; nd ich würde auch ihm ſagen, daß er ſchuldig ſei.

b. Anthropologie.

Die Lehre von der Erbſünde.

Ueber die Annahme der Befreiung der Maria von der Erbinde kam es zwiſchen den Scotiſten und Thomiſten zu Streitigiten. Im Jahr 1387 ſtellte der Dominikaner Johannes von Kontoſono die Behauptung auf: es ſei ausdrücklich gegen den Glauben, zu lehren, daß nicht Alle mit Ausnahme Chriſti mit der Erbſünde behaftet geweſen, ſo wie auch, wenn man dieß von der Maria lehre. Es ſei ebenſo gegen die heilige Schrift, einen Menſchen außer Chriſto, wie zehn davon auszunehmen.*) Da der Streit fortdauerte, ſo machte das Concil von Baſel um 1439**) den Beſchluß bekannt, daß Maria durch eine beſondere zuvorkommende nd wirkſame Gnade nie einer Aktualität der Erbſünde unterworfen geweſen ſei; ſo ſei ſie immer frei von aller Erbſünde und Thatſünde geblieben. Dieſe Meinung ſei als fromm mit dem katholiſchen Glauen, der Vernunft und heiligen Schrift übereinſtimmend anzuſehen. Aber die Anerkennung des Baſeler Concils war ſtreitig zwiſchen der apiſtiſchen und freieren Partei. Sixtus IV. gab 1483 das Gebot, en Streit ruhen zu laſſen, und verordnete: die, welche behaupten, daß ie Lehre, Maria ſei bei ihrer Empfängniß von aller Erbſünde befreit geweſen, Häreſie ſei, ſeien zu verdammen, und wer in Predigten es ortrage, ſolle von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ſein. Ebenſo ebot er der andern Seite Schweigen, da noch nichts entſchieden ſei.

c. Die Lehre von der Kirche.

Der Begriff der Kirche war auch in der occidentaliſchen Kirche isher unerſchüttert, denn der Widerſpruch einzelner Sekten vermochte ichts dagegen. Jetzt aber trat die Reaktion des freieren chriſtlichen Geiſtes dagegen auf. Auch auf katholiſchem Standpunkt ſelber regte ch eine Differenz über das Verhältniß des Wandelbaren und Unandelbaren in der Entwicklung der Kirche, über die Stellung des

*) S. Chronique du Religieux de St. Denys publiée par L. Bellaguet, ar. 1839. 4. Thl. I, 490. 576. d'Argentré, collectio judiciorum de novis roribus ab initio XII sec. usque ad annum 1632. Par. 1728. III t. f. I, II, 61.

**) Sessio 36. Mansi XXIX, 183.

Pabſtthums zur Kirche: ob der Pabſt als ihr repräſentirendes oder unumſchränktes Haupt zu betrachten ſei, ob das allgemeine Concil oder das Pabſtthum an der Spitze ſtehe. Beſonders die Pariſer Univerſität war Sitz der Reaktion gegen die ſeit den pſeudo-iſidoriſchen Dekretalen herrſchende Richtung, und vor allen führte der Kanzler Gerſon den Kampf.*) Er betrachtete die ganze hierarchiſche Ordnung im Allgemeinen als nothwendig für den kirchlichen Organismus. Die Uebereinſtimmung darin iſt nöthig zur Einheit der Kirche, und er faßt dieſe Einheit als eine äußerliche. Auch nach ſeinem Geſichtspunkt wird daher der Begriff von der Kirche als einer ſichtbaren, durch die Succeſſion der Biſchöfe unter dem Primat des Pabſtes fortgepflanzten, an die Spitze geſtellt. Dieſer äußerliche beſtimmte Organismus vermittelt die Gemeinſchaft mit Chriſto, und außerhalb deſſelben findet keine Gemeinſchaft mit Chriſto und dem heiligen Geiſte, alſo kein Heil ſtatt. In ſoweit hält er die alte Grundlage des Katholicismus feſt, aber dadurch unterſcheidet er ſich von der Gegenpartei, daß er Weſentliches und Unweſentliches, Unwandelbares und Wandelbares in dem Organismus unterſcheidet. Als weſentlich und nothwendig gilt ihm das Daſein eines ſichtbaren Oberhauptes und des Epiſkopalſyſtems, und er erklärte die Behauptung, daß ein unſichtbares Oberhaupt ausreiche, für Häreſie, aber über das Verhältniß der römiſchen Kirche zur Kirchenverwaltung ſollte es kein unwandelbares Geſetz geben; das Pabſtthum ſollte dem Beſten der Kirche und dem wechſelnden Bedürfniß dienen. Gerſon erkannte wohl, daß die Kirche, wie ſie den Primat aus ſich erzeugt habe, ſo auch immer die Kraft haben müſſe, ihn wiederherzuſtellen; ſie könne proviſoriſch ohne denſelben unter ihrem unſichtbaren Oberhaupte beſtehen. Die allgemeine Kirche nimmt dann ihre Gewalt in ſich zurück. Die höchſte Repräſentation der allgemeinen Kirche iſt aber in dem allgemeinen Concil gegeben, und jeder Einzelne muß ſein ſubjektives Urtheil dieſem unterwerfen. In Gerſons Richtung erkennen wir alſo die Rückkehr zu den urſprünglicheren Formen des Katholicismus.

Weit conſequenter war ſchon in dem defensor pacis*) die ge-

*) De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali 1410 (Antwort auf Petrus ab Alliaco Einwendungen) in Herm. v. d. Hardt. Concil. Constantiens. t. I, P. V.

**) Neander VI, 45 ff.

ſtigere Auffaſſung von der Kirche durchgeführt und ſogar geleugnet, daß ein äußerlicher Primat, wie der des Pabſtes, für ſie nöthig ſei.

Am deutlichſten treten die proteſtantiſchen Prinzipien bei den im eigentlicheren Sinne reformatoriſchen Männern hervor. Wycliffe*) betrachtet die Gemeinſchaft mit Chriſto als das Urſprüngliche, worin die Gemeinſchaft der Gläubigen mitbegriffen werde, und erſt davon wird der Begriff der Kirche abgeleitet, alſo der Begriff der Kirche als einer von innen heraus aus der gemeinſamen Beziehung des Bewußtſeins zu Chriſto ſich bildenden Gemeinde. Er definirt die wahre Kirche als die Gemeinſchaft der Erlöſten oder der Prädeſtinirten; nur dieſe ſind Mitglieder der heiligen Kirche; Viele aber, die ſo genannt werden, ſind Feinde der Kirche und gehören zur Synagoge des Satans. Ein ſichtbares Oberhaupt der Kirche iſt daher nicht nothwendig; ſo lange Chriſtus im Himmel iſt, hat die Kirche in ihm den beſten Pabſt und die Entfernung hindert ihn nicht, mit ſeiner Kirche zu ſein bis ans Ende.**) Dieſelbe Richtung nahm Huß, äußerte ſich aber über dieſe Lehre erſt ſpäter, als er bereits der Entſcheidung ſeines Schickſals entgegen ging. In ſeiner Schrift de ecclesia vom Jahr 1413 erklärt er, die katholiſche Kirche ſei die Gemeinſchaft der Heiligen; wo zwei oder drei in Chriſto vereint ſind, da bilden ſie mit Chriſtus die Kirche. Die Idee einer nothwendigen äußerlichen Einheit der Kirche bekämpft er.***) In demſelben Sinne ſagt Weſſel in ſeiner Schrift de communione sanctorum: durch die wahre Einheit der Kirche ſind Alle verbunden, welche einen Glauben, eine Hoffnung und eine Liebe gemein haben und dadurch mit Chriſto verbunden ſind, unter welchen kirchlichen Vorgeſetzten ſie ſich auch befinden mögen. Die Einheit der Kirche unter einem Pabſt iſt etwas nur Zufälliges.

d. Die Lehre von den Sacramenten.

1. Von den Sacramenten im Allgemeinen.

Die Reaktionen gegen den katholiſchen Sacramentsbegriff mehrten ſich. Daß die Sacramente im eigentlichen Sinne Urſach der Gnade ſeien, hatte ſchon in der vorigen Periode Anſtoß erregt. Jetzt

*) Böhringer S. 409.

**) Vaughan, t. II, S. 307.

***) S. Opp. t. I, S. 196 ff. Neander VI, 572 ff.

ſpricht ſich auch Durandus dahin aus,*) daß die Sacramente nicht nothwendig und an ſich zum Heil des Menſchen gereichen, da Gott ſeine Macht, wodurch er die Menſchen erhält und errettet, im Sinne der Natur und im Sinne der Gnade, nicht ſo nothwendig an dieſe Elemente gebunden werden laſſe, daß er ohne ſie nicht wirken ſollte. Sie ſind die causa sine qua non die gratia mitgetheilt werden kann, da nach einer Anordnung Gottes Jeder, welcher das Sacrament bekommt, auch die Gnade bekommt, wenn er nur kein Hinderniß entgegenſtellt, nicht aber durch das Sacrament, ſondern von Gott. Er bedient ſich des auch ſonſt vorkommenden Vergleiches mit einem Könige, welcher die Ertheilung eines Almoſens daran bindet, daß man einen bleiernen Pfennig beibringe. Die Sacramente können auch keinen character spiritalis verleihen, denn es iſt vernunftwidrig, daß körperliche Dinge eine ſolche Mittheilung an den Geiſt bewirken ſollen.**) Auch Pierre d'Ailly führt die Meinung an, daß die Sacramente nicht causae effectivae gratiae, ſondern causae gratiae sine quibus non ſeien, alſo ſie nur auf uneigentliche Weiſe verurſachen, da dieſe Mittheilung der Gnade, beim Vorhandenſein der Sacramente nicht vermöge ihrer innern Kraft, ſondern vermöge des freien Willens Gottes erfolge. Am weiteſten entfernt ſich Wycliffe***) von der gewöhnlichen Lehre. Er geht von der hergebrachten Definition aus†) und ſagt dann: demnach ſei jede ſichtbare Creatur auch ein Sacrament, weil ſie eine ſichtbare Form der unſichtbaren Gnade des Schöpfers ſei, das Bild der Ideen darſtelle und für die Geſchöpfe Urſach der Nachbildung und der Erkenntniß werde. So könne auch die Verkündigung des göttlichen Wortes ein Sacrament genannt werden, als Zeichen der göttlichen Gnade. Die Siebenzahl der Sacramente findet er daher unbegründet. Nicht alle laſſen ſich aus der Schrift beweiſen, z. B. die Firmelung; ſie ſei eine Anmaßung der Biſchöfe, da der heilige Geiſt ſchon bei der Taufe gegeben werde. Ebenſo wenig die letzte Oelung, für welche mit Unrecht Ep. Jakobi C. 5 angeführt

---

*) Super sententias Lombardi lib. IV, 1; 4.

**) lib. IV, 4, 1.

***) Trialogus lib. IV, S. 180. Neander S. 286. Böhringer S. 326.

†) Quod sacramentum sit invisibilis gratiae visibilis forma, ut similitudinem gerat et causa existat.

werde, weil hier nur dem Gebet die höhere Wirkung zugeſchrieben werde.

2. Die Lehre vom Abendmahl.

Die Zweifel an der Brodverwandlungslehre regten ſich häufiger und wurden nur niedergeſchlagen, indem ſich die Theologen der Unterwerfung unter die Auctorität der Kirche nicht entziehen konnten. Mehrere Scholaſtiker geſtanden, daß ſie für dieſe Lehre keinen andern Grund anzuführen wüßten, als das Anſehen der Kirche, und daß Bibel und Vernunft zu einer andern Annahme führe. Wilhelm von Occam*) ſucht zu zeigen, daß die Argumente des Thomas Aquinas für die Brodverwandlungslehre nicht ausreichend ſeien; im neuen Teſtament ſei zwar ausgedrückt, daß der Leib Chriſti genommen werde, die Brodverwandlungslehre aber könne man daraus nicht ableiten, denn es gebe auch andere Weiſen, die Gegenwart Chriſti beim Abendmahl zu erklären; angemeſſener für die Vernunft und Schrift z. B. ſei die Auffaſſung, daß eine Subſtanz die andere trage. Aber da die Kirche durch Innocenz III. Entſcheidung dagegen ſei, ſo müſſe ihre Beſtimmung wohl von einer Offenbarung herrühren. Durandus bemerkt: es ſcheine eine Beeinträchtigung der göttlichen Allmacht, wenn man behaupte, daß der Leib Chriſti beim Abendmahl nicht anders als durch die Brodverwandlung gegenwärtig ſein könne. Die Einſetzungsworte laſſen auch die Auffaſſung zu, daß der Leib Chriſti wahrhaft in dem Sacrament enthalten ſei (corpus Christi realiter contentum esse in elemento); doch die Entſcheidung der Kirche ſei dagegen, bei der man keinen Irrthum vorausſetzen dürfe.**) So auch Pierre d'Ailly: wenn es möglich iſt, daß ein Geſchöpf von einem andern getragen wird, ſo iſt es wohl möglich, daß der Leib Chriſti ſich mit dem Brode auf dieſe Weiſe verbindet. Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt alſo an ſich zuläſſig, ja leichter einzuſehen, und wir würden ſie annehmen, wenn es ſich nur mit der Auctorität der Kirche einigen ließe. Dieſe Erklärung iſt merkwürdig, weil dadurch in Luther die erſten Zweifel gegen die Brodverwandlungslehre angeregt wurden, wie aus

*) Tractatus de sacramento altaris und Quodlibeta lib. IV, qu. 35. Vgl. Rettberg, Occam u. Luther, theol. Stud. u. Krit. 1839,1; ſ. dagegen Dieckhoff, deutſche Zeitſchr. 1852, Nr. 17 folg.

**) Super sententias Lombardi lib. IV, 11.

ſeinem Traktat über die babyloniſche Gefangenſchaft erhellt. Wycliffe bekämpft*) die Brodverwandlungslehre aufs entſchiedenſte als der Vernunft und heiligen Schrift widerſprechend: durch die vernunftwidrige Lehre von accidentia sine subjecto werde eine ganz neue Weltordnung eingeführt; als ein Wunder ſei der Vorgang nicht denkbar, denn er ſei etwas Widerſinniges; es laſſe ſich nicht erkennen, wie man wirklich ſagen könne, das Brod ſei der Leib Chriſti, wenn das Brod gar nicht mehr da ſei. Er ſagt:**) die Schlauheit des Satans ſtrebte lange nach der Täuſchung, die Kirche zu dieſer Häreſie zu verleiten; wenn er ſie durch ſeinen Antichriſt erſt dazu gebracht, daß ſie das Sacrament nicht mehr für Brod, ſondern für ein abſcheuliches Accidens halte, ſo könne er ſie auch dazu bringen, alles, was er wolle, zu glauben, z. B. daß, in welchen Laſtern auch ein Prälat lebe, es doch um der Würde des Geiſtlichen willen nie vom Volke geglaubt werden dürfe. Er erklärt ſich gegen eine Verbindung der Art, wie ſie manche Aeltere annahmen, daß ſich die zwei Subſtanzen, wie die göttliche und menſchliche Natur in Chriſto verbunden haben, weil man ſonſt auch alle Prädikate des Brodes auf den Leib Chriſti und umgekehrt anwenden könne, was doch nicht zuläſſig ſei. Deſſen ungeachtet wollte er nicht eine bloß ſymboliſche Bedeutung behaupten, ſondern er nahm ein signum efficax an, wie dieß in dem allgemeinen, auch auf das Abendmahl anzuwendenden Sacramentsbegriffe liege. Die Conſecration bezeichne nicht eine Aufhebung der Natur des Brodes, ſondern eine Potenzirung derſelben. Auf geiſtige Weiſe iſt Chriſtus überall gegenwärtig, aber auf ganz andere Weiſe, nämlich habitudinaliter, iſt er beim Abendmahl gegenwärtig. Wenn Chriſtus Johannes den Täufer Elias nannte und doch Johannes ſagt, er ſei nicht Elias, ſo beſteht Beides mit einander; denn Chriſtus nennt ihn ſo in bildlichem Sinne und er leugnet es von der eigentlichen Weiſe, aber er iſt nicht in bloß ſymboliſchem, ſondern in gewiſſem Sinne wirklich Elias, ſofern er die Kraft des Elias repräſentirt. So iſt es auch mit dem Verhältniß des Brodes und Weines zum Leibe Chriſti. Wie der Menſch bei einem Bilde nicht an deſſen Stoff denkt, ſondern nur auf den ſeine Gedanken richtet, deſſen Bild es iſt, ſo ſollen die Gläu-

*) S. ſeine 12 Schlüſſe bei Lewis pag. 77; Trial. IV, 2, pag. 182. The wycket, whych he maide in king Rychards days the second, Oxf. 1828.

**) Trial. IV, pag. 201.

bigen ihre Andacht nicht auf die Materie richten, sondern auf Christus. Wycliffes Bekämpfung der Brodverwandlung stand mit seiner realistischen Ansicht von der Objektivität der allgemeinen Begriffe in Verbindung. In diese philosophische Theorie stimmte auch Huß ein, und Pierre d'Ailly, welcher auf dem Concil zu Costnitz für die Brodverwandlungslehre stritt, warf ihm daher vor, daß er als Realist dieselbe leugne.*) Huß aber wollte es nicht zugeben, und da bei ihm das Theologische und Philosophische sich nicht so durchdrang, wie bei Wycliffe, so darf man ihm auch die Folgerung nicht zuschreiben, die bei jenem offen vorliegt; Huß war nicht der Mann, seine Ueberzeugung zurückzuhalten. In seinen Schriften begnügt er sich, die alten Legenden von Erscheinungen Christi beim Abendmahl zu bekämpfen und die geistige Auffassung hervorzuheben; er bleibt bloß beim Praktischen stehen und läßt sich auf dogmatische Untersuchungen nicht ein.**)

Die Kelchentziehung. Während Huß in Costnitz war, trat in Prag sein Freund Jakobellus von Misa auf und behauptete die Nothwendigkeit der Wiedereinführung des vollständigen Abendmahlsgenusses. Huß, im Gefängniß darüber befragt, sprach frei seine Meinung aus:***) allerdings nach der Einsetzung Christi, wie sie die Evangelien und Paulus bezeugen, und nach dem Gebrauch der ältesten Kirche sei die Austheilung in beiden Gestalten festzuhalten. Doch legt er darauf kein besonderes Gewicht und räth den Laien, sich die Erlaubniß dazu vom Pabste zu erbitten. Es entstand nun ein Schriftstreit darüber zwischen den Hussiten und Katholiken. Jene beriefen sich auf Joh. C. 6, indem sie es auf das Abendmahl bezogen. Jakobus wollte den Schluß aus der Concomitanz nicht gelten lassen. Sagte man, der vollständige Genuß sei nur für die Priester, so erwiderte er: wäre diese Behauptung richtig, so könne man dasselbe vom ganzen Abendmahl sagen. Man sprach von der Entweihung des Abendmahls, wenn unwürdigen Laien der Kelch dargereicht werde. Er entgegnete: es gebe viele Priester, welche viel unwürdiger seien, als die frommen Laien. Das Costnitzer Concil stellte gegen die Hussiten sechs Sätze fest, worin es hieß: Christus habe das Abendmahl unter beiden

*) Neander VI, 657 ff.

**) Neander VI, 460 u. 516.

***) de sacramento corporis et sanguinis Christi.

Gestalten eingesetzt, durch die Gewohnheit der Kirche aber sei es eingeführt, daß es nicht nach der Mahlzeit, wie bei der Einsetzung, ausgetheilt werde, und ebenso habe die Kirche aus vernünftigen Gründen die Austheilung in einer Gestalt verordnet. Dagegen dürfe sich kein Einzelner auflehnen, und wer hartnäckig dagegen streite, sei als Ketzer zu bestrafen. Gerson schrieb um 1417 zur Vertheidigung dieser Beschlüsse eine Schrift, worin er die schlechte Sache mit abgeschmackten Gründen stützt: der Wein könnte zu Essig werden; die Meinung könnte veranlaßt werden, daß die Laien an Würde den Priestern gleich seien, u. s. w. Das Baseler Concil schloß dennoch mit den Böhmen Compactata ab, wodurch es die Freiheit bewilligte, daß den Laien das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gereicht werde. Um aber den Costnitzer Beschlüssen nichts zu vergeben, erklärte es, daß die gläubigen Laien durch das Gebot des Herrn nicht gebunden seien, das Abendmahl in beiden Gestalten zu genießen; die Kirche habe zu beschließen, wie es von Nichtconsecrirten zu nehmen sei; unter jeder Gestalt sei der ganze Christus da. Die löbliche Gewohnheit der Kirche, unter einer Gestalt es darzureichen, sei für ein Gesetz zu halten.

3. Die Lehre von der Buße und dem thesaurus supererogationis.

Clemens VI. erließ 1343 die constitutio unigenitus, worin er für das Jubeljahr 1350 einen großen Ablaß anordnete und ihn durch den Schatz der Verdienste begründete. Christus, heißt es darin, hat seiner Kirche einen Schatz erworben, den er dem Petrus und seinen Nachfolgern zur Verwaltung übertragen hat, damit diese aus frommen und vernünftigen Ursachen den wahrhaft Bußfertigen Ablaß darbieten, theils zu gänzlichem, theils zu partiellem Erlaß der zeitlichen Strafen; wegen des unendlichen Verdienstes Christi und der immer neu hinzukommenden überschüssigen Tugenden der Gerechten könne er nicht leer werden. Der schreiende Mißbrauch des Ablasses rief immer neue und zahlreichere Widersacher hervor. Manche wollten nur von einem Schatz der Verdienste Christi wissen. Gerson wagte zwar nicht, den Ablaß selbst umzustoßen, aber er wollte ihn auf seine ursprüngliche Bedeutung, als Ablaß gewisser Strafen für die Sünden, zurückführen: die Kirche könne nur von Strafen befreien, die sie in ihrer Gewalt habe und auferlegen dürfe; nur Christus und Gott könne Strafe und Schuld erlassen. Wycliffe dagegen bestritt mit dieser Lehre die von der Buße überhaupt: Jeder Gläubige hat von

ſelbſt wegen ſeiner Gemeinſchaft mit Chriſto und ſeinem geiſtlichen Leibe Antheil an allen guten Werken nach Maßgabe ſeiner Würdigkeit. Er ſprach nachdrücklich gegen den Handel, den die weltlich geſinnten Antichriſten mit der Vergebung der Sünden trieben, und erklärte, daß das Sündenbekenntniß vor Gott allein nöthig ſei, um Vergebung zu erlangen. Die kirchliche Beichte ſei zwar heilſam, aber nicht nothwendig. Huß richtete ſich ebenfalls gegen dieſe Punkte. Beſonders aber ſteht Weſſel*) in dieſer Beziehung den Prinzipien Luthers nahe: die wahre Buße, ſagt er, geht von der Liebe zu Gott aus, nicht von der Furcht. Das Urtheil des Prieſters iſt kein Gericht über die Sünde; Gott vergiebt ſie einem Jeden, der wahre Buße und Reue empfindet. Die Auflegung einer andern Buße und Strafe ſtreitet mit dem Verdienſte Chriſti. Die Lehre von der Genugthuung an Gott durch Werke iſt eine Gotteslästerung, denn es wird dadurch die Lehre von dem Hohenprieſterthum und vollkommnen Opfer Chriſti beeinträchtigt. Daher greift er beſonders den Ablaß an: alles komme auf die Empfänglichkeit des Menſchen für die Gnade an; was der Menſch ſich vermöge dieſer nicht aneigne, könne ihm durch Niemand zugeeignet werden; es gebe zwar einen Schatz der Kirche, aber nur für den, welcher ihn erkenne; Gott und Chriſtus ſeien der wahre Schatz der Kirche.

4. Die Lehre vom Fegfeuer.

Das Dogma vom ignis purgatorius war bisher noch nicht öffentlich feſtgeſtellt; es geſchah bei den Verhandlungen mit den Griechen auf dem Concil zu Florenz und Ferrara 1438 u. 1439. Nur diejenigen, welche wahrhafte Buße gethan haben und in Liebe zu Gott und Chriſto geſtorben ſeien, ehe ſie die Früchte der Buße vollbracht, werden nach dem Tode durch das Läuterungsfeuer gereinigt, und zur Erleichterung dieſer Läuterung dienen die Gebete der Gläubigen, Meſſen, Opfer u. ſ. w. Man berief ſich für dieſe Vorſtellungen auf I Korinther 3, 12. 13 und II Makkabäer 12, 45. Die Griechen drückten die Lehre ſo aus, daß die Seelen beſtraft würden, indem ſie

*) de sacramento poenitentiae et quae sint claves ecclesiae sive de potestate solvendi et ligandi, de thesauro ecclesiae et de participatione et dispensatione ejus proposit. 32. contra potestatem Pontif. Romani in indulgentiis; de indulgentiis.

das göttliche Licht entbehrten; ſie werden aber befreit durch Gebete, Opfer, Meſſen. Weſſel*) faßte dieſe Lehre geiſtiger auf: das Läuterungsfeuer iſt in denen, die noch nicht ganz von der Liebe durchdrungen waren, ein geiſtiges, die Seele von den letzten Schlacken reinigendes Liebesfeuer, welches in der Sehnſucht nach der Vereinigung mit Gott beſteht, ſo daß es nicht ſowohl eine Strafe, als eine Vorſtufe der Beſeligung iſt.

*) de purgatorio, quis et qualis sit ignis purgatorius, ed. Groning. S. 826.

Dritte Hauptperiode.

Die Entwicklung der Lehre ſeit der Reformation.

Herm. v. d. Hardt historia litteraria Reformat. Fcf. Lpz. 1717. D. Gerdesius, introductio in historiam evangelii sec. XVI passim per Europam renovati. Gron. 1744 — 52. 4. t. Deſſen scrinium antiquarium siv. miscellanea Groningana 1748 — 63. 8 t. 4. (beſonders für die Reformat. außerhalb Deutſchlands).

Für die deutſche Reformation:

Luthers Werke, Wittenberg. 1539—59 12 deutſche tom. 1545 — 58, 7 latein. Jena 1555—58, 8 deutſche 1556 — 58, 4 latein., 2 Supplementbände von Aurifaber. Eisleb. 1564. 65. D. deutſchen Schriften in der Altenb. Ausgab. v. J. Ch. Sagittarius. 1661—64. 10 B. Leipziger Ausg. 1729 — 40. 22 B. Fol. J. G. Walch. Halle 1740 — 50. 24 B. 4. Dr. M. Luthers Briefe, Sendſchreiben und Bedenken. Herausg. v. Dr. W. M. L. de Wette Berl. 1825 flg. 6 Th. — Melanchthons Werke im Corpus Reformatorum ed. C. G. Bretschneider fortgeſ. v. Bindseil 1834 flg. Beſonders die loci communes theologici 1521. 1535. 1543. 1559. Die ſymboliſchen Bücher der Lutheriſchen Kirche herausg. 1580 Dresd. A. Rechenberg. Lpz. 1677. C. M. Pfaff. Tüb. 1730. J. H. Tittmann. Meiß. 1817. Haſe. 1837.

V. E. Löſcher vollſtändige Reformationsakta u. Documenta (1517—19) 3 t. 4. Lpz. 1720—29. D. E. Kapp kl. Nachleſe einiger zur Erläuter. d. Reformtgeſch. wichtiger Urkunden. Lpz. 1727. 4 Th. 8. Strobel, Miſcellanen. Nürnberg 1778. Derſelbe: Beiträge zur Litterat. 1784. C. G. Neudecker, Urkunden aus d. Reformatszeit. Caſſ. 1836. Aktenſtücke aus d. Zſtalt. d. Reformat. 1838. 2 B. L. E. Förſtemann, Neues Urkundenb. zur Geſch. der Kirchenreformat. Hamb. 1842. 4. V. L. a Seckendorf. Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo. libb. III. Lpz. 1688. 1694 gegen des Jeſuiten L. Maimbourg histoire du Lutheranisme. Par. 1680. 4. W. E. Tentzel, hiſtor. Bericht vom Anfg. u. erſt. Fortgang der Reformat. Lpz. 1718. 2 Bd. J. G. Walch, Streitigkeiten innerh. d. luth. Kirch. 5 Bd. 1730 flg. Deſſ. Streitgkten außerh. d. luth. Kirche. 5 Bd. 1733 flg. C. A. Salig, Geſch. der Augsb. Con-

feſſ. (1517—62) Halle 1730 flg. 3 B. 4. G. J. Planck, Geſch. d. Entſteh., Veränderung u. Bildung unſres proteſt. Lehrbegriffs bis zur Concordfrml. 1781—1800. 6 B. 2te Aufl. B. 1—3. 1791—98.

Für die Schweizeriſche Reformation: Huldreich Zwingli's Werke v. M. Schuler u. J. Schultheß. Zür. 1828 flg. 8 B. Beſonders deſſen commentar. de vera et falsa religione III, 1645. J. Calvini opp. Amst. 1667. 9 voll. Beſ. Institutio religionis christ. ed. Tholuck. 2 t. 1834. 1846. Lettres de Jean Calvin recueillies pour la première fois p. Jules Bonnet. Lettres françaises. t. I. Par. 1854.

Die Bekenntnißſchriften d. Reform. Kirche, zuſammengeſt. v. Auguſti 1830. Niemeyer 1840. — Miscellanea Tigurina. 3 Th. 1722—24. J. C. Füßli, Beiträge zur Reformatsgeſch. der Schw. 1741—53. 5 Thl. J. J. Simler, Sammlung alter u. neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeſch. beſonders der Schweiz. 1767. 2 B.

Die gleichzeitigen Geſchichtſchreiber Val. Anshelm (—1526) Bern 1825—33. 6 B. H. Bullinger (—1532) 1838—40. 3 B.

Biographien: Luthers Leben v. M. Meurer. Dresd. 1843. 52. 3 Bd. v. K. Jürgens. Lpz. 1846. 3 B. (unvollendet). Leben Melanchthons v. Camerarius 1566. ed. Strobel 1777. F. Galle, Charakteriſtik Melanchthons. Halle 1840; Zwingli's, v. Rotermund. Bremen 1828. von Schuler. Zür. 1819. von Sal. Heß. Zür. 1820. von Hottinger. 1843. Beſ. für Zwingli's Lehre ſ. Zeller theol. Jahrb. 1853. u. Chr. Siegwart, Ulr. Zwingli. 1854. J. Oekolampadius v. Herzog. Barth. Haller v. Kirchhofer 1828. W. Farel v. Kirchhofer. Leben Calvins v. Beza. P. Henry, Leben Calvins des großen Reformators. 1835 flg. 3 Th. Th. Beza v. J. W. Baum 1843—51. 2 B.

Vgl. Schenkel, das Weſen des Proteſtantismus. 3 Bd. 1846—51. Schneckenburger, vergleichende Darſtell. d. luth. u. ref. Syſtems herausg. von Güder. 2 Thl.

A. Die Geſchichte der einleitenden Dogmen.

Die Lehre von den Erkenntnißquellen.

Durch die Reformation mußte zuerſt die Frage über die höchſten Erkenntnißquellen der Glaubens- und Sittenlehre ausführlicher zur Sprache kommen. Sie konnte ſich nicht halten der katholiſchen Kirche gegenüber, ohne einen Angriff auf die Tradition zu führen und das Prinzip feſtzuhalten, daß allein aus der heiligen Schrift die chriſtliche Wahrheit abzuleiten ſei. Fragt man aber weiter, ob dieß Prinzip

es war, welches man zuerst erfaßte und mit klarem Bewußtsein entwickelte, so erhellt zunächst leicht, daß hiemit allein noch nicht das eigenthümliche Prinzip der Reformation bestimmt sei, da ja später auch solche auftraten, welche in dieser Hinsicht mit den Protestanten übereinstimmten und doch, wie die Socinianer, von der reformatorischen Lehre weit abwichen und jenen Grundsatz ganz anders anwendeten. Es wird demnach hiebei ein ursprünglich verschiedenes Verhältniß des religiösen Bewußtseins zur heiligen Schrift vorausgesetzt. Ueberhaupt wird die Gründung einer Kirche nicht leicht davon ausgehen, daß man mit Bewußtsein von Anfang an sich die Aufgabe stellt, nur eine neue Lehre aus der heiligen Schrift zu bilden; ein neues Leben, eine neue religiöse Gemeinschaft entsteht nicht aus solcher Reflexion. Der Socinianismus war so zu Werke gegangen, aber er hat auch nichts Lebendiges erzeugt. Wo eine neue lebendige Kirche sich bildet, wirkt die Wahrheit der heiligen Schrift in eigenthümlicher Weise auf das religiöse Leben des Stifters; es bildet sich eine eigenthümliche Richtung aus, und von hier aus wird auf die heilige Schrift eingegangen werden. Nicht zufällig wird eine Wahrheit derselben als Mittelpunkt aufgestellt, sondern es hängt von dem religiösen Bewußtsein ab, wie es von der heiligen Schrift getroffen wird; und wenngleich es verschiedene Lehrtypen im neuen Testamente giebt, so ist es doch nicht zufällig, ob Jemand sich von diesem oder jenem mehr angezogen fühlt. Endlich ging die Anerkennung der Tradition als Quelle der Erkenntniß und Norm für den christlichen Glauben und die Beschränkung der Auctorität und Auslegung der heiligen Schrift zuerst von einem andern Momente in der Lehre aus. Daher wird auch der Gegensatz gegen dieses Moment dahin führen, die heilige Schrift in das rechte Verhältniß zum religiösen Bewußtsein zu setzen. Jener Umschwung nun des religiösen Bewußtseins zum Katholicismus bestand darin, daß es aus dem unmittelbaren Verhältniß zu Christo zurückwich nnd die Kirche dazwischen trat. So wird die Reaktion des christlichen Bewußtseins an eben dieser Stelle stattgefunden haben, und zwar, indem es aus seiner Mittelbarkeit in die unmittelbare Beziehung zu Christo zurückging, wo Unabhängigkeit von der Auctorität der Kirche gesetzt ist. Diesen Zusammenhang finden wir schon angedeutet in der Art, wie Wycliffe das Prinzip von der normativen Würde der Schrift hervorhebt. Wenn wir wahrhaft an Christum glauben, sagt er,*) wird

*) Vgl. auch Neander, Kirchengeschichte VI, 320 flg.

uns die Auctorität der heiligen Schrift größer sein, als die einer andern Schrift. Nun macht er verschiedene Anwendungen vom Begriff der Schrift, die mit der scholastischen Theologie und Entwicklungsweise zusammenhangen, aber doch auf jene Voraussetzung hinführen. Heilige Schrift sei so viel als Jesus Christus, das Buch des Lebens, oder auch als die in diesem Buch enthaltenen Wahrheiten. Ferner werde dadurch bezeichnet die Sammlung von den bestimmten Schriften, die wir so nennen. Dieß sei aber dann nicht eigentlich von dieser Sammlung von Schriften auf Pergament zu verstehen, sondern von ihrem Inhalt, den sententiae sacrae. Erst aus der Auffassung des göttlichen Wortes bei Christo komme man zu den Schätzen der heiligen Schrift. Auch bei Wycliffe also sehen wir die Anerkennung des göttlichen Wortes abgeleitet von der unmittelbaren Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christo. Das Gleiche ist bei Luther der Fall. Seine Reformation ging aus von der Anerkennung Christi als alleiniger Quelle des Heils mit Zurückstellung aller andern Vermittlung. Diese Entwicklung bereitete sich während seines Aufenthaltes im Kloster vor. Seine eigenthümliche religiöse Ueberzeugung beharrte zuerst in den Formen des bestehenden Lehrbegriffs und unter der Anerkennung der Auctorität der äußern Kirche. Von diesem innern Prinzip aus wurde er allmälig dazu geführt, sich nicht mehr an die Satzungen der Kirche zu halten, sondern selbst in der Schrift zu forschen. Noch ehe er mit Bewußtsein das Prinzip entwickelt hatte, daß die heilige Schrift höchste Erkenntnißquelle sein müsse, hatte sich seine Lehre schon nach dieser gebildet, und unbewußt verfolgte er den Grundsatz, nichts anzunehmen, was mit der Schrift in Widerspruch stehe. Die Polemik erst brachte ihn dazu, dieß mit wissenschaftlichem Bewußtsein auszuführen. Wenn man also diese neueren Bezeichnungen anwenden will, so muß man sagen, daß sich das formale Prinzip bei ihm aus dem materialen herausgebildet hat; beide sind zusammenzufassen in die Einheit, daß der historische Christus allein Quelle des Heils und der Erkenntniß sei, im Gegensatz gegen die Vermittlung der äußern Kirche, für das Heil und für die Erkenntniß des Heils.

In der neuesten Zeit ist oft als Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Kirche geltend gemacht, daß, wenngleich beide übereinstimmen in diesem zweifachen Prinzip, doch das eine oder das andere vorherrsche. Dieser Behauptung liegt etwas Wahres zu Grunde, aber doch können wir sie nicht in dieser Form als wahr anerkennen. Was

die einseitige Hervorhebung der heiligen Schrift betrifft, daß man sie nämlich außer dem Zusammenhang mit der Geschichte und dem materialen Prinzip betrachtete und in Buchstabendienerei verfiel als die Veräußerlichung des formalen Prinzipes sich weiter entwickelte, so finden wir diesen Fehler bei den ausgezeichneten Männern der Reformation überhaupt nicht. Da aber späterhin die Bewegung erstarrte und einseitig die Bibel als Erkenntnißquelle gegen die katholischen Prinzipien geltend gemacht wurde, fand sich derselbe Mangel auf gleiche Weise in beiden Kirchen; weder in der einen, noch in der andern stand das formale Prinzip damals in lebendigem Zusammenhang mit dem materialen, und in beiden macht sich die Uebertreibung des Inspirationsbegriffes bemerklich. In der Reformation Luthers ist das Charakteristische und Ausgezeichnete, daß alles von dem einen Mittelpunkt, Christo, ausging und die reformatorische Entwicklung sich nur so weit ausdehnt, als der Zusammenhang mit dem materialen Prinzip sich nachweisen läßt, so daß viel stehen blieb von dem Alten und die dogmatische Richtung vorherrschend, die Anwendung auf das kirchliche Leben verhältnißmäßig untergeordnet blieb. Hingegen bei Zwingli und Calvin ging die reformatorische Richtung nicht in demselben Maß von diesem Mittelpunkte aus, es herrschte aber von Anfang an das Streben, von da aus Alles zu reformiren, die Idee des Reiches Gottes zu verwirklichen, die ursprünglichen Formen desselben herzustellen und alles zu entfernen, was damit in Widerspruch steht. Daher der Versuch, die Kirche nach dem Muster der apostolischen zu gestalten. Sofern die Idee des Reiches Gottes darin vorherrscht, fand auch der stärkere Einfluß des alten Testamentes einen Anschließungspunkt. Auch die verschiedenen äußeren Bedingungen, namentlich die politischen Verhältnisse, unter denen die Reformation sich entwickelte, kommen dabei in Betracht.

Während das Prinzip von der Anerkennung der höchsten Auctorität der heiligen Schrift sich auf diesem Wege in Luthers Reformation entwickelte, wurde es zuerst wissenschaftlich ausgesprochen von Melanchthon auf Veranlassung der Leipziger Disputation, nach welcher Eck eine Schrift desselben angegriffen hatte. Es geschieht in einem Briefe Melanchthons, welcher dadurch Epoche macht. Er sagt,*) daß man sich allein an den reinen und einfachen Sinn der

*) contra Eckium defensio, Corpus Reformatorum ed. Bretschneider t. I, pag. 118 f.: puto non temere fieri, sicubi sententiis sancti Patres variant,

heiligen Schrift halten müſſe, wie ja die himmliſchen Wahrheiten die einfachſten ſeien; man finde ſie durch Vergleichung der heiligen Schrift mit ſich ſelber. Deshalb ſtudiren wir die heilige Schrift, um alle Meinungen der Menſchen nach ihr als dem allgemeinen Prüfſtein zu beurtheilen. Da nun die katholiſche Kirche die Erklärung der heiligen Schrift von der Ueberlieferung abhängig machte und aus dieſer allein manche Lehren beweiſen konnte, ſo mußte der Kampf vorzüglich auch auf die Lehre von der höchſten Erkenntnißquelle ſich richten und der Gegenſatz auf dem Tridentiner Concil beſonders zur Sprache kommen. Als 1546 dort darüber verhandelt wurde, war man in nicht geringer Verlegenheit, wie das Verhältniß zwiſchen Tradition und heiliger Schrift feſtzuſtellen ſei. Ein Karmelitermönch, Antonio Marinari, hielt eine merkwürdige Rede:*) allerdings mache dieß einen Unterſchied zwiſchen dem alten und neuen Teſtament, daß in dieſem die Lehre nicht mehr an einen Buchſtaben geknüpft ſein ſoll, ſondern ſich als lebendiger Geiſt fortpflanze. Die Kirche ſei früher geweſen, als die Schrift, aber doch habe Chriſtus den Apoſteln nicht verboten, die Lehre in der heiligen Schrift niederzulegen, und wenn nun einmal neben der mündlichen Verkündigung auch eine ſchriftliche Auseinanderſetzung entſtanden ſei, ſo müßten doch beide Erkenntnißquellen gleiche Auctorität haben. Wenn man aber zwei Arten von Glaubensartikeln ſetze, ſo werde man dadurch in große Verlegenheit kommen; es frage ſich dann nach einem Kriterium zur Unterſcheidung beider, und wie man ſich erklären ſolle, warum die Apoſtel das Eine niedergeſchrieben haben, das Andere nicht. Wie ſollte man annehmen, daß die Apoſtel gehindert ſeien, etwas niederzuſchreiben, was Wahrheit ſei? Daher ſolle man, wie die Väter, über das Verhältniß von Schrift und Tradition nichts feſtſetzen und von der Tradition nur Gebrauch machen, wo es Noth ſei. Dieß gab großen Anſtoß. In der vierten Seſſion wurde beſtimmt,**) die Erkenntnißquelle für Glau-

---

quemadmodum solet (solent?), ut judice scriptura recipiantur; non (ne?) ipsorum nempe variantibus judiciis, scriptura vim patiatur. Quandoquidem unus aliquis et simplex scripturae sensus est, ut et coelestis veritas simplicissima est, quem collatis scripturis e filo ductuque orationis licet assequi. In hoc enim jubemur philosophari in scripturis divinis, ut hominum sententias decretaque ad ipsas ceu ad Lydium lapidem exigamus.

*) Paul Sarpi, Geſchichte des tridentiniſchen Concils, Ueberſetzung von Rambach Thl. I, S. 172 ff.

**) Sessio IV decretum de canonicis scripturis: hanc veritatem et disci-

bens- und disciplinariſche Wahrheit ſei enthalten in der Bibel und mündlichen Tradition welche aus dem Munde Chriſti, vermittelt durch die Apoſtel, oder von ihnen ſelbſt unter Eingebung des heiligen Geiſtes von Hand zu Hand bis auf uns gekommen ſei; daß alles auf Dogma und Moral ſich Beziehende aus der heiligen Schrift und aus der Tradition zu ſchöpfen ſei, die durch immerwährende Succeſſion immerfort aufrecht erhalten werde. Beide ſeien mit gleicher Pietät anzunehmen.

In der evangeliſchen Kirche hingegen konnte die Tradition nur gelten als hiſtoriſches Zeugniß der Wahrheit, bedurfte aber ein anderes Kriterium, das göttliche Wort in der heiligen Schrift, zur Unterſcheidung des Wahren und Falſchen. Luther verwahrte ſich ausdrücklich gegen den Mißverſtand, als ob man eine neue, von der heiligen Schrift unabhängige Geſetzgebung für die Kirche mit den Bekenntniſſen einführen wolle, und dieſe ſetzen die Bedeutung der heiligen Schrift als einziger normativer Quelle immer voraus. Auch in der Concordienformel, zu deren Zeit man in der Praxis ſchon von den freien Prinzipien abgewichen war und die kirchliche Auctorität ſchon zu viel gelten ließ, eine Beſchränkung, welche die Concordienformel ſelbſt beförderte, wurde doch derſelbe Grundſatz ſo ausgeſprochen:*) die heilige Schrift ſei die einzige Regel, nach welcher alle Lehrer und Lehren zu betrachten ſeien;

---

plinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia Catholica conservata, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

*) Form. Concordiae epitome I, 1: Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti, sicut scriptum est Ps. 119. 105. Gal. 1, 8. — 2: Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tempora et in quibus partibus orbis doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit. — 8: Caetera autem symbola et alia scripta, quorum paullo ante mentionem fecimus, non obtinent auctoritatem judicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur: sed dumtaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant, etc.

alle kirchlichen Symbole ſeien nur Zeugniſſe für den Glauben. Dieß Prinzip wurde auch in der Theorie feſtgehalten, wenngleich man in der Praxis ihm nicht treu blieb, ſondern unbewußt aufs Neue ein katholiſches ſich einmiſchte. Nur die übertriebenſten Vertheidiger der ſymboliſchen Bücher gegen die freiere Richtung des Pietismus im ſiebzehnten Jahrhundert gingen ſo weit, daß ſie den ſymboliſchen Büchern ſelbſt eine gewiſſe Inſpiration zuſchrieben, um ihre Untrüglichkeit daraus abzuleiten.

Aber doch hatte die katholiſche Lehre von der Tradition eine Wahrheit, welche auch die evangeliſche Kirche annehmen durfte, die Anerkennung einer fortgehenden Entwicklung des chriſtlichen Bewußtſeins, die Bedeutung eines hiſtoriſchen Zeugniſſes für die Entwicklung der Wahrheit, nur daß darin chriſtliche und unchriſtliche Ueberlieferung neben einander her gehen. Nun hatte die evangeliſche Kirche den hiſtoriſchen Zuſammenhang mit dem Alterthum zu wenig in Betracht gezogen. Dagegen erhoben ſich Reaktionen, beſonders die des Georg Calixtus,*) welcher in die hiſtoriſche Richtung zurücklenken wollte, mitbeſtimmt durch das Intereſſe, neben der bisher herrſchenden Polemik die Irenik zu befördern. Calixtus glaubte in der Tradition der fünf erſten Jahrhunderte die gemeinſame Grundlage der chriſtlichen Wahrheit zu finden, worauf die ſtreitenden Gegenſätze zurückgeführt werden könnten. Er entwickelte ſeine Meinung in ſeinen Bemerkungen zu dem 1629 von ihm herausgegebenenen Commonitorium des Vincentius Lerinenſis, deſſen Grundſätze er wiederum geltend machen wollte. Dieſe Behauptungen bildeten einen Gegenſtand der

*) De praecipuis christianae religionis capitibus 1613; de causa hodierni odii philosophiae et solidae eruditionis 1619; epitome theologiae positivae 1619; epitome theologiae moralis 1634, dazu der appendix; ferner de auctoritate antiquitatis ecclesiasticae 1639; de universalis primaevae ecclesiae auctoritate 1640; scripta facientia ad colloquium Thoruni 1645 habitum, 1645; de tolerantia reformatorum circa quaestiones inter ipsos et Augustanam confessionem professos controversas consultatio; desiderium et studium concordiae ecclesiasticae 1650.— E. L. Th. Henke, Georg Calixtus u. ſeine Zeit I, 1853. Ueber die ſynkretiſtiſchen Streitigkeiten Abr. Calov historia syncretistica, d. i. chriſtl. wohlbegründetes Bedenken üb. d. Kirchenfrieden u. chriſtl. Einigkeit. Gieß. 1682. 85. 4. J. G. Walch, Religionsſtreitigkeiten der luther. Kirche I, S. 216 ff. Pland, Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie von der Concordienformel u. ſ. w. S. 90 ff. H. Schmid, Geſch. der ſynkretiſt. Streitigkeiten 1846. W. Gaß, Calixtus u. der Synkretismus, Berlin 1846.

ſynkretiſtiſchen Streitigkeiten. Unter den Angriffen beſchränkte Calixtus ſeine Beſtimmungen dahin, daß die heilige Schrift allein als das an ſich glaubwürdige Prinzip, die Tradition als untergeordnetes angeſehen werden ſollte. Aber es blieb in ſeiner Theorie von der Tradition etwas Schwankendes und auch Willkürliches, da es inconſequent war, bei der Anerkennung der fünf erſten Jahrhunderte ſtehen zu bleiben. Wohl aber hätten ſeine Behauptungen Anlaß zur Unterſuchung des Begriffs der Tradition anregen können.

In der reformirten Kirche führte eine ähnliche Reaktion zu der geſchichtlicheren Auffaſſung zurück. Sie ging von Jakob Arminius*) aus und fand eine Hauptſtütze in Hugo Grotius.**) Dieſer ſchlug wegen ſeiner ireniſchen Tendenzen denſelben Weg ein in den Anmerkungen zu dem ireniſchen Gutachten des Holländers Georg Caſſander***) und in ſeiner via ad pacem ecclesiasticam. Er ſelbſt erklärte, daß auch die Tradition eine Quelle der Erkenntniß ſei, aber es ſei ſchwieriger und mühſamer, aus ihr die Wahrheit zu ermitteln. Die weſentlichen Heilslehren ſeien allerdings auch im neuen Teſtamente vollſtändig enthalten. Da nun alle Wahrheit auf zweier Zeugen Ausſagen beruhe, ſo ſei beides zu benutzen. Aber alle dieſe Beſtimmungen waren doch nicht ſicher genug und führten nicht zu genauerer Unterſuchung. In der neueren Zeit rief eine mehr hiſtoriſche Richtung in der Theologie Zweifel über die Aechtheit einzelner Schriften des Kanons hervor, was zur Folge hatte, daß man von der andern Seite her wiederum die Auctorität der Tradition geltend machte. Aber es kam doch immer nur ſo viel heraus, daß die Tradition zwar als Zeugniß Wichtigkeit habe, daß es aber einer höhern Erkenntnißquelle bedürfe, um die chriſtliche Wahrheit und das Fremdartige in ihr zu unterſcheiden.

---

*) Arminii opp. theologica Lugd. Bat. 1629. 4. G. Brandt vita Arminii, ed. Moshemius, Bonon. 1726. The life and death of James Arminius and Simon Episkopius, Lond. 1772. Brandt, Hiſtorie der Reformatie en Ontrendt de Nederlanden, Amſterd. 1671—1704. 4 voll, Jakob Regenboog, Hiſtorie der Remonſtranten, Amſterd. 1774. 3 Thle; Deutſch Lemgo 1781.

**) Heinr. Luden, Hugo Grotius nach ſeinen Schickſalen und Schriften, Berlin 1806. Opp. theol. Amst. 1679.

***) de articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversis ad Ferdinandum I. et Maximilianum II. consultatio, Colon. 1566; ed. H. Grotius. Lugd. Bat. 1642.

In Betreff des Socinianismus*) kann man die Frage aufwerfen, ob auch er mit dieſem formalen Prinzip der Reformation übereinſtimme, oder ob nicht vielmehr die Vernunft darin die Stelle der höchſten Erkenntnißquelle habe. Freilich, wenn man nach einzelnen Lehren dieſes Syſtemes urtheilt, ſo kann es ſcheinen, daß es auf rationaliſtiſchen Prinzipien beruhe. Dennoch wird ſich zeigen, daß es von einer ſolchen Richtung allein nicht ausgehen, ſondern ſich nur unter Vorausſetzung einer durch Offenbarung gegebenen Quelle entwickeln konnte. Es kommt grade hier beſonders darauf an, die Prinzipien und ihre Anwendung, das bewußt Ausgeſprochene und das unbewußt zu Grunde Liegende zu unterſcheiden. Der beſte Aufſchluß über dieſe Richtung wird ſich aus der genetiſchen Entwicklung der Lehre ergeben. Der Socinianismus kommt zwar mit der Reformation in dem Negativen überein, in der Polemik gegen die Abhängigkeit von einer Kirchenauctorität, gegen die Scholaſtik, auch in den praktiſchen Intereſſen. Aber das Praktiſche iſt von einem ganz andern Punkte ausgegangen; es wurzelte nicht in einem chriſtlichen Moment, ſondern nur in einem allgemeinen religiöſen Intereſſe, hing daher mit dem chriſtlichen Dogma nicht innerlich zuſammen; das formale Prinzip war deshalb auch nicht in dem materialen begründet. Alles das erſchien praktiſch wichtig, was mit dem juridiſchen Geſichtspunkt zuſammenhing. Der Stifter war Lälius Socinus,**) (ſtarb 1562), ein Juriſt aus Siena, von welchem ſein Neffe Fauſtus Socinus***) (ſtarb 1604), die Grundlagen der Lehre erhielt. Er ging auf die Schrift zurück aus einem juridiſchen Intereſſe, er wollte ſeine Jurisprudenz durch die Grundſätze

*) Bibliotheca fratrum Polonorum, Irenopoli (Amsterdam) 1656. 8 t. f. Catechismus Racoviensis ed. Oeder, Francf. 1739. J. G. Walch, die Streitigkeiten außerhalb der lutheriſchen Kirche, Th. I, 562. Rambach, Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten der evangeliſchen Kirche mit den Socinianern, Koburg 1753. 2 Theile. Ziegler, Lehrbegriff der Socinianer, in Henkes neuem Magazin Bd. 4, S. 201 ff. O. Fock, der Socinianismus in der Geſammtentwicklung des chriſtl. Geiſtes nach ſeinem hiſtor. Verlauf u. Lehrbegriff. Kiel 1845. 2 Abth. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit III, S. 104. Dorner, Lehre v. der Perſon Chriſti II, 751.

**) Orelli, Lälius Socinus, Baſeler wiſſenſch. Zeitſchr. Bd. 3, Heft 3. Trechſel, Lälio Sozini und die Antitrinitarier ſeiner Zeit, Heidelbg, 1844.

***) Opp. Irenopoli 1656, 2 t. Vita Fausti Socini (von Samuel Prcipcovius) 1636. 4, und opp. F. Socini t. I. Josua Toulmin, memoirs of the life, character, sentiments and writings of F. Socinus. Lond. 1777. 8.

des göttlichen Rechtes als der Quelle alles Menſchlichen tiefer begründen. Dieß iſt lehrreich für die Beurtheilung ſeiner Richtung; denn es erhellt, daß ein ſolches Intereſſe nicht geeignet war, eine tiefere Auffaſſung des Chriſtenthums zu gewinnen. Indem er in der Schrift forſchte, erkannte er die Widerſprüche zwiſchen der Bibel und der damaligen Kirche. Die in Italien herrſchende Zweifelſucht, der Deismus und Atheismus hatten ihn bei perſönlichem Verkehr mit Männern, die davon ergriffen waren, nicht unberührt gelaſſen, doch war der religiöſe Glaube mächtig genug in ihm, um ein Gegengewicht gegen die Conſequenz des Zweifels zu bilden. In einen gänzlichen Unglauben verfiel er alſo nicht, aber an ſeinem bisherigen Glauben wurde er irre, die Kirchenlehre konnte ihm nicht helfen, und er ſuchte nun einen eigenthümlichen Lehrbegriff zu bilden. Es war kein beſtimmter Mittelpunkt ſeines religiöſen Lebens, von wo er ausging; er forſchte planmäßig in der Schrift nach der urſprünglichen Lehre, unternahm Reiſen, knüpfte Verbindungen mit auswärtigen Theologen an. Seine juridiſchen Geſichtspunkte und ſeine kalte Verſtändigkeit ſetzten ihn in Oppoſition gegen die tiefere Spekulation und das myſtiſche Element; das tiefer Chriſtliche blieb ausgeſchloſſen; es war in ihm kein innerlich begründeter ſupranaturaliſtiſcher Standpunkt, ſondern ein einſeitiger Verſtand, welcher in äußerlicher Weiſe dem Supranaturalismus ſich unterwirft, ein einſeitig verſtändiger Supranaturalismus, welcher den Keim des Rationalismus enthielt. Das nur von außen hinzugekommene ſupranaturale Element durfte daher nur zurückgewieſen werden, ſo ſtand der Rationalismus da. Es iſt ein ganz empiriſcher Standpunkt, dem Idealismus ſo fern, daß er grade den Gegenſatz dazu bildet, und die Verwandtſchaft mit dem Ebionitismus iſt daher viel größer, als die mit dem Gnoſticismus. In dem Werk des Fauſtus Socinus de auctoritate scripturae sacrae, welches er zu Gunſten des Supranaturalismus geſchrieben, giebt ſich ſogar eine Ueberſpannung deſſelben zu erkennen. Er hebt hier mit Nachdruck hervor, daß die Lehre des Chriſtenthums nur aus der heiligen Schrift abgeleitet werden könne; was die menſchliche Vernunft betrifft, ſo iſt ſie ihm in Anſehung der Dinge, welche von der Offenbarung herrühren, etwas zu Untergeordnetes. Im zweiten Capitel führt er aus, daß die Religion keineswegs Sache der Natur und Vernunft ſei; wenn es eine wahre Religion gebe, ſo könne dieſe nur eine geoffenbarte ſein. Socinus unterſchied nicht bloß etwa die aus der Vernunft und die

aus der Offenbarung abgeleitete Religionslehre, die natürliche und positive, ſondern er ging weiter; er behauptete, daß es gar keine natürliche Religion gebe und alle religiöſe Ueberlieferung von einer zu Grunde liegenden göttlichen Offenbarung abzuleiten ſei. Er berief ſich auf Nachrichten der Miſſionare in Braſilien, daß man dort Völker ohne alle Religion gefunden habe. Die Leugnung aller natürlichen Religion führte ihn zu jenen gezwungenen Erklärungen der Stellen des Römerbriefs, in welchen das Gegentheil ſteht. Daß er dennoch ein von der Offenbarung unabhängiges Sittengeſetz anerkannte, eine Macht des Gewiſſens, die auch da ſtattfinden könne, wo man von Gott nichts wiſſe, iſt wichtig für den ganzen dogmatiſchen Standpunkt des Socinianismus. Das Ethiſche und Religiöſe iſt ohne innern Zuſammenhang, und wie die Religion nur von außen kommt, keine religiöſe Natur des Menſchen vorfindet, woran ſie ſich anſchließen könnte, ſo iſt auch die Stätte im Geiſt nicht anerkannt, in welcher alle Religion ſich entwickeln ſoll. Daraus erklärt ſich, daß die Dogmatik nur etwas äußerlich Zuſammengeſtelltes iſt. Wie dieſer Supranaturalismus ſich zu der Vernunft in ein Verhältniß ſetzte, zeigen folgende Aeußerungen. Der Socinianer Johann Crell, Prediger und Lehrer in Rakow (ſtarb 1633), ſagt:*) die Myſterien ſind zwar erhaben über die Vernunft, aber ſie ſtoßen dieſelbe nicht um (non evertunt); ſie löſchen das Licht derſelben keineswegs aus, ſondern ſie vollenden es nur. Ein Anderer, Martin Ruarus, hatte einen merkwürdigen Streit über dieſen Gegenſtand mit dem lutheriſchen Theologen Abraham Calov. Jener bekämpfte die Behauptung von einer Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorſam des Glaubens und erblickte darin eine falſche Auslegung. Was ſoll aus uns werden, wenn die Vernunft gefeſſelt iſt, ſagt er. Es iſt kein anderes Organ, als ſie, von Gott gegeben, um den durch falſche Auslegung entſtellten Sinn der heiligen Schrift zu finden. Hier erſcheint die Vernunft nur als Organ des Menſchen zur Schriftforſchung und Auslegung.**) Wenn aber vom ſocinianiſchen Standpunkt mit der evangeliſchen Kirche behauptet wurde, daß die Bibel nichts der Vernunft Widerſprechendes enthalte, ſo ging man dagegen auf jener Seite in der Anwendung dieſes Geſetzes ſehr

*) de Deo et ejus attributis.

**) Zeltner, historia Crypto-Socinismi Altorphinae academiae infesti, Lips. 1729.

illkürlich zu Werke. Manche Axiome eines beſchränkten Verſtandes urden von den Socinianern als unverleugbare Vernunftgeſetze auf-eſtellt, und indem ſie ſchloſſen, daß nichts in der Offenbarung damit reite, erklärten ſie die Bibel gezwungen. Unter den Axiomen, welche ndreas Wiſſowatius in ſeinem dogmatiſchen Werke*) aufſtellte nd welchen, wie er ſagte, nichts in der Schrift widerſprechen dürfe, ſind lche, die nur vom Standpunkt des Socinianismus als Axiome ange-ommen werden können. Der Uebergang zum Rationalismus wird darin hon deutlicher. Ueberall alſo machen ſich die Folgen davon geltend, daß as formale Prinzip nicht unter den Vorausſetzungen von dem Ver-erben der menſchlichen Natur, der Trübung der Vernunft durch die ünde, dem Bedürfniß der Erlöſung, dem Bewußtſein, daß erſt durch ie Wiedergeburt die Vernunft frei wird, Vorausſetzungen, welche die angeliſche Kirche macht, aufgeſtellt iſt, und es nach ſocinianiſcher An-icht nur des Verſtandes bedarf, nicht eines unmittelbaren religiöſen ewußtſeins, um die heilige Schrift zu verſtehen und die Glaubens-ehre daraus abzuleiten. Der Glaube ſoll hier nur von einer logi-hen Ueberzeugung ausgehen ohne Zuſammenhang des Intellektuellen nd Praktiſchen.

Es iſt eine einſeitig ſubjektive Richtung, welche ſich im Socinia-ismus darſtellt. Hier nahm ſie den Weg des Verſtandes und ging em Rationalismus zu; ſie konnte aber auch den des Gefühles neh-en, dann trat ſie in der Geſtalt des Myſticismus auf.

In dem Myſticismus des Mittelalters ſchon unterſchieden wir ine Reaktion des chriſtlichen Bewußtſeins und einen gewiſſen Ratio-alismus in der Geſtalt eines pantheiſtiſchen und idealiſtiſchen Myſti-ismus, deſſen zerſtörende Wirkungen nur durch die Reformation abge-ritet und gehemmt wurden. Es trat nun zuerſt eine Macht poſitiver eligiöſer Begeiſterung auf. In der Reformation erkennen wir ja zwei n harmoniſchem Zuſammenhang wirkende Richtungen, die Reaktion ines ſubjektiven lebendigen Chriſtenthums im Gegenſatz gegen die Scholaſtik, gegen den äußerlichen Mechanismus des opus operatum, elche ſich in der Lehre vom Glauben zeigt, und andrerſeits die Be-iehung zum Objektiven des göttlichen Wortes, welche nothwendig mit em Begriffe des Glaubens zuſammen gehört. Aber bei der religiöſen

*) (Arsenius Sophianus) religio rationalis sive de rationis judicio in con-oversiis etiam theologicis adhibendo, 1685.

Gährung, welche mit der Reformation angeregt war, und bei dem ſtarken Gegenſatz der ſubjektiven religiöſen Bewußtſeins gegen die todte Objektivität geſchah es, daß die ſubjektive Richtung ſich von der objektiven trennte und einſeitig ausbildete. Die erſten Zeichen davon finden ſich während des Aufenthalts Luthers auf der Wartburg 1520 in den Zwickauer Propheten,*) und ſeitdem macht ſich dieſe ſubjektiviſtiſche Einſeitigkeit in der Form des Myſticismus**) häufiger geltend. Menſchen traten auf, welche die Reformatoren beſchuldigten, einen neuen Buchſtabendienſt einzuführen, die Bibel geringſchätzten und das innere Licht über ſie erhoben. Thomas Münzer***) erklärte: wenn Gott durch ein Buch die Menſchen hätte belehren wollen, ſo hätte er ja nur eine Bibel vom Himmel fallen laſſen können. Schon ſehen wir auch rationaliſtiſche Keime aus dieſem Myſticismus hervorgehen. Luther erwähnt,†) daß um 1525 zu Wittenberg Leute ſich eingefunden, welche behaupteten, der heilige Geiſt ſei nichts anders, als die natürliche Vernunft. Deutlicher repräſentirt dieſe Richtung ſich in Theobald Thamer,††) welcher aus dem Elſaß gebürtig und eine Zeit lang Profeſſor in Marburg war, wo er ſich durch ſeinen ſchroffen Supranaturalismus und polemiſchen Eifer bemerklich machte, dann im ſchmalkaldiſchen Kriege als Feldprediger das heſſiſche Heer begleitete. Durch die Unſittlichkeit, welche er bei den rohen Soldaten in ſeiner Umgebung wahrnahm, ſah er ſich in ſeinen idealen Erwartungen von der Reformation getäuſcht, wurde mit ihr unzufrieden und ſuchte die Schuld beſonders in der lutheriſchen Rechtfertigungslehre. Gegen dieſe polemiſirend, wendete er ſich mehr und mehr auch gegen das formale

*) Schneider, Bibliothek der Kirchengeſchichte, II, III. Corpus Reform. I, 533 ff.

**) Erbkam, Geſchichte der proteſt. Sekten im Zeitalter der Reformation. 1848.

***) Hiſtorie Thomä Münzers von Ph. Melanchthon. Luthers Werke von Walch XVI, 199. Leben, Schriften und Lehren Thomä Münzers von G. Th. Strobel 1795. L. v. Baczko in Woltmanns Zeitſchr. für Geſchichte und Politik 1840, 2 H.

†) Luthers Briefe von de Wette II, pag. 641: novum genus prophetarum ex Antwerpia hic habeo asserentium, Spiritum sanctum nihil aliud esse quam ingenium et rationem naturalem.

††) C. A. Salig, Geſchichte der Augsburger Confeſſion. Bd. 3. Neander, Theob. Thamer, der Repräſentant und Vorgänger moderner Geiſtesrichtung 1842.

rinzip. Er bewegte ſich nun in einer myſtiſch rationaliſtiſchen Rich-
ung, deren verſchiedenartige Elemente ſich bei ihm finden. Statt der
uctorität des göttlichen Wortes als der höchſten Quelle des Glau-
ens ſetzte er drei Quellen: die Kreatur, das geiſtliche Gewiſſen und
ie wahre heilige Schrift. Der Mangel der Lutheraner ſei, daß ſie
ur eine Quelle hätten; das Gewiſſen ſei der Deus revelatus, ſei
er Chriſtus in unſerm Herzen; der Buchſtabe außer uns könne nicht
ugen von der Wahrheit in uns ohne das Gewiſſen; im Gewiſſen
i das lebendige Wort und die Gottheit Chriſti; alle Wahrheit des
vangeliums ſei ſchon in ihm begründet. Er beruft ſich darauf, daß
er Ausſpruch Chriſti: was du nicht willſt, daß dir geſchehe, thue auch
nderen nicht, welches ein Hauptſatz der chriſtlichen Moral ſei, auch
us dem Gewiſſen abzuleiten ſei. Es fragt ſich, wozu die Offenba-
ung nöthig ſei, wenn alles ſchon im Gewiſſen ſtehe. Er ſagt: des
Menſchen Herz iſt wie ein Feuerſtein, aus welchem das verborgene
euer herausgeſchlagen werden muß. Es wird kein Neues hinzuge-
racht, ſondern das darin Vorhandene angeregt. Das geſchichtliche
hriſtenthum iſt demnach nicht grade zu verwerfen, aber es hat doch
ur die Bedeutung, zu Tage zu fördern, was im Menſchen iſt. Chri-
us iſt nur das Muſter höchſter Tugend. Das innerliche Wort des
ewiſſens liege ſchon im Herzen, das mündliche und der Buchſtabe
ekräftige es nur, damit wir am jüngſten Tage ſollten ohne Entſchul-
igung ſein. An den Landgrafen Philipp von Heſſen ſchrieb
r:*) wenn ſchon die Thiere nicht ſo wie wir reden können, ſo weiß
h doch, daß Euer Gnaden das Winſeln der Hunde beſſer verſteht,
ls wenn einer Hebräiſch lieſt. Der Gegenſatz gegen die Reformation
nd die abſtoßende Behandlung, welche er erfuhr, führte ihn endlich
um Katholicismus zurück. An die katholiſche Anthropologie konnte
r ſich leichter anſchließen, und ſein Haß gegen die Reformation machte
hn auf katholiſcher Seite willkommen. Er deutete nun die Tradition
er katholiſchen Kirche als fortſchreitende Entwicklung des Chriſten-
hums, was in ſeinem Sinne gleich fortgehender Vernunftoffenbarung
ar, und klagte jetzt die Reformation an, daß ſie ſich dieſem Fortſchritt
ntgegengeſtellt habe.

Der Myſticismus wurde auch nachher durch die Einſeitigkeit
uchſtäblicher Orthodoxie immer wieder hervorgerufen. Am conſequen-

*) Th. Rommel, Philipp der Großmüthige, 1830. Bd. 3.

teſten bildete er ſich in England aus und fixirte ſich in einer epochemachenden Erſcheinung, den Quäkern.*) England war in und nach ſeiner Revolution unter Karl I. in der größten religiöſen Gährung, in welcher die entgegengeſetzeſten Richtungen aufkeimten, von dem ſtarren Feſthalten am Aeußerlichen bis zu einer ganz ſpiritualiſtiſch innerlichen Richtung; rationaliſtiſche, deiſtiſche, pantheiſtiſche, myſtiſche Elemente lagen neben den ſtreng kirchlichen. Damals lebte Georg Fox, **) ein Schafhirt, ein Mann, der in dieſer Beſchäftigung dauernd ſich den religiöſen Betrachtungen hingab. Er faßte die Vorſtellung, daß alle Streitigkeiten nur daher kommen, weil man von dem Innerlichen abgefallen und zum Aeußerlichen gekommen ſei. Von ihm gegründet, entwickelte ſich dieſe Secte und führte die Lehre von dem innern Licht conſequent durch. Alle andern Erkenntnißquellen wurden untergeordnet, alle äußerliche Ordnung im kirchlichen Weſen ausgeſchloſſen. Beſonders Robert Barklay***) gab die Entwicklung der Prinzipien. Er ſagt von jener höchſten Erkenntnißquelle: die göttliche Offenbarung und Erleuchtung iſt etwas Innerliches, durch ſich ſelbſt Zuverläſſiges und Klares, welches die wohlgeordnete empfängliche Vernunft durch die inwohnende Evidenz zur Beiſtimmung nöthigt; nicht minder als die Prinzipien der allgemeinen Vernunftwahrheiten in irdiſchen Dingen.†) Die heilige Schrift iſt eine declaratio fontis, nicht die

*) Catechesis et confessio, quae continet narrationem dogmatum, quae creduntur ab ecclesiis Quacerorum, Rotterd. 1676. deutſch Leipzig 1752. W. Penn, a summary of the history, doctrine and discipline of Friends, Lond. 1692. Evans, an exposition of the faith of the religious Society of Friends in the fundamental doctrines of the christian religion; selected from their early writings, Philadelphia and York 1829. Rules of discipline of the religious Society of Friends, with advices, being extracts from the minutes and epistles of the early meeting, held in London, from its first institution. Lond. 1783. 8. ed. 1834. Gurney, observations on the religious peculiarities of the Society of the Friends, Lond. 1824; observutiona on the distinguishing views and practices of the Society of Friends, 7. ed. Lond. 1834. Croesii hist. quakeriana, Amst. 2. ed. 1696. Sewel, Geſch. vom Urſprung, Zunehmen und Fortgang der Chriſten, ſo Quäker genannt werden. Holländ. Amſtd. 1717.

**) Collection of christ. epistles written by G. Fox, Lond. 1698. 2 t. f. Journal of the life, travels and sufferings of G. Fox. Lond. 169!.

***) Theologiae vere christianae apologia 1676, lat. und engliſch.

†) thesis 2: For this Divine Revelation and Inward Illumination, is that which is evident and clear of it self, forcing by its own evidence and clearness, the well-disposed understanding to assent, irresistably moving the same thereunto,

urſprüngliche Erkenntnißquelle der Wahrheit, keine adäquate Regel für Dogma und Moral, obgleich ſie ein wahres und glaubwürdiges Zeugniß giebt von der urſprünglichen Erkenntnißquelle. Sie iſt dem heiligen Geiſt, von dem ſie ihre Vorzüglichkeit ableitet, untergeordnet.*) Merkwürdig iſt, daß er für die Unterordnung der Schrift unter das innere Licht mit ähnlichen Gründen argumentirt, wie der Katholicismus für die Nothwendigkeit der Tradition. Er weiſt auf die vielen, einander widerſprechenden Auslegungen der Bibel hin, welche ein höheres Kriterium erfordern, und dieß finde man nur in dem innern göttlichen Wort. Die ſubjektive Richtung konnte, ihre Conſequenzen ziehend, die Objektivität der göttlichen Offenbarung ganz aufgeben. Es ſind zwei Fraktionen unter den Quäkern, von denen zwar die eine, welche wohl die Majorität ausmacht, an den in der Offenbarung gegebenen eigenthümlich chriſtlichen Lehren feſthält; die andere, beſonders in dem Amerikaner Elias Hicks (1820) repräſentirte, ſich gegen dieſe Anerkennung als einen Glaubenszwang auflehnt und ſich zur deiſtiſchen Richtung hinneigt.**)

Merkwürdig iſt eine Erſcheinung, welche an der Grenze der älteren und eines neuen Abſchnitts der Entwicklung der Theologie in Deutſchland auftritt, ein ſubjektiver Rationalismus, eingehüllt in einſeitigen Myſticismus, das Vorzeichen eines zukünftigen Idealismus, welcher die Realität der Geſchichte leugnet. So finden wirs in einem Schwärmer, welchen man erſt in der neuern Zeit kennen gelernt hat, Daniel Müller.***) Er war ein Mann aus niederm Stande und im Naſſauiſchen 1716 geboren in der Zeit der pietiſtiſchen Bewegungen, wo mannigfache Spuren eines innigen religiöſen Lebens in Deutſchland aufkeimten und mannigfache Gegenſätze die Sehnſucht nach einer neuen Entwicklung der Kirche hervorriefen. Er lehnte ſich anfänglich an die Nachwirkungen des Pietismus, und beſchäftigte ſich viel mit Jakob Böhme und andern Myſtikern. Eine Zeit lang

---

even as the common principles of natural truths move and incline the mind to a natural assent.

*) thesis 3.

**) Bennet, the history of Dissenters during the last thirty years 1808—38. Lond. 1839. Evangel. Kirchenzeitung 1838, S. 806; 1839, S. 782; 1840, S. 141 ff.

***) Keller, Daniel Müller, religiöſer Schwärmer des achtzehnt. Jahrh. Leipzig 1834. Ilgen, Ztſchr. für hiſtor. Theologie 1834. 2.

wurde er auch zu hiſtoriſchen Studien geführt, und es verband ſich jetzt ſein Myſticismus mit einem hiſtoriſchen Skepticismus. Damit traf zuſammen das Aufkeimen der rationaliſtiſchen Reaktion, namentlich durch die Erſcheinung der Wolfenbüttler Fragmente. Aber keine von beiden Parteien, weder die kirchliche noch die rationaliſtiſche, machte es ihm recht. Es war ihm darum zu thun, die Auctorität der Bibel gegen die neuen Zweifel zu behaupten, die Inſpiration im unbedingteſten Sinne geltend zu machen. Aber andrerſeits genügte ihm auch die Orthodoxie nicht; er ward zu einem eigenthümlichen religiöſen Idealismus geführt, worin er die Vereinigung aller Religionen herſtellen wollte. Ihnen allen liege eine urſprüngliche Offenbarung zu Grunde, deren Symbole man mißverſtanden habe. Auch im alten und neuen Teſtament iſt alles ſymboliſch zu verſtehen, Einkleidung der innern Gottesoffenbarung und der ewigen Offenbarung des göttlichen Logos. Alles Hiſtoriſche iſt als ſolches unwahr, iſt nur Einkleidung der idealen Wahrheit. In dieſer Auffaſſung des Lebens Chriſti iſt er, obwohl von ganz andern Prinzipien ausgehend, Vorgänger der modernen mythiſchen Betrachtungsweiſe und ſtellt dem Glauben an die hiſtoriſchen Wunder Chriſti ganz ähnliche Gründe entgegen, wie ſie von Strauß vorgebracht ſind. Wenn ſolche Wunder, ſagt er, wie die Speiſung der fünf Tauſend, geſchehen wären, ſo würden alle Juden Chriſto zugefallen ſein und würden ihn nicht gekreuzigt haben. Denen, welche ſolche Wunder wollen, ſage Jeſus: die ehebrecheriſche Art will Zeichen und Wunder, aber es wird ihr keines gegeben, als das Zeichen des Propheten Jonas, welches ſind die drei Tage Chriſti im Grabe des Buchſtabens.

Allmälig warf die immer autonomiſcher auftretende Vernunft die myſtiſche und ſupranaturaliſtiſche Verhüllung ab und machte ſich als einzige Erkenntnißquelle des Glaubens geltend. So trat der Rationalismus offen auf. Dieſe Richtung ſchloß ſich zuerſt in der reformirten holländiſchen Kirche an die Theologie an. Es war im ſiebzehnten Jahrhundert, wo die arminianiſchen Streitigkeiten einen Geiſt freierer Forſchung erzeugt hatten im Gegenſatz gegen die Orthodoxie. Der Einfluß des Carteſius und Spinoza und der Kritik des Peter Bayle kam hinzu. Der Name des Rationalismus aber, welcher um dieſe Zeit angewendet wird, hat einen verſchiedenen Sinn. Vom Standpunkt der alten dogmatiſtiſchen Scholaſtik erſcheint als theologia rationalis alles, was von dieſem Buchſtabendienſte abweicht.

Daneben bezeichnet man damit auch die Richtung derer, welche in der That den Grundſatz verfolgen, daß alles aus der Vernunft abgeleitet werden müſſe. So bezeichnet der tiefſinnige Myſtiker Pierre Poiret*) den Standpunkt einer Vernunftvergötterung, welche aller Offenbarung entgegentrat, alle äußere und innere Erfahrung derſelben leugnete, die Religion ins Erkennen ſetzte, mit dem Namen der ideistae et rationalistae. Epochemachend iſt in dieſer Entwicklung das Werk eines Arztes Ludwig Meier, eines Schülers des Spinoza, philosophia scripturae sacrae interpres.**) Die Argumente, welche Katholiken und Quäker gegen die höchſte Auctorität der Schrift gebraucht, wurden hier zu Gunſten der Vernunft gewendet, welche als das einzige ſichere Kriterium in den Religionsſtreitigkeiten ausgegeben ward. Von hier aus kam dieſe Richtung nach Deutſchland; aber erſt allmälig, nachdem durch die freiere religiöſe Richtung, welche durch die pietiſtiſchen Bewegungen veranlaßt war, und durch den Einfluß der Wolffiſchen Philoſophie der Boden bereitet war, kam ſie hier zu conſequenterer Ausbildung und wandte ſich nun gegen Pietismus und Orthodoxie zugleich. Es laſſen ſich in der Entwicklung des Rationalismus hauptſächlich zwei Modifikationen unterſcheiden: erſtens der empiriſche Rationalismus, welcher im Chriſtenthum eine gewiſſe temporäre Einkleidung allgemeiner religiöſer Wahrheiten erblickt, und welchem die Offenbarung nur eine Bildungsſchule für die Wahrheit, eine Anſtalt der Vorſehung iſt, um die Vernunft zur Erkenntniß derſelben zu führen. Das Chriſtenthum gilt ihm alſo für die vollkommenſte Einkleidung der natürlichen Religion, aber ſein hiſtoriſcher Charakter wird verkannt. Nur die Anerkennung ſolcher religiöſer Wahrheiten bleibt, die in dieſer Geſtalt doch auch nur durch den Einfluß der Offenbarung zum Bewußtſein gekommen ſind, wie der Glaube an einen perſönlichen Gott, an ſittliche Freiheit, perſönliche Unſterblichkeit. Gegen dieſen Standpunkt mußte ſich ein gründliches Studium der Geſchichte, welches das Chriſtenthum in ſeiner Individualität richtiger erkennen lehrte, eine tiefere Auffaſſung der religiöſen Natur des Men-

*) Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, 1677. 1685. 1715; gegen den Spinozismus gerichtet. Ueber ſeine Schriften vgl. J. G. Walch, Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten außerhalb der lutheriſchen Kirche Thl. IV, S. 911 ff.

**) Amſterd. 1666; durch Semler, Halle 1776.

ſchen und eine tiefere Spekulation zugleich auflehnen. Andrerſeits konnte es nicht fehlen, daß der Rationalismus zu größerer Conſequenz gelangte, denn in ihm iſt das Streben der Vernunft gegeben, ihre Subjektivität auf den Gipfel zu bringen, und alles, was äußerlich gegeben bleibt als eine anzuerkennende Auctorität, iſt ihr ein Stein des Anſtoßes. Er mußte daher zu dem Punkt kommen, wo die Vernunft in Allem nur ſich ſelbſt erkennen wollte. In ſeiner folgerichtigen Entwicklung nicht bloß innerhalb der Theologie, ſondern auch in der Philoſophie, überſchritt er die deiſtiſche Form, bei welcher der ältere Rationalismus beharrte und ward zum Pantheismus. So war das Reſultat dieſes Prozeſſes, daß alles Daſein ungeſchmolzen wurde in dem Tiegel der ſich ſelbſt vergötternden Vernunft.

Die ſpecielle Dogmengeſchichte.

A. Die einleitenden Dogmen.

Die Lehre von der Inſpiration.

Da die ſcholaſtiſche Theologie ſich ſo wenig mit der Erklärung der Bibel beſchäftigte, wurde ſie zu genauerer Erörterung dieſes noch ſo unbeſtimmten Dogmas nicht veranlaßt. Aber die freiere exegetiſche Forſchung gegen die Reformationszeit hin führte darauf, wie es ähnlich ſchon in der antiocheniſchen Schule der Fall geweſen war. Zu den Keimen einer neuen Entwicklung, welche bei Erasmus von Rotterdam zu finden ſind, gehören auch Aeußerungen über die Inſpiration. Er war von Eck angegriffen worden wegen gewiſſer Ausſprüche in ſeinem Commentar zum Matthäus über Sprachfehler der Apoſtel. Eck ging von der Vorausſetzung einer wörtlichen Inſpiration aus und verketzerte den Erasmus, indem er den Schein der Liebe und Hochachtung annahm. Erasmus rechtfertigte ſich in einem Briefe vom Jahre 1528.*) Zwar leugnet er nicht die wunderbare Sprachengabe, aber er erkennt doch, daß nicht alle Sprachkenntniß der Apoſtel daraus abzuleiten. Wozu ſollte ihnen eine Erkenntniß auf übernatürliche Weiſe gegeben ſein, die ſie auf natürlichem Wege erlangen konnten? In der Art, wie ſie griechiſch reden, fand er die Merkmale davon: man ſolle nicht verlangen, daß der heilige Geiſt ſie das vollkommenſte Griechiſch

*) Epp. II, 26.

hätte lehren müſſen. Es komme uns nicht zu, vorzuſchreiben, auf welche Weiſe er auf die Gemüther gewirkt habe. Er leitete die heiligen Schriftſteller ſo, daß er ſie doch Menſchen bleiben ließ, und wir brauchen nicht alles bei den Apoſteln ſogleich auf ein Wunder zurückzuführen. Er will alſo die göttliche Wirkung und die menſchliche Bedingung unterſcheiden. Chriſtus, ſagt er, hat die Seinigen auch irren laſſen, ſelbſt nachdem die Erleuchtung des heiligen Geiſtes eingetreten war; nur nicht bis zur Beeinträchtigung der Glaubenslehre. Woher weißt du, ob nicht Chriſtus den Ruhm der Irrthumsloſigkeit ſich allein bewahren wollte?

Dieſe Erörterungen blieben zunächſt ohne weiteren Einfluß; denn die große Bewegung der Reformation, welche nun die Aufmerkſamkeit auf ſich lenkte, war zu ſehr von dogmatiſchem Intereſſe beherrſcht, als daß man auf dem bezeichneten Wege fortgegangen wäre. Luther*) aber kam von einer andern Seite her zu einer freieren Auffaſſung des Inſpirationsbegriffes. Das poſitiv religiöſe Intereſſe machte ihn frei; er ging von der Rechtfertigung durch den Glauben aus, und indem er dieſes lebendige Prinzip feſthielt, urtheilte er über andere Punkte mit um ſo größerer Freiheit, die ſeinem unbefangenen Wahrheitsſinn entſprach. Es entwickelte ſich von jenem Mittelpunkt aus eine nicht bloß verſtändige, ſondern eine dogmatiſche Richtung von tieferer Lebendigkeit. Zwar hatte er nicht Ruhe und Zeit, ſeinen Inſpirationsbegriff vollſtändig zu entwickeln, allein er macht ſich in manchen zerſtreuten Aeußerungen kenntlich genug. In der Vorrede zum Brief des Jakobus**) ſagt er: was Chriſtus nicht lehrt, das iſt nicht apoſtoliſch, wenn es auch Petrus oder Paulus predigen, und wiederum, was Chriſtum predigt, das iſt apoſtoliſch, wenn es gleich Judas und Herodes predigten. Alſo, je mehr oder je weniger etwas von Chriſto ſelbſt, ſeiner Lehre oder ſeinem Werke handelt, deſto größere oder geringere Bedeutung hat es für das Chriſtenthum als Lehre, denn Chriſtus ſelbſt iſt Mittelpunkt der Lehre, weil er Grund des Heils iſt. Je mehr ſich etwas darauf bezieht, um ſo mehr iſt Mittheilung des göttlichen Geiſtes darin anzuerkennen.***) Ueber denſelben Brief ſagt er: darum iſt St. Jakobs Epiſtel eine recht ſtrohere Epiſtel (gegen Johannis Evan-

*) Vgl. Bretſchneider, Luther an unſere Zeit, S. 190 ff.

**) Opp. Walch t. XIV, S. 149. Erlanger Ausg. LXIII, S. 115. u. 157.

***) Vgl. Vorrede auf das neue Teſtament S. 105.

gelium und Pauli und Petri Episteln), denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat. Das Evangelium Johannis, die Briefe Pauli, besonders den Römerbrief, und den ersten Petrusbrief erklärte er für den rechten Kern und Mark aller Bücher der heiligen Schrift: denn in diesen ist nicht viel Werk und Wunderthat, aber meisterlich ausgeführt wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet. Wir wollen nicht verkennen, daß er sich durch diesen Gesichtspunkt zu manchem einseitigen Urtheil über Bücher des Kanons verleiten ließ, aber immer ist die Bedeutung wichtig, welche das materiale Prinzip der Reformation darin für die Auffassung der heiligen Schrift erhält. Das Menschliche in den Aposteln macht er auch geltend, wenn er von dem Apostelconvent sagt, daß hiebei der heilige Geist den Jakobus in einigen Dingen habe straucheln lassen.*) Die Propheten, sagt er, haben ohne Zweifel in Mose und die letzten Propheten in den ersten studirt und ihre guten Gedanken, vom heiligen Geist eingegeben, in ein Buch eingeschrieben; — ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern der Schrift zuweilen auch mit unter fiel Heu, Stroh, Holz und nicht eitel Silber, Gold und Edelgestein bauten, so bleibt doch der Grund da; das Andere verzehret das Feuer des Tags, wie St. Paulus sagt I Kor. 3, 12. 13.**) Ueber die Anführungen aus dem alten Testament in der Rede des Stephanus urtheilt er: man solle sich nicht so viel Mühe geben, die Zeitangaben des Stephanus mit Mose in Uebereinstimmung zu bringen. Stephanus sei kein Historienschreiber gewesen, sondern verlasse sich darauf, daß die Historie bei Mosen stehe und bekümmere sich nicht um die Umstände.***) Auch die von den menschlichen Einflüssen herrührenden Unregelmäßigkeiten der Sprache übersieht er nicht ganz. Er findet sie in dem Galaterbrief und sagt: solches aber ist dem heiligen Geist wohl zu Gute zu halten, denn Paulus redet mit großem Ernst und ein solcher kann nicht Acht haben, alle Worte nach der Kunst zu ordnen.†)

Wäre man auf dieser Bahn fortgegangen, so hätte sich ein gesunder Inspirationsbegriff und eine entsprechende Schrifterklärung bilden können. Aber die dogmatische Entwicklung der protestantischen

*) Walch VIII, S. 1042.

**) Vorrede zu Wenzeslaus Link's Annotationes zu den fünf Büchern Mosis, Walch XIV, 170; Erlang. LXIII, 379.

***) zu Apostelgesch. 7, Band I, 1160.

†) Commentar zum Galaterbrief, Walch VIII, 1737.

che folgte dieſem Anſtoß nicht. Indem man die heilige Schrift der niſchen Kirche gegenüber als alleinige Erkenntnißquelle des Glau- s feſthielt, gewöhnte man ſich, ſie als einen ſtarren Codex anzu- en, und auf die Entſtehung derſelben und die Eigenthümlichkeiten ihr nahm man keine Rückſicht. Einſeitigkeit des Supranaturalis- s kam dazu und führte wieder zu dem mechaniſchen Inſpirations- griff, welchem die heiligen Schriftſteller für blinde Organe des hei- en Geiſtes gelten. Grammatolatrie und ſteifer Dogmatismus herrſch- , die Bibel ward wie ein dogmatiſches Buch behandelt; das enſchliche, Mannigfaltige und Geſchichtliche blieb unverſtanden. Da- rch wurde nun wiederum eine Reaktion erzeugt, welche bis zu einer gnung der Inſpiration fortgehen konnte.

Dieſe Reaktion, welche neue Unterſuchungen des Inſpirationsbe- ffes veranlaßte, kam von zwei Seiten her: ſie ging erſtens von dem malen Prinzip aus, indem das unbefangenere Studium und For- en in der Schrift eine Modifikation bewirkte, und dann vom mate- len, indem man vom Mittelpunkt des religiöſen Bewußtſeins die lige Schrift und ihre Cauſalität lebendig auffaßte, — dort eine ein- tig verſtändige Richtung, hier ein lebendiges religiöſes Gefühl. Das ſte gilt von den Socinianern. Fauſtus Socinus war fern von, die Auctorität der Bibel herabzuſetzen; er verfaßte vielmehr r Vertheidigung der Inſpiration das Buch de auctoritate scri- turae sacrae.*) Nur durch unmittelbare göttliche Offenbarung nnte, wie er meinte, den Schriftſtellern die Wahrheit mitgetheilt wer- n. Er beruft ſich auf I Kor. 7, wo Paulus unterſcheidet, was er gt, von dem, was Chriſtus ſagt. Aber er glaubte die Wirkung des ttlichen Geiſtes nicht auf Alles gleichmäßig beziehen zu dürfen. In ezug auf das Geſchichtliche ſei die Wahrheitsliebe und das Gedächt- ß der Apoſtel zu treuer Ueberlieferung hinlänglich geweſen.**) Er nd nichts Anſtößiges darin, wenn ſich die Apoſtel den Angaben über

*) Opp. t. I.

**) Repugnantiae porro aut diversitates, seu verae, seu quae videri tantum sint, quae in rebus sunt parvi momenti, eae sunt quae pertinent ad historiam. a in re aliud nihil est opus, nisi ea videre, quae scripsit Joannes, qui Chrysostomus est dictus, in Prooemio commentariorum suorum in Evang. Matthaei. i — plene huic quorundam objectioni respondet, contra auctoritatem nomina- a quatuor Evangelistarum et fidem eorum narrationibus adjungendam; summa , eos nihil prorsus inter se dissentire in iis historiae partibus, quae alicujus

unbedeutende Thatſachen ſich von einander entfernten. Die vielmehr zur Beſtätigung ihrer Glaubwürdigkeit, da man dara daß ſie nicht auf Verabredung geſchrieben haben.

Auf dieſe Seite gehören ferner die Remonſtranten bei ihrer Unterſcheidung des Weſentlichen und Unweſentlichen i Inſpirationsbegriff modificirten. Hugo Grotius ſagt, daß i einer Inſpiration der hiſtoriſchen Schriften im ſtrengen Sir reden könne. Für das Hiſtoriſche war eine ſolche kein B ſondern hinlänglich, daß das Gedächtniß und die Sorgfalt de ſteller kräftig war. Er beruft ſich darauf, daß Lukas in ſei leitung ſich nicht auf die Inſpiration, ſondern auf die von nutzten Urkunden berufe, um die Glaubwürdigkeit ſeiner E zu begründen. Die Bücher des Lukas ſeien kanoniſch, nich ſpirirt, ſondern weil fromm und glaubwürdig. Er unter gentliche Inſpiration und eine gewiſſe fromme Bewegung de thes, eine gewiſſe Befähigung, welche antreibe, die für das Le ſamen Lehren vorzutragen.*) Allerdings macht ſich bei E der Mangel an lebendiger Anſchauung des Zuſammenhanges Dogmatiſchem und Ethiſchem geltend, wenn er jene Unterſch durchzuführen ſucht. In ähnlichem Sinne ſagt Simon pius: der Geiſt überließ die heiligen Schriftſteller ihrer Gebr bei der Erzählung von Umſtänden und Thatſachen, wobei di liche Kenntniß und das Gedächtniß zureichte. Er macht den daß ſie, wenn ſie in ſolchen Dingen irrten, es auch bei den we ren könnten, und erwiedert darauf: das Wichtige überließ G ihrer Schwäche, ſondern ſeiner beſtändigen Leitung.**)

Von der andern Seite her war es dieſelbe Reaktion ein ren Geiſtes und des unmittelbaren religiöſen Lebens gegen d

---

sint momenti. Et quod in quibusdam rebus minimis inter se differant, solum illis non minuere, sed augere etiam debere auctoritatem et fidem enim apparere eos non scripsisse quidpiam ab ipsis communi consensu c reque vera diversos Scriptores fuisse, qui rei gestae veritate impulsi, ipsa, aperte scripserunt.

*) Votum pro pace ecclesiastica, opp. theol. Amsterd. 1679. t. I 672: Vox spiritus sancti ambigua est, nam aut significat afflatum divinu lem habuere tum prophetae ordinarii, tum interdum David et Daniel, aut cat pium motum sive facultatem impellentem ad loquendum salutaria praecepta.

**) Institutiones IV, 4.

einer einseitigen, auch die Schrifterklärung beherrschenden Dogmatik, welche in dem Pietismus und der Brüdergemeinde wirkte, die auch auf dem Gebiet der Schriftforschung eine freiere Bewegung und größere Unabhängigkeit wirkte. Eben dadurch, daß Zinzendorf Alles auf den Mittelpunkt bezog, wurde er in anderen Punkten freier gemacht und sprach sich darüber zuweilen in merkwürdiger Weise aus, z. B. über die vermeintlichen Widersprüche und die gezwungene Harmonistik, deren Mängel ihm nicht entgingen.*)

Die Reaktion gegen den Despotismus der Dogmatik führte zu einem andern Extrem, daß man, wie man früher nur das Göttliche hatte erkennen wollen, jetzt nur das Menschliche suchte, und wie man zuvor lauter Einheit finden, so jetzt nur Gegensätze erblicken wollte. Daher war es die Aufgabe des neuen Entwicklungsprozesses der Theologie, welche von dem wiedererwachenden christlichen Bewußtsein ausging, eine neue Auffassung des Inspirationsbegriffes zu erstreben, welche dem Interesse des Glaubens und der Wissenschaft zugleich genüge. Auf den Gebieten der Apologetik, Dogmatik und Exegese liegen besonders die Aufgaben einer neuen schöpferischen Entwicklung der theologischen Wissenschaft vor.

B. Die Dogmen der eigentlichen Dogmatik.

a. Die Theologie.

1. Die Lehre von Gott im Allgemeinen.

Dasjenige, was den Mittelpunkt der Reformation ausmacht, führte zuerst nicht zu einer genaueren Erörterung der Theologie im engeren Sinne. Charakteristisch für die Darstellung des eigentlichen reformatorischen Prinzipes ist, daß Melanchthon in der ersten Aus-

*) Planck, Gesch. der protest. Theologie von der Concordienformel an, S. 278: ein Theil Menschen hat freilich einen Haufen an der Schrift ihren Ausdrücken, Geschichten, Chronologie und an gewissen einander widersprechenden Umständen und Sätzen zu tadeln gefunden. Da sind dann Andere dazu gekommen und haben geglaubt, wenn sie nicht Alles als Wahrheit behaupten und beweisen könnten, daß schwarz weiß und nein ja sei, so werde die ganze Auctorität des heiligen Geistes fallen, und haben sich in ganzen Folianten über die loca vexata, wie man sie nennt, hergemacht und sie ihrer Meinung nach gerettet, dadurch sie aber vollends allen vernünftigen Menschen verdächtig geworden sind.

erforschen. Man darf nicht zu viel Mühe verwen
von Gott, von der Dreieinigkeit, der Schöpfung.
feinem Takt bezeichnet er dieſe alle als Myſterien.
Scholaſtiker, fährt er fort, erreicht durch die Beſchäfti
Dingen allein? Ich könnte leichter umſtoßen, was
als ihre Beweiſe gebrauchen, mit denen man auch J
kann. Wer die Lehren von der Sünde, dem Geſetz,
kennt, den kann ich keinen Chriſten nennen. Chriſtu
ſeine Wohlthaten erkennen; nicht was jene Scholaſtiker

Von einer andern Seite her kam die Reaktion
Standpunkte und machte ſich in Bezug auf die göttl
ten beſonders im Socinianismus geltend. Sein

---

*) Hermann von der Hardt, historia litteraria re
pag. 30.

**) Einleitung S. 31: Mysteria divinitatis rectius ad
vestigaverimus. Imo, sine magno periculo tentari non poss
raro sancti viri etiam sunt experti. Et carne filium Deus Opt.
a contemplatione majestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis
tionem invitaret. — Proinde non est, cur multum operae pon
supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio cr
incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot seculis
gistae, cum in his locis solis versarentur? Nonne in discep
Paulus ait (ad Rom. I, 21), vani facti sunt, dum tota vita nug
libus, formalitatibus, connotatis, et nescio quibus aliis inanib
dissimulari eorum stultitia posset, nisi evangelium interim
obscurassent nobis illae stultae disputationes. Jam, si libeat i

ſichtspunkt, welcher die Tiefen der chriſtlichen Dogmatik als myſtiſch verwarf, faßte die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften mit großer Dürftigkeit auf. Es iſt keine unbefangene Unterſuchung der Lehren der Bibel, ſondern es iſt überall darauf abgeſehen, Gott als Geſetzgeber zu erkennen, ſo weit es nöthig iſt für die Antriebe zum ſittlichen Leben. In den institutiones religionis christianae des Fauſtus Socinus und dem Rakowiſchen Katechismus wird alles von Gott zu Lehrende zuſammengefaßt in den Dogmen von der Einheit, Ewigkeit, vollkommnen Macht, Gerechtigkeit und Weisheit, weil die Ueberzeugung von dieſen göttlichen Eigenſchaften hinreiche, um zur Beobachtung der durch Chriſtus geoffenbarten Vorſchriften Gottes anzutreiben. Von einer weſentlichen Güte Gottes, in ſofern darunter etwas von dem rectum und aequum des göttlichen Handelns Verſchiedenes gedacht werde, brauche man zu dieſem Zwecke nichts zu wiſſen. Der Katechismus hält die Lehre von Gottes Unendlichkeit und Allgegenwart nicht für nothwendig: es ſei genug für die Religionslehre, zu wiſſen, daß Gott durch ſein Erkennen und Wirken ſich überall hin erſtreckt; dieß ſei aber ſchon in der Macht und Weisheit enthalten. Fauſtus hält die Annahme einer göttlichen Allgegenwart für zu myſtiſch und für bedenklich, ſofern ſie zu einer ſinnlichen und pantheiſtiſchen Allerfüllung durch Gott hinführe. Er hält Gott und Welt daher auf falſche Weiſe aus einander, und indem er ſich ſträubt, räumliche Vorſtellungen auf Gott zu übertragen, legt er ihm grade eine räumliche Beſchränktheit bei, da er ihn von der Welt ausſchließt. Er glaubte daher bibliſche Ausdrücke, wie: Gott erfüllt Himmel und Erde, Gott iſt nicht fern von einem Jeden, verbeſſern zu müſſen. Er findet in ſolchen Stellen nur die Beziehung auf die allgemeine Wirkung Gottes. Gleich ihm beſtreitet Johann Crell in ſeiner Schrift de Deo et ejus attributis die Lehre von der göttlichen Allgegenwart.

Fauſtus Socinus hatte ein wahres praktiſches Intereſſe, die Freiheit des Menſchen zu behaupten und das Dogma von der abſoluten Prädeſtination zu bekämpfen. Aus Furcht vor dem Letzteren leugnet er nun aber auch die unbedingte göttliche Präſcienz, denn mit einem unbedingten Vorauswiſſen laſſe ſich das freie Handeln der geſchaffenen Weſen nicht reimen; da aber die Freiheit derſelben feſtzuhalten ſei, ſo ſei die abſolute Präſcienz zu leugnen. Das gehöre zu den Axiomen der Vernunft, mit welchen keine Offenbarungslehre ſtreiten könne. Es ſei genug, daß Gott durch ſeine Macht und ſein

wenn Gott ein für allemal Alles vorausgewußt und
Wandte man ein, daß dadurch ein Zeitverhältniß auf
werde, ſo gab er dieß zu: ohne Succeſſion könne k
ſtattfinden; auch in Beziehung auf Gott gebe es Ve
genwart und Zukunft. Die ſpäteren Dogmatiker de
harren bei dieſer Annahme. Sie behaupten als A
keine beſtimmte Wahrheit hat, das kann Gott auch n
wiſſen.

Die Remonſtranten näherten ſich von ihre
ſichtspunkten aus hier den Socinianern an. Conra
ſeiner Schrift über die göttlichen Eigenſchaften*) ſpri
Weiſe aus; Episkopius gleichfalls, nur mit weit
ſcheidung, als Socinus. Er fand es mißlich, die
wart zu denken, weil man leicht in räumliche Vorſ
Doch entgehen ihm die Schwierigkeiten der andern
nicht. Er will, daß man nichts mit abſoluter Nothn
beſtimme. Ich möchte, ſagt er, mit der heiligen Sch
beobachten und die Entſcheidung über die Art der
wart Gott überlaſſen und dem zukünftigen Leben.

2. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Die einmal durch den reformatoriſchen Geiſt an
wandte ſich auch allmälig auf die Trinitätslehre, und
zuerſt die Tendenzen, welche nicht von Luthers ma
ſondern von einer ſpekulativen oder einſeitig praktiſche

rungssucht, ein unstätes Streben, welches, nachdem die alten Bande gesprengt und der Forschungsgeist angeregt war, bei denen überhand nahm, welche in ihren Untersuchungen nicht von unmittelbar religiösem Interesse ausgingen, die auch an der Religion weit mehr ein theoretisches und verstandesmäßiges Interesse hatten, und bei denen auch nicht die gehörige sittliche Tiefe und Reinheit vorhanden war. Diese Sucht wurde da am stärksten, wo man alle freien Regungen zu unterdrücken strebte, in Italien. Allein die Reaktion war doch nicht bloß hierauf beschränkt. Auch ernstere und religiöse Menschen faßten Zweifel, und es konnte sie die Form der symbolischen Trinitätslehre dazu anregen; besonders da auch das formale Prinzip der Reformation dazu aufforderte, das Dogma mit der Bibel zu vergleichen. Im Beginn der Reformation hatte man ferner vorausgesetzt, daß die symbolische Trinitätslehre die der ältesten Kirche sei, und die Dogmen dieser wollte man ja wieder herstellen. Allein bei genauerem Studium der ältesten Lehrer mußte man einsehen, daß jene Lehrform nicht die ursprüngliche war, und man machte um so mehr die alten Formen gegen die bestehende geltend. Es erscheinen daher auch unter den Gegnern der kirchlichen Trinitätslehre die Schattirungen semiarianischer und arianischer Art; andere, welche die samosatenische oder sabellianische Auffassung erneuen, indem sie die Präexistenz der göttlichen Natur Christi leugnen.*)

Zu der arianischen Richtung gehört Johann Campanus.**) Er stammte aus Cleve, hielt sich als Erzieher mit seinem Zögling längere Zeit in Wittenberg auf, nahm an der religiösen Bewegung Antheil, suchte sich aber ein eigenthümliches System zu bilden. Zu dem Zweck beschäftigte er sich mit Untersuchungen der Kirchenväter, vorzüglich um der Trinitätslehre willen. Dieß besonders bildete einen Berührungspunkt zwischen ihm und Wicel,***) dem es auch um Her-

*) Christophori Sandii, Bibliotheca Antitrinitariorum Freist. (Amsterd.) 1684. F. S. Bock, historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum. 2 t. Regiom., Lips. 1774. 84. F. Trechsel, die protestant. Antitrinitarier, Heidelb. 1844.

**) J. G. Schelhorn, amoenitates litterariae, Bd. XI. Bock II, pag. 244. Trechsel I, 26.

***) Seine Hauptschrift, wodurch er nach der Form der altapostolischen Kirche die katholische und protestantische vereinigen wollte: via regia sive de controversis religionis capitibus conciliandis sententia, 1564. Strobels Bei-

ſtellung der älteſten Kirchenlehre zu thun war. Doch war bei Campanus weit mehr ein ſpekulatives, bei Wicel vorherrſchend ein praktiſches Intereſſe, und man hat Unrecht gethan, ſie als gleichartig zuſammen zu ſtellen. Je weniger man damals die Geſetze der hiſtoriſchen Entwicklung zu verſtehen vermochte, um ſo leichter wurde Campanus veranlaßt, auf Grund der älteren Form als Gegner der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche in der Trinitätslehre aufzutreten. Nach ſeiner Auffaſſung iſt der Sohn Gottes vor der Schöpfung und Zeit aus dem Weſen des Vaters gezeugt als eine ihm ſubordinirte Hypoſtaſe. Die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes leugnet er und denkt ihn entweder als das gemeinſame göttliche Weſen oder die gemeinſame Wirkſamkeit des Vaters und Sohnes. Die Führer der arianiſchen Partei*) waren Valentinus Gentilis aus Cosenza, dann unſtät in der Schweiz, Savoyen, Frankreich, Polen, endlich wieder in Bern, wo er 1566 enthauptet wurde;**) Matthäus Gribaldus;***) Petrus Goneſius, welcher den Antitrinitarismus in Polen zu verbreiten ſuchte;†) mit ihm war verbunden Stanislaus Farnovius.††) Sie wurden von den eigentlichen Unitariern heftig bekämpft.

Der zweiten Richtung gehört an Ludwig Hetzer, 1529 in Conſtanz enthauptet,†††) welcher jede Unterſcheidung der Perſonen

---

träge Bd. 2, Stück 1 u. 2. Rienäcker, in Vaters Kirchenhiſtor. Archiv 1825 u. 26. Neander, commentatio de G. Wicelio, Berol. 1839. 4. Neander, das Eine u. Mannichfaltige des chriſtl. Lebens, Berlin 1840. Holzhauſen in Niedners Zeitſchr. 1849. S. 382.

*) Heberle, Tübinger Zeitſchr. für Theologie 1840. 4 H.

**) Walch, Streitigkeiten außer der luther. Kirche. IV, 121. Valentini Gentilis justo capitis supplicio Bernae affecti brevis historia auctore Benedicto Aretio Bernensis ecclesiae doctore theologo, Genev. 1567. 4. Valentini Gentilis impietatum explicatio ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta cum praefatione Theodori Bezae in Calvini tractatus theologici, Amsterd. 1667. pag. 568. Bock I, 1, 369. II, 427. Trechſel II, 316.

***) Bock II, 456. Walch 124.

†) Lubieniec, historia reformationis Polonicae, Freist. (Amsterd.) 1685. pag. 101. Walch 139. Sandii bibliotheca Antitrinitariorum, pag. 40.

††) Sandius pag. 52.

†††) Breitinger anecdota de Ludov. Hetzero im Museum Helveticum 1751, t. VI. Dietrich, Tübinger Zeitſchr. 1834. 4. Bock II, 231. Trechſel I, 13.

leugnete. Ferner Claudius von Savoyen (Allobrox),*) welcher von Chriſto lehrte, er werde Gott genannt, in ſofern er vor allen Anderen die Fülle des göttlichen Geiſtes empfangen habe. Durch den göttlichen Geiſt wohne der Vater in ihm und Alle können durch ihn von dem Vater beſeelt werden. Manche rechnen hieher auch den Ochino welcher erſt General der Kapuziner, dann einer der thätigſten Verbreiter der Reformation in Italien war, und in ſeinem unruhigen Leben auch auf viele verſchiedenartige Meinungen kam. Seine unitariſchen Anſichten ſchließt man aus dem neunzehnten und zwanzigſten ſeiner Dialoge,**) worin er die Trinität ſo behandelt, daß er die Gegengründe mit größerer Schärfe und eifriger vortrügt, als die Vertheidigungsgründe, wobei man eine Abſicht vermuthet. Allein mit Sicherheit kann man ſeine eigentliche Meinung immer nicht danach beſtimmen.

Der merkwürdigſte unter dieſen iſt aber Michael Servedo,***) ein Spanier, ein tiefer ſcharfſinniger und phantaſiereicher Geiſt, in welchem ſich manche Vorzeichen einer künftigen theologiſchen Entwicklung finden. Wir können ſeine Lehre nicht durchaus mit irgend einer älteren zuſammenbringen, ſie iſt eigenthümlich und am meiſten der älteren gnoſtiſchen Auffaſſung analog. Es iſt ein wichtiger Grundgedanke, daß nicht die Lehre von der Trinität, ſondern die vom hiſtoriſchen Chriſtus Mittelpunkt des Evangeliums ſei, und nicht von einer gewiſſen ſpekulativen Auffaſſung der Trinität, ſondern von der Anerkennung Chriſti, in welchem Gott allein ſich offenbare und durch den wir allein zum göttlichen Leben gelangen, das Heil abhange. Der Artikel von Chriſto ſei der urſprüngliche Glaubensartikel der apoſtoliſchen Kirche geweſen. Die tiefere Erkenntniß von der Art, wie Gott in

*) Trechſel I, 55.

**) 30 dialogi, Basil. 1563; im Auszug in den Observationibus selectis Halensibus, cf. t. V, 64. Strave de vita, religione et fatis Bernhardi Occhini Senensis, ibid. IV, 409. Schelhorn III. M'Crie, Geſch. der Reformation in Italien, S. 185, 362. Trechſel II, 221.

***) de trinitatis erroribus 1532; Christianismi restitutio, Viennae 1553. Rilliet, relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. Servet, rédigée d'après les documens originaux, Genève 1844. Calvini fidelis expositio errorum Serveti 1554 unter ſeinen tractatus theol. Mosheim, Geſch. des M. Servet, Helmſt. 1748, und neue Nachrichten von Servet 1750. Heberle, Servets Trinitätslehre und Chriſtologie in der Tübinger Zeitſchr. für Theologie 1840, 2. Trechſel I. Baur III, S. 46 ff. Dorner II, 649.

Chriſto geweſen ſei, ſei nicht etwas ſo Allgemeines jener Zeit. Er redet gegen die Lehre von einem mathematiſchen unſichtbaren Sohn Gottes und die abſtrakte Erkenntniß Gottes. Gott iſt in ſeinem Weſen unbegreiflich, unerfaßlich. Wir würden nichts von ihm erkennen, hätte er ſich nicht ſelbſt uns nahe gebracht und ſich dem Weſen der Creatur accommodirt. Niemand erkennt Gott, der nicht die Art kennt, auf welche ſich Gott uns offenbaren wollte. So wenig eine Erkenntniß Gottes ohne jene Form uns zugeführt werden kann, ebenſo wenig eine Mittheilung deſſelben, wenn er ſich nicht unſerm Geiſt durch eine ſolche Form nahe brächte. Die Form für die Offenbarung Gottes in der Welt iſt der Logos, die Form für die Mittheilung ſeines Weſens an die Geiſter iſt der heilige Geiſt.*) Der heilige Geiſt iſt modus deitatis, in ſofern Gott ſich mittheilt in Chriſto und durch Chriſtum (modus dispensationis per Christum); er iſt der substantialis modus des göttlichen Weſens, wie es ſich den Engeln und Menſchen accommodirt. Er redet von einem Sein Gottes in Allem, ohne darum Pantheiſt zu ſein, wozu ihn Manche haben machen wollen. Eher iſt hier eine Verwandtſchaft einerſeits mit gnoſtiſcher Emanationslehre, und andrerſeits mit Sabellius zu erkennen. Wie dieſer unterſcheidet er den Logos an ſich als Form der Offenbarung Gottes und den hypoſtatiſchen Logos in Chriſto, jener der ideale, dieſer der real gewordene. In dieſem Sinne ſpricht er auch von Perſonen, was ſo viel iſt als Rollen, Phaſen, in denen ſich das eine göttliche Weſen darſtelle. Wie außerhalb Chriſti Gott nicht erkannt werden, ſo kann er auch nicht außerhalb ſeiner angebetet werden. In der Verehrung Gottes in Chriſto beſteht die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit. Im Judenthum dagegen wurde Gott nur erkannt durch die Engel, welche ein Vorbild Chriſti waren. In dieſem Punkt nähert

*) Restitutio christianismi lib. V: quemadmodum Dei essentia quatenus mundo manifestatur, est verbum, ita quatenus mundo communicatur, est spiritus estque manifestationi annexa communicatio. Quemadmodum in verbo erat idea princeps creati hominis, ita in spiritu erat idea princeps creati spiritus. Prodibat cum sermone spiritus; Deus loquendo spirabat. Sermonis et spiritus erat eadem substantia, sed modus diversus. pag. 197: substantialis in mundo fuit Dei manifestatio, sicut substantialis communicatio; sicut Deus Logos ita Deus Spiritus. Verbum mandat, ut res fiat, spiritu vivificat. Sicut substantia verbi manifestata et visa est in Christi corporalibus elementis. Christus est Deus, a Deo profectus et natus; ipse primario, nos secundario per ipsum; ab ipso ore Christi proficiscitur in nos spiritus regenerationis. Vgl. Riedner S. 682.

er ſich ebenfalls gnoſtiſchen Elementen an. In dem Tempel wurde Gott nur im Schatten und Vorbild angebetet; Chriſtus erſchien als der wahre Tempel Gottes; daher iſt die Anbetung Gottes im Geiſt, wie er durch Chriſtum in uns wohnt, möglich. Wer ihn außerhalb Chriſti anbetet, betet ihn nach Art der Juden, Mahomedaner und Heiden an, und Chriſtus wird zu etwas Müßigem. In ſeiner Erklärung des alten Teſtamentes findet ſich manches Merkwürdige, was von geſchichtlichem Sinn zeugt und worin er den Standpunkt der antiocheniſchen Schule erneut.

Fauſtus Socin, in ſeinem Gegenſatz gegen alle Spekulation und Myſtik, in ſeiner einſeitigen Verſtändigkeit iſt das grade Gegentheil von Servet. Auch ſeine Trinitätslehre iſt nicht in allen Punkten den früheren gleich. Er beſtreitet die arianiſche und niceniſche Trinitätslehre, wie jede Annahme einer präexiſtirenden göttlichen Natur Chriſti. Vom heiligen Geiſt lehrt er, wie Paul von Samoſata und Sabellius, daß er nicht eine von Gott verſchiedene Perſon ſei, ſondern eine gewiſſe Wirkung Gottes, eine Kraft aus der Höhe zur Heiligung. Hielt man ihm Stellen des neuen Teſtamentes entgegen, worin die Perſönlichkeit bezeichnet werde, ſo erwiederte er: es ſei da die Rede von Gott dem Vater, welcher ſich mit dieſer Kraft in den Menſchen wirkſam erweiſe. Seine Anſicht von Chriſto ſtimmt am meiſten mit der des Paul von Samoſata überein und weicht nur in der Erklärung der Bezeichnung Logos ab; denn hierunter verſtand er nicht wie Paulus den Logos als göttliche Kraft, ſondern den Menſch gewordenen Logos, Chriſtus, welcher verbum Dei heiße, weil Gott durch ihn ſeinen Willen und Rathſchluß offenbare (interpres divinae voluntatis). Die neuteſtamentlichen Stellen von der Schöpfung durch den Logos bezog er auf die durch Chriſtus hervorgebrachte moraliſche Schöpfung. Er gab zu, daß Chriſtus an manchen Stellen Gott genannt werde, aber behauptete, daß dort dieſer Name nicht das Weſen, ſondern nur die Macht und Herrſchaft bedeute, welche ihm im Namen Gottes übertragen ſeien. Seine antitrinitariſche Lehre erklärt er nicht für eine nothwendige Heilslehre; man könne bei dem Irrthum der kirchlichen Lehre von drei göttlichen Perſonen ſelig werden, wenn man nur die Lehre von der Einheit Gottes damit verbinde und den durch Chriſtus geoffenbarten Willen Gottes erkenne, befolge und Liebe gegen anders Denkende beweiſe.

Auf Veranlaſſung dieſer Gegenſätze wurden auch in der evangeliſchen Kirche ausdrückliche Beſtimmungen über die Trinitätslehre getroffen, indem im erſten Artikel der Augsburger Confeſſion die älteren Feſtſetzungen beſtätigt und die Samosateni neoterici verdammt werden. Man hat gefragt, wer darunter zu verſtehen ſei. Auf Servet könnte es der Zeit nach, aber nicht der Lehre nach paſſen. Ebenſo nicht auf Campanus. Eher könnte man an Hetzer denken. Wir können aber überhaupt gar nicht wiſſen, welche Leute Melanchthon dabei vor Augen ſtanden, denn unter den mannichfachen Schwärmereien jener Zeit wurden auch manche ähnliche Lehren vorgetragen. Durch die Gegenſätze bewogen, nahm Melanchthon in die Ausgabe ſeiner loci vom Jahre 1535 die Trinitätslehre auf. Merkwürdig iſt, daß man aus ſeinen vertraulichen Aeußerungen erkennt, er ſei wohl nicht ganz zufrieden geweſen mit der kirchlichen Darſtellung dieſes Dogmas. Beim Auftreten Servets ſchrieb er um 1533 an Camerarius: du weißt, in Bezug auf die Trinitätslehre habe ich immer gefürchtet, daß dieſe Dinge einmal hereinbrechen werden. Guter Gott, welche Bewegungen wird die Frage noch in der Nachwelt erregen, ob der Logos und ob der heilige Geiſt eine Hypoſtaſe ſei. Ich halte mich an jene Worte der heiligen Schrift, welche Chriſtum anrufen heißt und ihm göttliche Ehre beilegt; aber die Beſtimmungen der Hypoſtaſen genauer zu unterſuchen, dazu bin ich nicht gezwungen.

Am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts traten die Gegenſätze gegen die kirchliche Trinitätslehre von arianiſchem und ſemiarianiſchem Standpunkt wieder hervor, und die große Revolution in der proteſtantiſchen Theologie, welche ſeitdem erfolgt iſt, brachte dieſe Gegenſtände von Neuem zur Sprache.

b. Die Lehre von der Perſon Chriſti.

Wenn Socinus gleich keine präexiſtirende göttliche Natur Chriſti annahm, ſo erkannte er in ihm doch einen auf übernatürliche Weiſe erzeugten Menſchen, beſeelt, erleuchtet und mit beſonderer Kraft ausgerüſtet von Gott, um den göttlichen Willen den Menſchen bekannt zu machen. Er galt ihm als einziger Mittler zwiſchen Gott und Menſchheit, durch welchen allein man der Seligkeit theilhaft werden könne. Die Stellen, wo die Schrift ſagt: der Logos ſei bei Gott geweſen vor ſeiner Menſchwerdung, wo von ſeinem Herabſteigen vom Himmel, ſeinem Dahingehen, wo er früher war, die Rede iſt, hätte Socin als

eine Bezeichnung der Prädeſtination und eines durch Gott ertheilten Unterrichts verſtehen können, aber er faßte ſie anders. Geneigt zu einem äußerlichen Supranaturalismus, erkennt er nicht das immanente Sein Gottes in Chriſto, die Verbindung mit dem göttlichen Weſen, welche er als ein ſpecifiſches Verhältniß vor allen Menſchen voraus hat; ſondern er hegt die Vorſtellung von einer äußerlichen Thatſache, einer Erhebung Chriſti zu Gott, um von ihm unterrichtet zu werden. Moſes war ihm der Typus Chriſti: wie er auf dem Sinai mit Gott umging, ſo wurde Chriſtus, der potenzirte Moſes, des höheren Umganges mit Gott gewürdigt; er erſtieg nicht den Sinai, ſondern wurde zu Gott in den Himmel erhoben. Dieß ſei mehrere Male geſchehen, ehe er öffentlich aufgetreten ſei. Davon verſtand er Joh. 6, 38. Sagte man dagegen, daß in den Evangelien doch nichts von einer ſolchen Thatſache erzählt werde, ſo erwiderte er: dieß komme daher, weil ſie von keinem Menſchen wahrgenommen ſei. Nach ſeiner Auferſtehung iſt Chriſtus zur Rechten des Vaters, zur höchſten Würde nach ihm erhoben; er hat die Leitung des Reiches Gottes von ihm erhalten, die höchſte Herrſchaft über Alles nächſt Gott, ſo daß er den Seinigen in Allem helfen kann. Chriſtus iſt dem Socin alſo nicht Gott, ſondern nur ein vergöttlichter Menſch. Er hielt die Lehre von der vollkommnen Menſchennatur Chriſti für wichtig, um zu zeigen, was grade die menſchliche Natur durch die Erhöhung in ihn erlangt habe. Den Namen Chriſtus bezog er vorzüglich auf dieſe höchſte königliche Würde, zu welcher er erhoben ſei. Er müſſe das Vermögen empfangen haben, die innerſten Gedanken der Gläubigen zu erkennen, weil er ſie ſonſt nicht regieren könne. Nach Gottes Anordnung gebühre ihm auch Verehrung. Die Regierung Chriſti dauere ſo lange, bis die Gläubigen zur ewigen Seligkeit gelangt ſeien; dann werde er ſie dem Vater übergeben.

Wie wichtig dem Socinus ſeine Lehre war, bezeugt ſein Streit mit dem Franziskus Davidis, Superintendenten zu Klauſenburg, einem Unitarier. Er fand die Lehre des Socin inconſequent und leugnete die göttliche Verehrung, welche Chriſto beigelegt wurde. Seine Lehre war vielmehr die ſtreng ebionitiſche. Was von einer Herrſchaft Chriſti geſagt wird, bezog er theils auf die Herrſchaft des Chriſtenthums, theils auf die einſtige Regierung Chriſti im tauſendjährigen Reiche: Gott allein ſolle angebetet werden, auf ihn allein dürfe man das Vertrauen ſetzen. Fauſtus Socinus wurde nach Siebenbürgen

berufen, um mit ihm zu disputiren, da es der unitarischen Kirche wichtig war, durch solche anstößige Erscheinungen ihre Sache nicht noch mehr zu verschlimmern. Man erkennt aus der Disputation,*) daß Socinus die Lehre des Franziskus Davidis entschieden verwarf; er nennt sie eine jüdische und gottlose Ansicht von Christo. Gott werde durch die wahre Lehre am meisten verherrlicht, nicht aber beeinträchtigt. Die Menschen, welche durch Christus zu Gott hingeführt sind, können sich nun in allen Dingen, welche die Seligkeit betreffen, vertrauensvoll an Gott wenden. Die Lehre von der Christo übertragenen Gewalt sei ein nothwendiger Glaubensartikel, woraus folge, daß man mit Recht zu ihm beten könne; allerdings sei man aber nicht dazu verpflichtet. Wer so stark im Glauben sei, daß er dieses Trostes nicht bedürfe und sich gleich an Gott selbst wende, der sei weit gekommen.

Eine neue Reaktion des alten Gegensatzes zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Schule in der Lehre über die Person Christi kam in dem Streit zwischen der lutherischen und reformirten Kirche über das Dogma vom Abendmahl zum Vorschein. Luther hatte im Kampf mit Zwingli zur Begründung der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl die Allgegenwart seiner menschlichen Natur behauptet, nachher aber hatte er auf diesen Punkt nicht mehr so großes Gewicht gelegt. Als nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts der Streit sich erneute, trug Brenz dieselbe Behauptung wieder vor, und die eifrigen Lutheraner vertheidigten seitdem die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi. Zwingli und Calvin setzten dem entgegen, daß, wenngleich Christus seiner Person nach überall gegenwärtig sei, er doch nach seiner menschlichen Natur nicht allgegenwärtig sein könne. Auch Melanchthon und seine Schule erklärten sich gegen diese Lehre. Gegen beide Theile wurde in der Concordienformel jenes Dogma festgestellt, und zwar in der Darstellung, daß die menschliche Natur Christi zwar gleich von der Zeugung an diese Majestät erhalten habe, aber in dem Stande der Erniedrigung sei sie verborgen gewesen. Man suchte die Lehre noch so geistig wie möglich auszudrücken und verdammte die räumliche Auffassung; indessen trat zwischen den Vertheidigern derselben eine Differenz ein.

*) de Jesu Christi invocatione disputatio, quam Faustus Socinus per scripta habuit cum Francisco Davidis anno 1578 et 79, in Fausti Socini opp. II, 709.

Die Würtembergiſchen Theologen, namentlich Jakob Andreä und Brenz, folgerten aus der communicatio idiomatum, daß die Ubiquität eine unbedingte und nothwendig fortdauernde ſei (ubiquitas absoluta). Martin Chemnitz dagegen wollte die Ubiquität nur für die Beziehungen behauptet wiſſen, in welchen man durch Zeugniſſe der Bibel dazu berechtigt ſei (ubiquitas respectiva). Die Concordienformel ſagte nur: Chriſtus könne durch ſeine göttliche Allmacht mit ſeinem Leibe überall gegenwärtig ſein, wo er wolle, und beſonders, wo er es verheißen habe, d. i. im Abendmahl. Dieß wurde beſonders in dem corpus doctrinae Julium, (welches für Braunſchweig beſtimmt war), zu Helmſtedt feſtgeſetzt. Calixtus ſagt darüber in einer Diſſertation: wir müſſen lieber ſchweigen, als etwas Gewiſſes ohne die heilige Schrift beſtimmen.

Analog war ein Streit, der ſeit 1619 zwiſchen den Gießener Theologen Menzer und Feuerborn*) und denen zu Tübingen Lukas Oſiander und Thummius**) ausbrach. Beide Theile kamen überein in der Anerkennung der communicatio idiomatum, die Gießener aber behaupteten: Chriſtus habe die göttlichen Eigenſchaften nur in einzelnen Fällen gebraucht, dagegen die Tübinger: er habe ſie immer gebraucht, nur auf verborgene Weiſe.

c. Die Anthropologie.

Das Eigenthümliche der Lehre der evangeliſchen Kirche in dieſem Punkt hängt mit ihrem materialen Prinzip, der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, genau zuſammen. Dieſe iſt bedingt durch die Auffaſſung von der menſchlichen Natur und ihrer Erlöſungsbedürftigkeit. Der Gegenſatz gegen die katholiſche Kirche mußte daher in beiden Beziehungen hervortreten. Hier galt zwar die Auctorität des Auguſtin und ein eigentlich pelagianiſches Prinzip war nicht ausdrücklich ausgeſprochen, aber die Lehre von dem Verhältniß der pura naturalia und dona gratuita im Urſtande war durch manche Scholaſtiker ſo gewendet, daß ſie einen Anſchließungspunkt für den Pelagianismus gab und dadurch die Auffaſſung der Erlöſung und

*) J. Feuerborn, *κενωσιγραφία χριστολογική*, Marb. 1627. 4.

**) *Ταπεινωσιγραφία* sacra, Tubg. 1623. 4. — Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darſtellung des luth. u. reform. Lehrbegriffs, herausggb. von E. Güder, Th. 2. S. 210.

ihrer Einwirkung auf die menſchliche Natur bedingte. Es war nämlich die von der ſcotiſtiſchen Schule ausgehende Theorie, daß die menſchliche Natur zuerſt in den pura naturalia geſchaffen ſei, welche durch ihr Verdienſt es erlangten, daß die dona gratuita dann hinzugefügt wurden, in welchen die justitia originalis begründet iſt. In der urſprünglichen Naturanlage iſt nach dieſer Auffaſſung der Zwieſpalt zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, woraus nachher die Sünde hervorgeht, ſchon angelegt; der Ausbruch derſelben wird nur zurückgehalten durch die Einwirkung der göttlichen Gnade. Demnach erſcheint die justitia originalis nicht nur wie von außen her mitgetheilt, ſondern es erfährt auch der Menſch in Folge des Falles keine weitere Veränderung ſeines Zuſtandes, als daß ihm entzogen wird, was von außen her gegeben war. Die menſchliche Natur iſt nur ſich ſelbſt überlaſſen; in ihrer eigentlichen Beſchaffenheit iſt nichts verändert, ſondern es bricht nur hervor die in der Anlage vorhandene Sündhaftigkeit. So wird die Erbſünde bloß von einer negativen Seite aufgefaßt, womit die Anſicht vom Böſen zuſammenhängt, daß es ſeinen Sitz in der Sinnlichkeit, alſo genau genommen in dem natürlichen Organismus habe. Dabei ward den Kräften des Menſchen auf dem natürlichen Standpunkte mehr Gewicht zugeſchrieben, um die göttliche Gnade verdienen zu können, und die Erlöſung erſchien nicht ſo durchaus nothwendig, um die menſchliche Natur zu ihrem urſprünglichen Standpunkt zurückzuführen.

Es erhellt daher, wie der reformatoriſche Gegenſatz ſich auf die Lehren vom Urſtande und von der Erbſünde richten mußte. Die justitia originalis mußte dargeſtellt werden als etwas zum Weſen der menſchlichen Natur Gehöriges, ohne welches der Menſch nicht wahrhaft Menſch ſei, das Bild Gottes nicht in ihm beſtehen konnte. So wird in der Apologie der Augsburger Confeſſion*) daraus, daß der Menſch nach imago et similitudo Dei geſchaffen ſei, abgeleitet, daß in den Menſchen hineingebildet war die Weisheit und Gerechtigkeit, welche Gott ergreifen und worin Gott hervorleuchten ſoll. Alſo das Religiöſe und Sittliche iſt hier in einen Begriff zuſammengefaßt. Luther

*) Apol. I: idque testatur Scriptura, cum inquit hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est homini dona esse data, notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia.

at dieß ebenfalls nachgewieſen.*) Das Wichtigſte iſt ihm, daß die ıstitia originalis nicht ein bloß zufälliges Merkmal für die menſchche Natur ſein ſoll, ſondern durch die Beſtimmung derſelben zur Reliſirung ihrer Idee nothwendig erfordert wurde. Der Menſch kann icht wahrhaft Menſch ſein ohne das Gottesbewußtſein.

In Bezug auf die Erbſünde iſt es das große Verdienſt der Reırmatoren, daß ſie das Böſe in ſeiner rechten Tiefe erkennen lehrten nd im Gegenſatz gegen die Vorſtellung, welche das Böſe in die Sinnchkeit ſetzt, auf ſeine eigentliche Wurzel in der Abkehr der Geſinnung on Gott aufmerkſam machte. Dieß war wichtig für die Lehre von er Umkehr und Umwandlung des Menſchen und daher ein für die Roral bedeutendes Moment.**) Wie Melanchthon die urſprüngche Gerechtigkeit des Menſchen definirt als das Licht der Seele, verıöge deſſen er dem Geſetze Gottes beiſtimmt, der Gehorſam des Herens unter das Urtheil des Geſetzes, ſo ſagt er im Gegentheil von dem

*) Commentar zu Geneſis C. 3: Scholastici disputant, quod justitia orinalis non fuerit connaturalis, sed ceu ornatus quidam additus homini. — Qua disputant de homine et daemonibus, quod etsi originalem justitiam amiserint, men naturalia pura manserint, sicut initio condita sunt. Sed haec sententia, ıia peccatum originis extenuat, ceu venenum fugienda est. Quin hoc statuamus, stitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a nara hominis: sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adae esset diligere Deum, edere Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam ıturale est, quod oculi lumen recipiunt. Quia autem, si oculum vitiosum redıs inflicto vulnere, recte dicas naturam violatam esse; ita postquam homo ex stitia in peccatum lapsus est, recte et vere dicitur naturalis non integra, sed ırrupta esse per peccatum. Werke Erlg. t. I der latein., p. 208 sqq. Walch § 77. 78.

**) Conf. August. artic. II: item docent, quod post lapsum Adae omnes omines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est sine metu ei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus, seu viam originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam morm his, qui non renascuntur per Baptismum et Spiritum Sanctum. Damnant Pegianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et ut extenuent gloam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis ›ram Dei justificari posse. — Melanchthon. Loci V: peccatum originis est ırentia justitiae originalis, id est, est in natis ex virili semine amissio lucis in ıente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis, ne possint vere obedire gi Dei secuta lapsum Adae, propter quam corruptionem nati sunt rei et filii ae, id est damnati a Deo, nisi fuerit facta remissio. Si quis vult addere natos ıiam propter lapsum Adae reos esse, non impedio.

lehren.

Diese Differenz mit der protestantischen Lehre dem tridentinischen Concil zur Sprache Concil befand sich aber in großer Schwierigkeit, satz der thomistischen und scotistischen Theorie auch gliedern bestand. Es war die Diplomatie des C gelische Lehre zu verdammen, ohne doch die Hauptpo schen Kirche zu beleidigen, und man mußte daher decken. Palavicini sagt,*) daß der Artikel vor fünften Session 1546 ursprünglich so gefaßt war: s stitia, in qua homo creatus fuerat. Dadurch stische Ansicht begünstigt. Um aber die andere Pa letzen, wurde auf den Vorschlag des Cardinal Pach das zweideutige constitutus gesetzt.**) Diese Diff in der katholischen Kirche fort. Der berühmte kat Cardinal Bellarmin stellte die Sache aber so dar in puris naturalibus geschaffen und nur durch d die justitia originalis gleich einem goldenen Zügel Hierin liegt die Annahme, daß nach der Eigenthümli lichen Organismus die Sinnlichkeit der Vernunft wil dieß nur durch das frenum aureum zurückgehalten; aber durch die erste Sünde hinweggenommen war, der concupiscentia hervorbrechen mußte. Er setzt Zustand in puris naturalibus von dem nach dem nur wie den eines Nackten und eines Beraubten *)

Natur iſt alſo nicht ſchlechter und leidet nicht mehr an Unwiſſenheit und Schwäche, als auf dem Standpunkt der pura naturalia. Das Verderben der Natur beſteht nicht in einem Mangel in ihr ſelbſt, ſondern in dem Verluſt der übernatürlichen Gaben.

Damit hängt der Streit zwiſchen der evangliſchen und katholiſchen Kirche zuſammen, ob die Concupiſcenz etwas an ſich Sündhaftes ſei oder nicht. Nach der katholiſchen ſoll ſie in der urſprünglichen Anlage begründet ſein und wurde daher als fomes peccati, aber nicht als peccatum an ſich beſtimmt. Das tridentiniſche Concil ſetzte feſt,**) daß die Concupiſcenz von der Sünde herrühre und zu der Sünde geneigt mache, bei den Wiedergeborenen aber nicht wahrhafte und eigentliche Sünde ſei.

Hier kommt in Betracht die Ausnahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit, welche der Maria zugeſtanden wird. Das tridentiner Concil erklärte, daß ſie vermöge eines beſonderen Privilegiums auch alle peccata venialia vermieden habe; es ſei nicht ſeine Abſicht, auch die Maria unter die Erbſünde zu begreifen. Doch entſchied es auch nicht über dieſe zwiſchen Scotiſten und Thomiſten ſtreitige Frage, ſondern erneuerte das Decret Sixtus IV.

Faustus Socinus hat in ſeiner Lehre von der urſprünglichen Natur des Menſchen und den Folgen des Falles viel mit Pelagius Uebereinſtimmendes. Das Ebenbild Gottes ſetzte er nicht in die Gerechtigkeit, ſondern nur in die Herrſchaft über die Natur. Der Menſch war zwar noch mit keiner Sünde behaftet, aber er war darum noch nicht rein moraliſch; es fehlte ihm der Anlaß zu ſündigen, da Gott ihm noch kein Gebot gegeben hatte. Er war ſeiner Natur nach ſterblich geſchaffen, aber er hätte durch eine beſondere und übernatürliche Gnadenwirkung zur Unſterblichkeit gelangen können; deshalb kündigte ihm Gott den Tod als Strafe ſeiner Sünde an. Daß nun

---

liatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.

*) Sessio V, can. 5: concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

alle Menſchen ſterben, welche mit Adam vermöge einer beſondern Gnadenwirkung vom Tode hätten befreit werden können, dieß erklärt er alles als Strafe für Adam. Die Lehre von der Erbſünde leugnete er ganz. Unfähig, den Zuſammenhang des ſittlichen Lebens zu erkennen, fragt er: wie könnte eine einzige Sünde ſo große Wirkungen hervorbringen? Die Neigung zum Böſen, von der es noch fraglich ſei, ob ſie wirklich bei allen ſei, leitet er von der Macht der ſchlechten Gewohnheit ab.*)

Zwingli, durch ſeine freieren Forſchungen geleitet, entfernte ſich von der gewöhnlichen Vorſtellung über die Imputation der erſten Sünde. Die Erbſünde, ſagt er,**) iſt nicht im eigentlichen, ſondern nur im metonymiſchen Sinne eine Schuld; ſie iſt nur eine moraliſche Krankheit. Die Quelle der Erbſünde iſt die Selbſtſucht; von ihr ließ ſich Adam beherrſchen, und dieß Uebel mußte nun auch

*) Praelectiones c. 4; ceterum cupiditas ista mala, quae cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo, quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi traxit et se ipsum corrupit, quae corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Etenim unum illud peccatum per se non modo non universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit. Dei vero consilio in peccati illius poenam id factum esse nec usquam legitur et plana incredibile est, immo impium, id cogitare, Deum videlicet omnis rectitudinis auctorem ulla ratione pravitatis causam esse, quae tamen pravitas, quatenus, ut dictum est, per propagationem in hominem derivatur, peccatum proprie appellari nequit. — Concludimus igitur, nullum, improprie etiam loquendo, peccatum originale esse, id est ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam esse, sive inflictam quodammodo fuisse, nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, quum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum. Qua re qui ex ipso nascuntur, eadem conditione omnes nasci oportet; nihil enim illi ademptum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset. Catechismus Racoviensis, quaest. 423: peccatum originis nullum prorsus est; quare nec liberum arbitrium vitiare potuit, neque enim e Scriptura id peccatum originis doceri potest, et lapsus Adae, quum unus actus fuerit, vim eam, quae deprovare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. Ipsi vero id in poenam irrogatum fuisse nec Scriptura docet; et Deum illum, qui aequitatis fons est, incredibile prorsus est id facere voluisse.

*) de peccato originali declaratio ad Urbanum Rhegium (1526), opp. III, pag. 627.

auf die übrigen Menſchen übergehen. Die Selbſtſucht nun iſt nicht im eigentlichen Sinne ſeine Schuld, aber ſie iſt die Urſach alles Böſen. Weil daraus nur Böſes hervorgehen kann, wird der Menſch verdammt. Man beſchuldigte Zwingli aus dieſem Grunde, die Erbſünde zu verkleinern, und auf dem Colloquium zu Marburg ward darüber geſtritten.*)

Eine analoge Vorſtellung trug Joſua Placeus**) zu Saumür vor. Auch er leugnete die eigentliche Imputation der Sünde Adams, und ſeine Lehre wurde auf der reformirten Synode zu Charenton 1654 verdammt; aber Mehrere waren mit dem Urtheil unzufrieden. Er erhielt nachher Anlaß, ſeine Meinung deutlicher dahin zu erklären, daß er nicht überhaupt jede Imputation leugne, ſondern nur die unmittelbare. Aehnlich ſprach ſich im achtzehnten Jahrhundert der Engländer Whitby***) aus.

Eine vermittelnde Stellung nahmen die Remonſtranten†) ein, deren Lehrbegriff ſich erſt allmälig entwickelte. Das Ebenbild Gottes ſetzten auch ſie in die Herrſchaft über die Natur. Episkopius ſchrieb Adam eine natürliche Unſchuld zu; er widerſetzte ſich nicht grade der Annahme einer moraliſchen Vollkommenheit, nur glaubte er nicht dazu gedrungen zu ſein. Philipp Limborch erklärte, man dürfe ſich Adams Willen vor der Sünde nicht als einen neutralen denken; aber ehe ihm das Geſetz gegeben war, ſei es nur eine ge-

*) Die 15 Marburger Artikel vom 3. Oktober 1529 nach dem wiederaufgefundenen Autographon der Reformatoren, veröffentlicht von Dr. H. Heppe, 2. Aufl. Caſſel 1854; art. IV. Vgl. Nitzſch, Urkundenbuch der evangeliſchen Union 1853, S. 1.

**) Theses theologicae de statu hominis lapsi ante gratiam. Vgl. Walch, Streitigkeiten außer der luther. Kirche III, 890.

***) De imputatione divina peccati Adami posteris ejus universis in reatum, Lond. 1711. Walch III, 994.

†) Apologia confessionis: peccatum originale nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo infirmitatis vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia originali privato in posteros ejus propagatur, unde fit, ut posteri omnes Adami eadem justitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aeternam consequendam aut ut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos praeveniat et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire. Bei Limborch, theologia christ. III, 4, 4.

wiſſe natürliche rectitudo, ein instinctus naturalis geweſen. Möge man die übrigen Gaben des Menſchen naturalia oder supranaturalia nennen, ſo hüte man ſich, ſie zu ſehr zu erheben, wenn man nicht annehmen will, daß Gott ihm jene Gaben bei dem Sündenfall entzogen habe. Die Remonſtranten erkannten ein moraliſches Verderben der menſchlichen Natur als Folge der erſten Sünde an, nur nicht in ſo großem Umfang, als die Reformatoren. Den Hauptunterſchied macht die Annahme, daß die freie Selbſtbeſtimmung zum Guten bleibe und das Böſe nur dann ſtrafbar ſei, wenn die böſe Anlage wirklich mit Freiheit zur Vollbringung des Böſen führt. Adam iſt nach ihrem Syſtem ſterblich geſchaffen, aber daß er ſterben mußte, war dennoch für ihn eine Strafe der Sünde; für die übrigen Menſchen dagegen iſt der Tod etwas natürlich Nothwendiges.

d. Die Lehre von der Erlöſung.*)

Fauſtus Socinus**) bekämpft die Lehre von einer satisfactio activa und passiva. Die Lehre von einer weſentlichen Gerechtigkeit Gottes, welche nothwendig die Strafe des Böſen verlangt, und die Lehre von einer weſentlichen Barmherzigkeit Gottes hatten aber dort keinen Platz, weil Gott dann entweder ſtrafen oder vergeben müſſe, und mit jenen weſentlichen Eigenſchaften fiel auch die Grundlage der kirchlichen Auffaſſung weg; aber das Leiden, wie die vollkommne Geſetzeserfüllung erhalten doch eine Stelle in ſeinem Syſtem. Das Leiden Chriſti war nothwendig: erſtens als Beiſpiel für die Chriſten; zweitens damit er ſelbſt um ſo geeigneter ſei, ihnen in ihrem Leiden zu helfen; drittens als Unterpfand der durch ihn verkündigten göttlichen Sündenvergebung und als Beſiegelung des mit Gott geſchloſſenen Bundes; viertens war der Tod nothwendig als Vermittlung für die Auferſtehung; durch dieſe hat er den Menſchen die ewige Seligkeit zugeſichert und durch ſeine Verherrlichung die Macht erlangt, ſie ihnen zu verleihen. Die Auferſtehung Chriſti iſt daher wichtiger noch als ſein Tod; die Schrift legt das Gewicht auf den Tod, weil Chriſtus durch ſeine Leiden Alles hingegeben, durch ſeine Auferſtehung

*) Baur, Geſchichte der Lehre von der Verſöhnung. Für die lutheriſche Lehre. Weisse, Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit, Lips. 1845.

**) Praelectiones theol.

aber ſelbſt etwas gewonnen habe. Die Eintheilung des Werkes Chriſti nach dem hohenprieſterlichen, königlichen und prophetiſchen Amt ließ er gelten, doch in ſeinem Sinne. Das prophetiſche fand er in der Offenbarung der göttlichen Wahrheit, in der Stiftung eines Sittengeſetzes, welches vollkommner als das moſaiſche iſt, und in den Verheißungen eines zukünftigen Lebens. Das hoheprieſterliche Amt definirt er als das beſtändig fortdauernde Amt Chriſti zur expiatio peccatorum, d. h. der Befreiung der Gläubigen von den Strafen der Sünde. Das Prieſterthum wurde erſt vollendet durch die Erhebung in den Himmel, denn erſt der verherrlichte Chriſtus hat die Macht, die Gläubigen zur Seligkeit zu führen. Der Name des königlichen Amtes ſoll anzeigen, daß er in der Ausübung ſeiner Macht nicht unabhängig von Gott iſt, ſondern ſie von ihm empfangen hat; es iſt alſo das munus regium in einer beſtimmten Weiſe angeſehen.

In dieſem Punkt kamen die Remonſtranten nicht mit den Socinianern überein. Ihnen war es wichtig, daß Chriſtus durch ſein Erlöſungswerk in Bezug auf das Verhältniß zu Gott etwas vollbracht habe, was nur in dieſer Form nach Gottes Willen zu Stande kommen ſollte. Sie entfernten ſich nur von der thomiſtiſchen Auffaſſung und näherten ſich der ſcotiſtiſchen. Hugo Grotius*) geht von dem juridiſchen Geſichtspunkt aus, wonach die Strafe dazu dienen ſoll, die Majeſtät des Geſetzes zu behaupten und von Einem für den Andern übernommen werden könne. Gott wollte durch die Strafe Chriſti ſeinen Haß gegen die Sünde bezeugen, wollte uns von der Sünde abſchrecken und ſeine Liebe zu uns offenbaren. Episkopius entfernt ſich hievon nur dadurch, daß er ſtatt des Begriffes der Strafe den des Opfers feſthalten will. In der von ihm verfaßten Apologie der Remonſtranten heißt es: dadurch, daß Chriſtus, da er Herr war, nach dem Auftrag ſeines Vaters einen ſolchen Tod für uns trug, hat er gewirkt, daß der Vater, welcher dieſe Aufopferung wie ein Sühnopfer von Chriſto annimmt, die Menſchheit deshalb begnadigt, indem dadurch der Gerechtigkeit Gottes genug gethan iſt.**)

*) Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi 1617.

**) cf. Limborch, theol. christ. III, 22, 5 sqq.

ſamſten, wenn man in der Prädeſtination die beiden göttlichen Rathſchlüſſe unterſcheide: erſtens, Gott hat beſchloſſen, nur die an Chriſtum Gläubigen um dieſes Glaubens willen zur Seligkeit zu führen; zweitens, der Rathſchluß, welcher ſich auf die Ertheilung dieſes Glaubens bezieht. Das Erſte hob er beſonders hervor; das Zweite ſei das Schwierigere, worüber man ſich nicht ſo ſicher entſcheiden könne. Aus dieſer Unterſcheidung ging ſeine Lehre hervor, entwickelte ſich aber erſt allmälig zu einer beſtimmten Anſicht. Schon zu Amſterdam gerieth er in Streit, noch mehr aber, als er 1603 Profeſſor zu Leyden und Collège des Franz Gomarus wurde. Er ſtarb unter dieſen Streitigkeiten 1609. An die Spitze ſeiner Partei traten ausgezeichnete Männer, Uytenbogaert*) und Simon Episkopius.**) Sie übergaben 1610 den holländiſchen Ständen eine Remonſtranz in fünf Sätzen.***) Ueber die Erwählung heißt es: Gott hat durch einen unwandelbaren Rathſchluß in Chriſto vor der Weltſchöpfung beſchloſſen, aus der gefallenen Menſchheit diejenigen durch Chriſtum zum Heil zu führen, welche durch die Gnade des heiligen Geiſtes an ihn glauben und darin beharren würden; die ſich nicht Bekehrenden aber den verdienten Strafen zu überlaſſen. Chriſtus habe alſo durch ſeinen Tod allen Menſchen die Sündenvergebung erlangt, ſo daß aber nur die Gläubigen ſie erhalten. Dieſen Glauben kann der Menſch nicht durch ſeinen Willen erlangen, ſondern er muß erſt durch den heiligen Geiſt in allen ſeinen Kräften erneut werden. Ueber die Theilnehmung des freien Willens wurde alſo nichts weiter beſtimmt, über die Wirkungsweiſe der Gnade aber behauptet, ſie ſei keine unwiderſtehliche. Ueber den Punkt, ob die, welche vermöge des Glaubens durch die Gnade erneut worden, durch ihre Nachläſſigkeit dieſe Gnade wieder verlieren könnten oder nicht, erklärte man nichts feſtſetzen zu wollen, bevor es genauer nach der heiligen Schrift unterſucht worden ſei. So gemäßigt die fünf Sätze abgefaßt waren, ſo waren doch die Anhänger des ſtrengen Calvinismus damit unzufrieden; ſie erhielten den Sieg auf der Synode zu Dordrecht†) 1618 bis 1619, welche die fünf

*) J. Uytenbogaert leven, kerckelijke Bedieninge ende zedige verandwoordinq, 1646. 4.

**) Philipp a Limborch, historia vitae S. Episcopii, Amsterd. 1701.

***) Walch, Religionsſtreitigkeiten außer d. luth. Kirche III, 540.

†) Acta synodi nationalis Dordrechti habitae, Dortr. 1620. 4. Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrantium 1620. 4. Joh. Halesii

des Willens, wodurch man das dargebotene Objektive ſich wirklich aneignet. Dieſer Glaube kann nicht ſein ohne die kindliche Dankbarkeit und Liebe zu Gott, welche den Menſchen zu allem Guten antreibt; ſie bleibt aber immer noch mangelhaft und kann daher keine Baſis des Vertrauens ſein.*) In dieſem Sinne ſchrieb Melanchthon**) an Brenz 1531: durch den Glauben allein werden wir gerechtfertigt, nicht deshalb, weil dieſer die Wurzel iſt, und um ſeiner Würdigkeit willen, ſondern weil er Chriſtum ergreift; um deſſen willen ſind wir

*) ibid.: haec fides in illis pavoribus erigens et consolans accipit remissionem peccatorum, justificat et vivificat; nam illa consolatio est nova et spiritualis vita. — Dilectio etiam et opera sequi fidem debent; quare non sic excludantur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur. cf. art. III de dilectione et impletione legis.

**) Opp. vol. II, pag. 501 Bretschneider: tu adhuc haeres in Augustini imaginatione, qui eo pervenit, ut neget rationis justitiam coram Deo reputari pro justitia, et recte sentit. Deinde imaginatur, nos justos reputari propter hanc impletionem legis, quam efficit in nobis Spiritus sanctus. Haec imaginatio collocat justitiam in nostra impletione, in nostra munditie seu perfectione, et si fidem sequi debet, haec renovatio. Sed tu rejice oculos ab ista renovatione et a lege in totum ad promissionem et Christum, et sentias, quod propter Christum justi, hoc est accepti coram Deo simus et pacem conscientiae inveniamus, et non propter illam renovationem. Nam haec ipsa novitas non sufficit. Ideo sola fide sumus justi, non quia sit radix, ut tu scribis, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti; qualis sit illa novitas, etsi necessario sequi debet, sed non pacificat conscientiam. Ideo non dilectio, quae est impletio legis, justificat, sed sola fides, non quia est perfectio quaedam in nobis, sed tantum, quia apprehendit Christum. — Ego conatus sum eam (sententiam) in Apologia explicare, sed ibi propter adversariorum calumnias non sic loqui licet, ut nunc tecum loquor, etsi re ipsa idem dico. Quando haberet conscientia pacem et certam spem, si deberet sentire, quod tunc demum justi reputemur, quum illa novitas in nobis perfecta esset? Quid hoc est aliud, quam ex lege, non ex promissione gratuita justificari? —

Zuſatz Luthers: et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est justitia mea; ipse est qualitas et formalis, ut vocant, justitia mea; ut sic me liberem ab intuitu legis et operum; immo et ab intuitu objecti istius Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum mihi esse donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam. Sic dicit: ego sum via, veritas et vita. Non dicit: ego do tibi viam veritatem et vitam, quasi extra me positas operetur in me. Talia in me debent esse, manere et vivere, loqui, non per me an εἰς ἐμέ (II Cor. 5), ut essemus justitia in illo, non in dilectionem aut donis sequentibus.

Gott wohlgefällig. Wie auch die neue Richtung des Lebens sein möge, so kann sie doch dem Menschen keinen Frieden schaffen. Deshalb macht nicht die Liebe den Menschen gerecht, sondern allein der Glaube. So sehr Melanchthon sich bemüht, den Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung vor Mißverständnissen zu sichern, so wichtig war es ihm dennoch, das Objektive der Rechtfertigung festzuhalten. Aus seiner eigenen religiösen Erfahrung ging dieß Interesse hervor. Er sagt in demselben Briefe: diese Darstellung ist die Wahrheit; sie macht den Ruhm Christi anschaulich und ist wunderbar geeignet, die Gewissen aufzurichten.

Das tridentinische Concil stellte dem gegenüber den katholischen Standpunkt fest, sprach das Anathema über die Behauptung aus, daß die fides justificans nichts anders sei, als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, oder daß dieß Vertrauen allein es sei, wodurch wir gerecht gemacht würden. Ueber die Sicherheit des Bewußtseins von der Rechtfertigung heißt es: so wie kein Frommer an der Barmherzigkeit Gottes, an dem Verdienst Christi und der Kraft der Sacramente zweifeln muß, so muß doch ein Jeder in Rücksicht auf seine Schwäche für seinen Gnadenzustand fürchten, da Keiner mit der Gewißheit des Glaubens überzeugt sein kann, daß er die göttliche Gnade erlangt habe.*)

Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung fand auch manchen Gegensatz bei Solchen, welche mit den Katholiken nicht übereinkamen. Die einseitige Darstellung lutherischer Eiferer, welche den Zusammenhang des Objektiven und Subjektiven nicht genug nachwiesen, trug dazu bei. Daher entstanden Vermittlungsversuche, bald vom Begriff der Rechtfertigung, bald von dem des Glaubens aus. Wicel wollte den protestantischen Begriff der Rechtfertigung aufrecht halten, aber in dem Begriff vom Glauben befolgte er die katholische Auffassung. Häufiger sind die Versuche, welche den Glauben im Sinne der evangelischen Kirche lassen, aber im Begriff der Rechtfertigung katholi-

*) Sessio VI, can. XII: si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse qua justificamur, anathema sit. cap. VII: justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae.

ſtren. So Andreas Oſiander,*) Profeſſor in Königsberg, welcher ſich in letzterer Beziehung den älteren Scholaſtikern anſchloß. Er unterſchied die Rechtfertigung genau von der Genugthuung und Erlöſung durch Chriſtum. Durch dieſe habe Chriſtus ein für alle Mal den Menſchen die Vergebung der Sünde erworben. Unter der justificatio verſtand er aber die Mittheilung einer innern Gerechtigkeit. Er erklärte, daß man zur Erlangung jener justificatio durch Anſtrengung ſeiner eigenen Kräfte keineswegs etwas thun könne, ſondern daß ſie hervorgehe aus der durch Chriſtus gegebenen, wahren, innern Gemeinſchaft mit ihm. Durch den Glauben werde der Menſch gerechtfertigt und geheiligt, in ſofern er dadurch Chriſtum in ſich aufnehme und die Gerechtigkeit Chriſti wirklich in das innere Leben übergehe. Er ſprach gegen die, welche von einer Imputation der Gerechtigkeit Chriſti, nicht von einer wirklichen Mittheilung derſelben redeten. Dieß hing gut zuſammen mit ſeiner Idee von einem Urbilde der Menſchheit in Gott, nach welchem Gott den Menſchen erſchaffen habe, ſo daß eine ſolche Verbindung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur, wie ſie in Chriſto ſtattfand, immer dazu nothwendig war, um die jener beſtimmte Verherrlichung zu erreichen. Vermöge der Gemeinſchaft mit Chriſtus kommt ſie für die Uebrigen zu Stande. Auch die übrigen Theologen der evangeliſchen Kirche kamen mit ihm darin überein, ein ſolches inneres Leben der Gemeinſchaft mit Chriſto im Menſchen zu ſetzen, nur daß der Menſch nicht ſein Vertrauen darauf ſetzen dürfe.

Beſonders machte Schwenkfeld die ſubjektive Beziehung geltend. Es ſei zu bemerken, ſagt er, daß die Gerechtigkeit des Glaubens nicht als etwas außer uns Beſtehendes in Chriſto gedacht werden müſſe, wie wenn es nur von außen her gegeben wäre, ſondern die

*) Disputatio de lege et evangelio 49 theses 1549. An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum; item de imagine Dei 1550. Disputatio de justificatione 81 theses 1550. Von dem einigen Mittler Jeſu Chriſto und Rechtfertigung 1551. Lehnerdt, commentationes quattuor de Osiandro, Regiom. 1835. 37. 41. 42. Auctuarium ad commentationem de A. Osiandro. Chriſtian Salig, Vollſtändige Hiſtorie der Augsb. Confeſſion, Buch VII, Cap. 1. 2. J. G. Walch, Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten der luther. Kirche IV, S. 137 ff. Baur, brevis disquisitio in A. Osiandri de justificatione doctrina, Tubg. 1831. 4. Heberle, Oſianders Lehre in ihrer frühſten Geſtalt, Stud. u. Krit. 1844, S. 898.

Gerechtigkeit müſſe mit Chriſtus in unſer Herz und unſere Seele durch den Glauben wirklich eingepflanzt werden, ſo daß ſie in uns wohne und wir dadurch innerlich erneut werden. Man müſſe nicht allein die Erlöſung durch Chriſtus predigen, ſondern auch die Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung.

Socinus kam mit der evangeliſchen Lehre in der objektiven Auffaſſung der justificatio überein; auch er erklärt ſie für eine richterliche Handlung Gottes (remissio peccatorum). Ueber den Grund der Rechtfertigung mußte er aber verſchieden urtheilen nach der Verſchiedenheit in der Satisfaktionslehre. Er verwirft die pelagianiſche Auffaſſung von der Erlangung der Rechtfertigung. Die menſchliche Tugend bleibt immer mangelhaft, und die Rechtfertigung kann nicht davon abhangen, ſondern hat allein den Grund in der göttlichen Gnade. Die Bedingung dazu iſt allein der Glaube an Chriſtus, der aber nothwendig den praktiſchen Gehorſam in ſich ſchließt. Er wollte nicht gelten laſſen, daß die Heiligung eine Wirkung des Glaubens ſei, ſondern behauptete, daß die Beſſerung des Menſchen ſchon mit im Begriff des Glaubens liege, welchen er definirt als das Vertrauen auf Chriſtum, d. h. nicht allein für wahr halten Alles, was er gelehrt hat, ſondern auch alles dieß für ſo hoch halten, daß man thue, was er geboten, und hoffe, was er verheißen hat. Daher liegt nothwendig in dem Glauben an Chriſtus, daß wir Alles thun werden, was er als die Bedingungen zur Erlangung der Seligkeit ſetzt. Daß der Menſch aber gerechtfertigt wird, geſchieht nicht vermöge der Würdigkeit des Glaubens, ſondern weil Gott es an dieſe Bedingung geknüpft hat.*) Vergleicht man die ſociniſche und lutheriſche Lehre, ſo ſetzt die letztere einen innern nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen dem Glauben und der neuen Lebensgeſtaltung; nach jener bleibt der Zuſammenhang ein äußerlicher, denn aus dem Glauben ſollen die Motive hervorgehen, welche den Menſchen zu neuen ſittlichen Anſtrengungen antreiben. Nach der lutheriſchen Lehre iſt der Menſch durch den Glauben ſeiner Seligkeit gewiß, braucht nichts erſt dazu zu thun; aber ebenſo iſt im Glauben ein innerer Drang des göttlichen Lebens zum guten Werk begründet. Nach Socinus treibt der Glaube nothwendig zur Erfüllung der Bedingungen, unter welchen Chriſtus die himmliſchen Güter verheißen hat.

*) De justificatione, opp. t. II. Bibliotheca Fratrum Polon. II, p. 601 sqq.

Die Auffaſſung der Remonſtranten nähert ſich in ſofern der ſociniſchen, daß ſie in den Begriff des Glaubens den praktiſchen Gehorſam mitbegreift. Der Glaube iſt die Beſtimmung des Gemüthes nach dem Worte Gottes, verbunden mit dem Glauben an Chriſtus, vermöge welcher wir der Lehre Chriſti beiſtimmen und auf Chriſtus trauen als den Propheten, Hohenprieſter und König, von deſſen Gnade wir allein das Heil erlangen können. Daher erzeugt der Glaube an ſich den wahren und thätigen Gehorſam. Limborch beſtimmt*) den rechtfertigenden Glauben als den Glauben, daß Chriſtus unſer Heiland ſei, von dem wir das Heil erwarten unter der von ihm vorgeſchriebenen Bedingung.

f. Von der Gnade, dem freien Willen und der Prädeſtination.

Von dem auguſtiniſchen Lehrbegriff ausgehend und kämpfend gegen die pelagianiſirende Richtung der herrſchenden Kirche ſtellten die Reformatoren das auguſtiniſche Syſtem von der Gnade und Prädeſtination auf die Spitze. Luther war ſchon vor ſeinem Eintritt in das Kloſter durch Skrupel über dieſe Lehre gequält; er bedurfte der gänzlichen Reſignation, des zuverſichtlichen Vertrauens auf die Objektivität der göttlichen Gnade, um Ruhe zu finden, und war daher durch die ſtreng auguſtiniſche Richtung angezogen. Staupitz aber rieth ihm, er ſolle in Bezug auf die Prädeſtinationslehre nicht nach dem verborgenen Gott forſchen, ſondern ſich an den in Chriſto geoffenbarten halten. Das Praktiſche behielt das Uebergewicht; er kehrte weniger die Härten des auguſtiniſchen Syſtems heraus, außer wo ihn die Polemik dazu aufforderte, beſonders in dem Streit mit Erasmus. Dieſer griff**) 1524 Luthers Lehre von der Gnade, dem freien Willen und der Prädeſtination an. Bei ihm herrſchte gleichfalls das praktiſche Intereſſe vor, er war weniger dogmatiſch und fürchtete ſich überall vor Uebertreibung. Die genaue Beſtimmung des Verhältniſſes der Gnade zum freien Willen, der göttlichen Präſcienz und der unwandelbaren Rathſchlüſſe zur Contingenz der menſchlichen Handlungen überſchreite die Erkenntniß des Menſchen, und es ſei am beſten, das praktiſch Wichtige feſtzuhalten, daß der Menſch bei allem Böſen ſich ſelbſt anklage, alles Gute von Gott ableite. Erasmus dachte durchaus

*) Theologia christ. VI, 4, 22 ff.

**) de libero arbitrio.

nicht pelagianiſch und wollte nur, daß es von dem freien Willen abhange, der Gnade Gottes zu folgen oder nicht. Er ſuchte die Gründe, welche man für die auguſtiniſche Auffaſſung aus der Bibel zog, zu widerlegen. Luther entwickelte in ſeiner Erwiderung*) mit recht geſuchter Härte die abſolute Prädeſtinationslehre. Er ſetzt Präſcienz und Prädeſtination ganz identiſch, leugnet die Contingenz und zieht aus der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens die Folgerung, daß Alles nach einer unbedingten Nothwendigkeit geſchehe. Man erkennt auch hiebei das Grundintereſſe der rückhaltloſen Ergebung in den göttlichen Willen. Er ſagt: ſo lange der Menſch überzeugt iſt, daß er auch nur etwas für ſein Heil vermöge, bleibt er im Vertrauen auf ſich und demüthigt ſich nicht; wer aber ganz an ſich ſelbſt verzweifelt, iſt der Gnade, die zum Heil führt, am nächſten.

Melanchthon, anfänglich ganz abhängig von Luther, ſtimmt in der erſten Ausgabe ſeiner Loci auch hierin mit ihm überein, behauptet die Nichtigkeit des freien Willens in allen Beziehungen auf das Heil, leitet Alles von der Gnade ab. Der Name des freien Willens rühre aus der profanen Philoſophie, nicht aus der Bibel her; es könne keinen freien Willen geben. Es ſcheint ſich ihm mit der abſoluten Prädeſtinationslehre die von einer auf Alles ſich verbreitenden Vorſehung zu verbinden; ein Ideenzuſammenhang, welcher den erſten Reformatoren gemeinſam war.

Wir bemerken daſſelbe bei Zwingli, welcher ſich noch ausführlicher mit der Darlegung beſchäftigt. Es findet darin ein Anſtreifen an ein pantheiſtiſches, nur nicht mit Bewußtſein erfaßtes Element ſtatt. In einem Briefe an einen Freund, welcher ihm Einwürfe, aus der Bibel entnommen, gemacht hatte, ſagt er: das ſteht feſt, daß Alles durch die göttliche Weisheit regiert wird, folglich muß Alles nach einer unwandelbaren Nothwendigkeit geſchehen; dadurch könnte aber wohl der Gottloſe eine Entſchuldigung finden. Er fühlte ſelbſt, welche praktiſch verderblichen Folge aus einer ſolchen Lehre flöſſen, und fügt deshalb hinzu: dieſe Dinge trage aber ja mit Mäßigung und nur ſelten vor, denn nur Wenige kommen zu einer ſolchen Höhe der Einſicht. Am härteſten drückt er ſich de providentia**) aus: Gott iſt der Ur-

*) de servo arbitrio 1525.

**) cap. VI.

heber des Böſen wie des Guten. Wenn man aber ſage, daß die göttliche Vorſehung dieß oder jenes Verbrechen veranlaßt habe, ſo drücke man ſich nicht recht aus, denn nur als Handlung des Menſchen, nicht als von Gott gewirkte Begebenheit ſei es Sünde. Mit Recht werde alſo der Schuldige in dieſer und jener Welt beſtraft. Unterſcheide man Gottes Präſcienz und Prädeſtination, ſo beeinträchtige man Gottes Allmacht oder Güte; denn entweder ſehe Gott das Schlechte nicht voraus und könne es nicht verhindern, oder er ſehe es voraus und wolle es nicht verhinderu. Wenn man das Verhältniß Gottes und des Menſchen wie Luther und die andern Reformatoren vortrug, ſo war es eigentlich unvermeidlich, daß man über Auguſtin hinausgehen und zum Supralapſarismus kommen mußte. Zwingli erklärt ausdrücklich, daß die Prädeſtination auch auf die Sünde Adams auszudehnen ſei. Es iſt mithin irrthümlich, die härteſte und conſequenteſte Form dieſer Lehre erſt von Calvin abzuleiten. Man iſt zu dieſer Meinung gekommen, weil ſich bei Zwingli noch eine andere Lehre findet, mit welcher Calvin nicht übereinſtimmt, die Lehre nämlich, daß die Heiden nicht unbedingt verdammt ſeien, worin Zwingli von Auguſtin ſich unterſcheidet, ohne aber mit ſich ſelbſt im Widerſpruche zu ſein. Die herrſchende Annahme von der Verdammniß aller Ungläubigen ſchien ihm anſtößig und aus einem Mißverſtändniß der Bibel herzurühren. Er wollte die betreffenden Schriftſtellen ſynekdochiſch genommen wiſſen, nämlich nur von Allen, welche Gelegenheit erhalten hatten, das Evangelium kennen zu lernen und durch ihre Schuld ungläubig geblieben ſeien, indem ihr Unglaube in hartnäckigem Widerſtreben begründet ſei. Daraus folge aber nichts für das Schickſal der Uebrigen. Er ſetzte als die nächſte, aus der Prädeſtination fließende Folge nicht die Seligkeit der Prädeſtinirten, ſondern die unſichtbaren Wirkungen der göttlichen Gnade im Innern der Menſchen, die ſich in ihren Tugenden zu erkennen geben. Damit hing ſeine Lehre von einer unſichtbaren Kirche zuſammen, welche auf der göttlichen Erwählung beruhe, die nicht an gewiſſe äußerliche Zeichen (sacramenta) gebunden ſei. Wo er nun Spuren von den Wirkungen des göttlichen Geiſtes zu erkennen meinte, glaubte er auch dieſe Offenbarung zu finden. Er hatte ſich mit dem Studium des Alterthums beſchäftigt, hatte eine Vorliebe für daſſelbe und beſaß nicht den rechten Maßſtab, um den ethiſchen Standpunkt des Chriſtenthums von dem antiken zu unterſcheiden. Er ward deshalb ungerecht gegen manche Erſcheinungen

chriſtlicher Frömmigkeit, welche er auch bei ſeinem einſeitig proteſtantiſchen Standpunkt nicht richtig würdigen konnte. Auch unter den Heiden, äußert er,*) hat Gott Solche ausgewählt, die ihn verehrten und nach dem Tode zu ſeiner Gemeinſchaft gelangten, denn die göttliche Erwählung iſt frei. Ein Sokrates war frommer und heiliger, als alle Dominiko und Franziſko. An Urbanus Regius ſchreibt er: woher wiſſen wir denn, welcher Glaube einem Jeden von Gott ins Herz geſchrieben iſt? und wenn wir nun ſehen, daß die Vorhaut das Geſetz thut, warum ſollen wir nicht aus der Frucht den Baum erkennen? Zwingli neigte ſich zu der Meinung, daß die Wirkung der Erlöſung ſich von der Sünde Adams auf die ganze Menſchheit erſtrecke. Dieſe Annahme beeinträchtige nicht die Wirkung des Verdienſtes Chriſti, ſondern verherrliche es vielmehr, wenn man nur feſthalte, daß die Erlöſung durch ihn die nothwendige und einzige Vermittlung für Alle zum Heil ſei. Von der Erbſünde gehe zwar die Verdammniß über Alle aus, aber es wirke ihr entgegen das gegenwärtige Mittel der göttlichen Gnade. Der heilige Geiſt kann überall den Menſchen zu Gott aufrichten.

Eine ſolche Anſicht findet ſich auch bei Cölius Sekundus Curio, welcher um 1554 einen Dialog herausgab,**) worin er beweiſen wollte, daß das Reich Gottes größer als das Reich des Satans ſei. Er beruft ſich auf das Beiſpiel des Cornelius in der Apoſtelgeſchichte. Gott ſei Allen, die nach Vermögen das Gute thun, zu allen Zeiten und an allen Orten nahe. Er wolle nicht ſagen, daß jene Menſchen durch die Kraft ihrer verderbten Natur dazu gelangen, ſondern es ſei die Gnade Gottes, welche ihnen dieß verleihe.

Der polniſche Reformator Johannes Lasko berief ſich auf die Uebereinſtimmung mit Zwingli in dieſem Punkt.***) Er ſagt: dieſe Anſicht entferne ſich zwar von der gewöhnlichen Lehre, führe aber zu einer tieferen Auffaſſung von uns und der göttlichen Gnade.

In der lutheriſchen Kirche ging eine Abweichung von dem Dogma der abſoluten Prädeſtination erſt von Melanchthon aus. Nach ſeinem milden Gemüth, nach ſeiner Scheu, die Prinzipien auf die Spitze zu treiben, konnte er nicht wohl dauernd in dieſem ſchroffen Dogma mit Luther in Uebereinſtimmung bleiben. Immer frei nach

*) de providentia.

**) Prof. in Baſel, ſt. 1569. de amplitudine beati regni Dei.

***) Gerdesius Scrinium antiquarium t. III, pag. 449 ep. ad Bullinger.

allen Seiten forſchend, kam er in ſeinem Studium der religiöſen Natur des Menſchen und des Zuſammenhanges der bibliſchen Glaubenslehre zu einer von Luther abweichenden Anſicht. Es iſt einer der Punkte, in welchen er die urſprünglichen Härten der in der Reformation polemiſch dargeſtellten Lehren zu mildern ſuchte. In der Augsburger Confeſſion und Apologie hielt er ſich bloß an das prinzipiell Wichtige. In jener heißt es:*) der menſchliche Wille habe eine gewiſſe Freiheit zur Vollbringung der justitia civilis, aber ohne den heiligen Geiſt nicht die Kraft, die geiſtliche Gerechtigkeit hervorzubringen. Indem er hinzuſetzt nach einem Citat: der Menſch könne dieſelbe nicht ohne Gott anfangen oder wenigſtens nicht vollbringen, ließe ſich darin auch eine andere Lehre als die ſtreng auguſtiniſche hineinlegen. Noch mehr iſt dieß ſichtbar in der neuen Ausgabe der Loci von 1535. Er erklärt ſich hier deutlich gegen die abſolute Prädeſtination und gegen die Meinung, daß der freie Wille von allem Antheil an der Bekehrung ausgeſchloſſen ſei. Am ausführlichſten äußert er ſich in der Ausgabe von 1543, ſpricht gegen Alle, welche mit Laurentius Valla ein ſtoiſches Fatum einführen wollen. Es ſind dieß ſchwere Unterſuchungen, fügt er hinzu; deswegen müſſen wir unſern Geiſt zur Offenbarung Gottes hinwenden, welcher verheißen hat, daß er denen zu Hülfe komme, welche ihn anrufen. Ueberhaupt müſſen wir feſthalten, daß Gott ſeinem Geſchöpf gegenwärtig iſt nicht wie ein ſtoiſcher Gott.**) In dem Abſchnitt von dem freien Willen ſagt er, daß der menſchliche Wille auch vor der Wiedergeburt auf gewiſſe Weiſe die äußerlichen Geſetzeswerke vollbringen könne; allein auch dieß werde oft gehemmt durch die natürliche Schwäche. Dieß Uebel müſſe der Menſch recht kennen, um die Segnungen Chriſti in ihrer Bedeutung ſchätzen zu lernen.***) Der freie Wille kann auch nicht die wahre

*) art. 18: de libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei, sed haec fit in cordibus, cum per verbum Spiritus Sanctus concipitur. Haec totidem verbis dicit Augustinus lib. III. Hypognosticon: esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere: sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis, quam etiam malis.

**) Locus III de causa peccati et de contingentia, fin.

***) Locus IV: Primum igitur respondeo: cum in natura hominis reliquum

Furcht Gottes, das wahre Vertrauen und die Liebe zu Gott und die den Tod beſiegende Standhaftigkeit im Leiden hervorbringen. Der heilige Geiſt vermag dieß allein; ihn erlangen wir durch das uns mitgetheilte Wort Gottes. Zur Vollbringung des Guten müſſen alſo zuſammenkommen das Wort Gottes, der heilige Geiſt und der menſchliche Wille, welcher dem Wort Gottes zuſtimmt und nicht widerſtrebt.*) Dieſen Antheil des freien Willens beweiſt er aus den innern Kämpfen aller Frommen; es könnte ja ſonſt gar kein Kampf ſtattfinden.**) In den Zuſätzen zu den locis in der Ausgabe 1548 fügt er die Entſchuldigung der epikuräiſch Geſinnten ein, daß die Gnade ohne alles menſchliche Zuthun eingegoſſen werde. Er ſagt dagegen: man muß ſie lehren, daß der freie Wille etwas thue, daß er die facultas se applicandi gratiae ſei. Aus vielen Stellen ſeiner Briefe erhellt, wie wichtig ihm dieſe Lehre war. Häufig kehrt der Gedanke wieder, wenn er Andere tröſtet bei dem Schmerz über den Verluſt ihrer Kinder: Gott ſelbſt hat dieſe Liebe (στοργή) in unſer Herz gepflanzt als ein Zeugniß von ſeiner eigenen Vaterliebe gegen uns, als ein Zeugniß, daß wir uns ihn nicht als einen ſtoiſchen Gott, ſondern als einen Gott der bewußten väterlichen Liebe zu denken haben.

Luther hatte auch die Lehre von der Prädeſtination und Gnade hauptſächlich nur von der praktiſchen Seite gefaßt. Andrerſeits blieb Melanchthon dem Semipelagianismus fern, indem er kein Verdienſt auf Seiten des Menſchen gelten ließ. Luther mußte die Verände-

---

sit judicium et delectus quidam rerum, quae sunt subjectae rationi aut sensui reliquus est etiam delectus externorum operum civilium; quare voluntas humana potest suis viribus sine renovatione aliquo modo externa legis opera facere. Haec est libertas voluntatis, quam philosophi recte tribuunt homini. Nam et Paulus discernens justitiam carnis a spirituali, fatetur non renatos habere delectum aliquem et facere aliqua externa legis opera, manus a caede, a furto, a rapta continere, et hanc vocat justitiam carnis.

*) Cumque ordimur a verbo, concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, Spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte; sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante etiam Spiritu sancto conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa.

**) Haec sunt perspicua, si in veris doloribus in vera invocatione experiamur, qualis sit lucta voluntatis, quae si se haberet ut statua, nullum prorsus certamen, nulla lucta, nulli angores essent in sanctis. Cum autem sit certamen ingens et difficile, voluntas non est otiosa, sed languide assentitur; etc.

rung bei Melanchthon wohl wahrnehmen; allein obwohl er ſelbſt ſeine Lehre nicht veränderte, ſcheint er doch keinen bedeutenden Anſtoß dabei gefunden zu haben. Melanchthon berief ſich ſogar um 1544 darauf, daß Luther in dieſer Hinſicht mit ihm übereinſtimme, mochte aber wohl Luthers Erklärungen zu ſehr nach ſeiner eigenen Anſicht deuten. Aber die Parteien beider Männer blieben nicht in dieſem friedlichen Verhältniß. Melanchthon hinterließ eine Schule, welche dieſe Lehre fortpflanzte, und ihr entgegen ſtand die Partei beſchränkter Eiferer für den lutheriſchen Lehrbuchſtaben, deren Hauptſprecher Matthias Flacius,*) Nikolaus Amsdorf, Wigand und Heßhuſius waren. Die Entzweiung führte zu dem ſynergiſtiſchen Streit,**) welcher beſonders auf Anlaß des Weimarſchen Confutationsbuches 1558 zu heftigem Ausbruch kam. Der Repräſentant der ſynergiſtiſchen Richtung war Johann Pfeffinger,***) Superintendent in Leipzig, welcher in dieſem Sinne lehrte: wiewohl der Wille des Menſchen ſich zu keinem geiſtigen guten Werke ſelbſt erwecken kann, ſondern nur durch den Geiſt erweckt wird, ſo iſt er doch von ſolchen Werken nicht dergeſtalt ausgeſchloſſen, daß er nicht auch dabei ſei. Der heilige Geiſt handele nicht mit dem Menſchen, wie ein Steinmetz mit einem Stein. Da bei Gott kein Anſehen der Perſon gilt, ſo müſſen in den Menſchen die Gründe ſein, daß Etliche dem heiligen Geiſt gehorchen, Andere aber widerſtreben. Uebereinſtimmend damit behauptete Victorinus Strigel,†) Profeſſor zu Jena: es bleibt dem durch den Sündenfall verderbten Willen des Menſchen nichts anders übrig, als der modus agendi zum Guten (d. i. was zum Weſen der vernünftigen Natur gehört, im Gegenſatz zu den Handlungen der Naturweſen, den actiones naturales). Der Menſch habe zwar

*) J. B. Ritter, Flacius Leben u. Tod. 1728. Tweſten, M. Flacius Illyricus, mit Beilagen von H. Roſſel. Berlin 1844.

**) Planck, Geſch. des proteſt. Lehrbegriffs V, I, S. 285. Schenkel, Weſen des Proteſt. II, S. 44. Salig, Geſch. der Augsb. Confeſſion III, S. 216. Vgl. auch Heppe, Geſch. des deutſch. Proteſt. I, S. 116 ff. E. Schmid, Flacius Streit über die Erbſünde, Zeitſchr. für hiſtor. Theol. 1849. 1. H.

***) de libero arbitrio 1555. Dagegen Nikolaus Amsdorf, öffentlich Bekenntniß der reinen Lehre des Evangeliums u. Confutatio der jetzigen Schwärmer, Jena 1558.

†) Otto de Victorino Strigelio liberioris mentis in ecclesia Lutherana vindice, Jena 1843. — Simon Musaeus, disputatio inter Flacium, Vict. Strigelium Vimarine habita, Bremae 1568. 4.

nicht die Fähigkeit, das Gute zu vollbringen, aber die Empfänglichkeit für die Einwirkung der Gnade. Wenn der Wille nicht die Fähigkeit hätte, in irgend einer Weiſe beizuſtimmen, ſo würde der Menſch nicht ſchuldig ſein bei der Zurückweiſung des durch göttliche Gnade angebotenen Heils.

Indeſſen war Calvin*) an die Spitze der reformirten Kirche getreten. Neues ging in dieſer Beziehung von ihm nicht aus; er behauptete nur gegen die Reaktionen die früher vorhandene Lehre von der abſoluten Prädeſtination, welche bei ihm mit einſeitiger Richtung des chriſtlichen Gefühls und ſtarrer dialektiſcher Conſequenz zuſammenhing.**) Wie Zwingli nahm er Präſcienz und Prädeſtination von ganz gleichem Umfang, begründete ſogar jene durch dieſe; Gott ſehe auf keine andere Weiſe das Zukünftige vorher, als weil er es beſchloſſen habe. Daher ließ Calvin ſelbſt bei dem Sündenfall keine Contingenz zu; er ſagt: wie ſollte Gott, welcher Alles wirkt, das edelſte ſeiner Geſchöpfe zu einem ungewiſſen Zweck gebildet haben? wo bliebe dann ſeine Allmacht? Die Infralapſarier müſſen bei den Nachkommen Adams doch eine ſolche Prädeſtination zulaſſen. Es kann doch aber nicht auf eine natürliche Weiſe geſchehen, daß durch die Schuld eines Einzigen Alle das Heil verloren. Doch empfindet er ſelbſt einen Schauder bei dem Gedanken; decretum quidem horribile fateor, ſagt er.***) Gott hat den größten Theil der Menſchen

*) Institutio christianae religionis I, c. 16. III, c. 21—24. ed. Tholuck 1846. Thl. I, S. 134 u. II, S. 129.

**) III, 21, 1: Numquam liquido ut decet persuasi erimus salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna ejus electio, quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis, quod aliis negat. Hujus principii ignorantia quantum ex gloria Dei imminuat, quantum verae humilitati detrahat, palam est.

***) III, 23, 7: Iterum quaero, unde factum est, ut tot gentes, una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguae. Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo ita ordinarat. In praescientiam Dei si quis hic invehatur, temere et inconsulte impingit. Quid enim, quaeso, est cur reus agatur coelestis judex, quia non ignoraverit quod futurum erat? In praedestinationem competit, si quid est vel justae, vel speciosae querimoniae. Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo

demnach geſchaffen, um ſich an ihnen durch ſeine ſtrafende Gerechtigkeit, den kleineren, um ſich durch die Offenbarung ſeiner Liebe zu verherrlichen.*) Die Gegner mögen doch Rechenſchaft davon geben, warum Gott, der ſie zu Hunden machen konnte, ſie zu ſeinem Bilde erſchuf. Sollen auch die unvernünftigen Thiere mit Gott rechten? Man könne alle Zweifel ſchon damit niederſchlagen, daß Gottes Wille höchſtes Geſetz und Urſach ſei. Doch bleibt er dabei nicht ſtehen. Den Begriff von einer abſoluten, nicht durch die Heiligkeit bedingten Allmacht Gottes hält er für etwas Profanes und beruft ſich auf die Unbegreiflichkeit dieſes Myſteriums. Anzuerkennen iſt, daß er durch ſeine dialektiſche Entwicklung den praktiſch nachtheiligen Folgen auszuweichen ſuchte und beſonders die geoffenbarte Gnade Gottes in dem Erlöſungswerk hervorhob. Man ſoll ſich allein an das Wort Gottes halten, und ſtatt über die eigene Erwählung zu forſchen, auf Chriſtum ſehen und in ihm Gottes väterliche Gnade ſuchen. Calvin bemühte ſich ſehr,**) dieſe Lehre zu allgemeiner Anerkennung in der Schweiz zu bringen, fand aber bedeutenden Widerſtand, unter andern bei dem gelehrten Sebaſtian Caſtellio.***) In Genf erhielt Calvin endlich den Sieg†) und konnte ſich dann auch mit andern ſchweizeriſchen Theologen darüber vergleichen. Auch Melanchthon ſuchte er auf ſeine Seite zu ziehen, doch vergeblich. Melanchthon nannte ihn den neuen Zeno, der eine ſtoiſche Nothwendigkeit in die Kirche ein-

---

posterorum ruinam praevidisse: sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad ejus sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari.

*) III, 23, 1: Contenta sit fidei sobrietas hac Pauli admonitione (Rom. 9, 22) non esse causam litigandi cum Deo, si ab una parte volens ostendere iram et notam facere potentiam suam ferat in multa tolerantia et lenitate vasa irae apparata in interitum: ab altera autem notas faciat divitias gloriae suae erga vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. — Minime tamen consentaneum est, praeparationem ad interitum alio transferre, quam ad arcanum consilium Dei: quod etiam paullo ante in contexto asseritur, quod Deus excitaverit Pharaonem, deinde quos vult, induret. Unde sequitur absconditum Dei consilium obdurationis esse causam.

**) Hundeshagen, die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums u. Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—58, Bern 1842.

***) Füeßlin Seb. Caſtellio Frankf. 1755.

†) Consensus Genevensis 1. Januar 1552, bei Niemeyer libri symbolici ecclesiae reform. pag. 218. Henry, Leben Calvins III. 1, S. 82.

führen wolle,*) und äußerte ſich ſehr heftig gegen ihn. Calvin dedicirte ihm 1543 ſeine Schrift über die menſchliche Freiheit,**) worauf jener indeß antwortet:***) da ich die Vorausſetzung feſthalte, daß Gott nicht Urſach der Sünde iſt, ſo nehme ich nachher eine Contingenz bei der Schwäche unſeres Verſtandes an. Als Calvin dem Melanchthon ein Bekenntniß zuſchickte, wurde dieſer ſo erregt, daß er die ganze Stelle über die Prädeſtination mit der Feder durchſtrich. Calvin äußerte, daß dieß von ſeiner ingenita mansuetudo ſehr fern liege; er vermochte ſich nicht vorzuſtellen, daß ein Mann von Melanchthons Scharfſinn von dieſer Lehre abweichen könne, und ſagte vorwurfsvoll, er könne nicht glauben, daß er ſolche Lehren wirklich mit aufrichtigem Herzen vortrage. Wegen einer Lehre, zu welcher doch die Spekulation am wenigſten hinführt, machte er ihm den Vorwurf, nimis philosophice über den freien Willen zu urtheilen.

Zwar hatte die Majorität in der lutheriſchen Kirche ſich gegen Melanchthon und ſeinen Synergismus erklärt, aber ſein Einfluß war in mannigfachen Abſtufungen auch über ſeine Schule hinausgegangen, und es iſt wohl dem zuzuſchreiben, daß doch auch die Mehrzahl der Eiferer ſich gedrungen fühlte, von der urſprünglichen Härte in inconſequenter Weiſe abzuweichen. Während nun die ſtrengſte Form der urſprünglichen abſoluten Prädeſtinationslehre in der reformirten Kirche ſiegte, trat mit der milderen Auffaſſung der lutheriſchen Kirche auch an dieſem Punkte ein Gegenſatz hervor. Ein Streit zu Straßburg gab beſonders Anlaß, den Gegenſtand zwiſchen beiden Kirchen öffentlich zur Sprache zu bringen. Auf calviniſcher Seite ſtand Hieronymus Zanchius,†) auf lutheriſcher Johann Marbach. Da

*) ep. ad Peucerum 1. Febr. 1552, corp. reform. VII, S. 932.

**) defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus Albertum Pighium, opp. VII, 134.

***) Corpus reformatorum V, pag. 109: ego cum hypothesin hanc tenuam Deum non esse causam peccati nec velle peccatum, postea contingentiam in hac nostra infirmitate judicii admitto, ut sciant rudes Davidem sua voluntate altro ruere, et eundem sentio, cum haberet spiritum sanctum, potuisse eum retinere, et in ea lucta esse aliquam voluntatis actionem. — Nam a verbo Dei ordiendum est nec repugnandum promissioni, sed ei assentiamur, nec disputemus antea, tunc nos assensuros esse, cum arcanum Dei decretum nobis monstratum fuerit. Assentientem autem Deus adjuvat, qui per verbum est efficax.

†) ein Italiener, Prof. in Straßburg, ſpäter in Heidelberg. Vgl. über ihn ſ. Brief an Philipp v. Heſſen Gerdesius Scrinium antiquarium V, p. 230 sqq.

Streit wurde damals durch einen von Brenz vermittelten Vergleich beigelegt. Er war der Anlaß, daß die Concordienformel auf dieſe Differenz Rückſicht nahm.*) Man wollte hier Alles vermeiden, was zum Synergismus führte, zugleich aber der Lehre von der unbedingten Prädeſtination ausweichen. Die Concordienformel behauptete, daß nach dem Fall nicht ein Fünkchen geiſtiger Kräfte übrig geblieben ſei, wodurch ſich der Menſch ſelbſtändig zu der Gnade hinwenden könnte. Hiemit ließ ſich nun die Lehre von einer gratia irresistibilis und abſoluten Prädeſtination gut verbinden; allein der Folgerung wurde ausdrücklich widerſprochen und erklärt, daß Gott den prädeſtinirten Menſchen zwar zu ſich ziehe, aber nicht zur Bekehrung zwinge. Dieſe ſei eine ſolche Veränderung durch die Wirkung des heiligen Geiſtes, daß der Menſch die ihm angebotene Gnade Gottes annehmen könne. Alle, welche der Wirkung des heiligen Geiſtes widerſtehen, empfangen dieſelbe nicht. Hierdurch konnte nun dem Menſchen das Vermögen zugeſtanden ſein, den Einwirkungen der Gnade zu widerſtehen, aber dem widerſpricht, daß von der Empfänglichkeit im Menſchen gar nichts abhängig ſein ſolle. Den Worten nach ließ ſich dieſe Beſtimmung auch mit der auguſtiniſchen Lehre vereinigen, nach welcher auch die Gnade in der Form der freien Selbſtbeſtimmung wirken ſollte. Aber in den andern Artikeln wird deutlich dem auguſtiniſchen Partikularismus widerſprochen und erklärt: die Verheißung des Evangeliums: Gott wolle, daß alle Menſchen ſelig werden, beziehe ſich auf alle Menſchen. Ebenſo ward die Ausflucht abgeſchnitten, welche in der voluntas signi und voluntas beneplaciti liegt. Dieß heiße Gott zwei einander widerſtreitende Willen andichten. Die Prädeſtination wurde nur auf die Gläubigen bezogen und dargeſtellt als der ewige Rathſchluß Gottes, Alle die, welche den Glauben annehmen, zu Erben des ewigen Lebens zu machen; ſie ſei immer nur in Verbindung mit dem ganzen Erlöſungswerk und der ganzen Heilsordnung aufzufaſſen. In Bezug auf die Gottloſen wurde die Präſcienz Gottes von der Prädeſtination genau unterſchieden. Es war alſo in der Concordienformel ein Gegenſatz zurückgeblieben; indeß erklärte man, es gebe hier Schwierigkeiten, in die kein menſchlicher Verſtand dringen könne. In den gegen Auguſtins Betrachtungsweiſe

*) art. II u. XI.

führen wolle,*) und äußerte sich sehr heftig gegen i
dicirte ihm 1543 seine Schrift über die mensch
auf jener indeß antwortet:***) da ich die
daß Gott nicht Ursach der Sünde ist, so n
tingenz bei der Schwäche unseres Verstan
Melanchthon ein Bekenntniß zuschic
er die ganze Stelle über die Prädesti
Calvin äußerte, daß dieß von
fern liege; er vermochte sich n
Melanchthons Scharfsinn
sagte vorwurfsvoll, er könne
lich mit aufrichtigem Herz
doch die Spekulation am
wurf, nimis philosop

Zwar hatte di ... wesen sein, wenn
Melanchthon u ... gen der Erlösung sich auch
war in mannigfa ... Leben nicht zum Glauben ge-
gangen, und es ... nicht aus, sondern schien am Ende
zahl der Eifer ... vereinzukommen; er nahm an, daß, wenn
in inconseque ... e Gottes verkündet werde, die Menschen sich
der ursprü ... einen dem Rufe folgend, die andern aus eigner
Kirche sie ... am Heile folgend, wozu sie von Gott durch seinen Sohn
auch an ... den sind. Offenbar hatte er das Interesse, die göttliche
burg ... ihrem Universalismus darzustellen, aber wie er sich aus-
öffer ... schien es doch mehr ein Streit der Formeln zu sein. Wohl
r ... er die Inconsequenz der Concordienformel bemerken, wie er
... denn darauf berief, es komme nirgends in der Schrift vor, daß
... Prädestination durch die Präscienz vom Glauben bedingt sei; aber
... gelang ihm nicht, was er wollte, klar zu entwickeln.

In der reformirten Kirche bemerken wir, daß wie einst im Streit über die augustinische Lehre, gegen die absolute Prädestination,

---

*) A. Schmid, dissertatio de S. Huberi vita, fatis et doctrina, Helmst. 1708. 4. Walch, Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche I, 176. Walchii, Bibliotheca theol. II, pag. 645. J. Wiggers, Beitr. z. Lebensgesch. S. Hubers, Zeitschr. f. histor. Theol. 1844. 1.

**) de providentia Dei et aeterna praedestinatione, Francof. 1597. opp. I, 653.

…lich festgestellt war, sich immer wieder Reaktionen erho-
Erschütterung ging von Jakob Arminius*) aus.
…ines gewissenhaft und eifrig forschenden Theolo-
Befangenheit zu hüten suchte. Nach seinem
Beza gehört, kam er als eifriger Calvinist
…mals hatte ein geistvoller Laie, Koorn-
keiner Confession zufrieden war, die
…riffen und dadurch viel Streit
…, Calvin vertheidigen, aber
Differenz. Einige Prediger
…rtheidigen zu können,***)
…ulapsarismus den Infra-
…t nicht zufrieden. Martin
…, forderte den Arminius auf, die
…egen. Arminius prüfte die vorgeleg-
…yrheitsliebend genug, sie triftig zu finden, er-
…ugleich, daß sie nicht bloß gegen den Supralapsa-
…ern gegen die absolute Prädestinationslehre überhaupt sich
…t ließen. Seit dieser Zeit begann er daran zu zweifeln. In
…em Briefe vom Jahre 1597 sagt er: alle Schätze der Welt wären mir nicht so viel werth, als eine wahre Erkenntniß in der Lehre von der Vorsehung und Prädestination. In einem andern: es geht kein Tag vorüber, wo ich nicht über diese Gegenstände nachdenke. Er macht sich selbst den Vorwurf, sich zu viel mit diesen theoretischen Dingen zu beschäftigen: möchte ich nur auch hier das rechte Maß halten und nicht von andern wichtigen Pflichten der Frömmigkeit abgehalten werden. Dazu kam, daß er bei seiner Seelsorge, besonders beim Umsichgreifen einer ansteckenden Krankheit, die Erfahrung machte, daß die Lehre von der absoluten Prädestination Anlaß zu großer Beunruhigung des Gemüthes werden konnte. Er erfuhr, daß es kein anderes Beruhigungsmittel gebe, als auf das Objektive hinzuweisen, daß durch den Glauben an die Sündenvergebung in Christo die Gerechtigkeit erlangt werde. Daher glaubte er, es sei für die Seelenruhe am heil-

*) Caspar. Brandii historia vitae J. Arminii, Amsterd. 1724. ed. J. L. Moshemius, Brunsv. 1725.

**) Werke Amsterd. 1630, 3 Bde. F.

***) responsio ad argumenta quaedam Bezae et Calvini ex tractatu, de praedestinatione in cap. IX ad Rom., 1589.

führen wolle,*) und äußerte ſich ſehr heftig gegen ihn. Calvin dedicirte ihm 1543 ſeine Schrift über die menſchliche Freiheit,**) worauf jener indeß antwortet:***) da ich die Vorausſetzung feſthalte, daß Gott nicht Urſach der Sünde iſt, ſo nehme ich nachher eine Contingenz bei der Schwäche unſeres Verſtandes an. Als Calvin dem Melanchthon ein Bekenntniß zuſchickte, wurde dieſer ſo erregt, daß er die ganze Stelle über die Prädeſtination mit der Feder durchſtrich. Calvin äußerte, daß dieß von ſeiner ingenita mansuetudo ſehr fern liege; er vermochte ſich nicht vorzuſtellen, daß ein Mann von Melanchthons Scharfſinn von dieſer Lehre abweichen könne, und ſagte vorwurfsvoll, er könne nicht glauben, daß er ſolche Lehren wirklich mit aufrichtigem Herzen vortrage. Wegen einer Lehre, zu welcher doch die Spekulation am wenigſten hinführt, machte er ihm den Vorwurf, nimis philosophice über den freien Willen zu urtheilen.

Zwar hatte die Majorität in der lutheriſchen Kirche ſich gegen Melanchthon und ſeinen Synergismus erklärt, aber ſein Einfluß war in mannigfachen Abſtufungen auch über ſeine Schule hinausgegangen, und es iſt wohl dem zuzuſchreiben, daß doch auch die Mehrzahl der Eiferer ſich gedrungen fühlte, von der urſprünglichen Härte in inconſequenter Weiſe abzuweichen. Während nun die ſtrengſte Form der urſprünglichen abſoluten Prädeſtinationslehre in der reformirten Kirche ſiegte, trat mit der milderen Auffaſſung der lutheriſchen Kirche auch an dieſem Punkte ein Gegenſatz hervor. Ein Streit zu Straßburg gab beſonders Anlaß, den Gegenſtand zwiſchen beiden Kirchen öffentlich zur Sprache zu bringen. Auf calviniſcher Seite ſtand Hieronymus Zanchius,†) auf lutheriſcher Johann Marbach. Da

*) ep. ad Peucerum 1. Febr. 1552, corp. reform. VII, S. 932.

**) defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus Albertum Pighium, opp. VII, 134.

***) Corpus reformatorum V, pag. 109: ego cum hypothesin hanc teneam Deum non esse causam peccati nec velle peccatum, postea contingentiam in hac nostra infirmitate judicii admitto, ut sciant rudes Davidem sua voluntate ultro ruere, et eundem sentio, cum haberet spiritum sanctum, potuisse eum retinere, et in ea lucta esse aliquam voluntatis actionem. — Nam a verbo Dei ordiendum est nec repugnandum promissioni, sed ei assentiamur, nec disputemus antea, tum nos assensuros esse, cum arcanum Dei decretum nobis monstratum fuerit. Assentientem autem Deus adjuvat, qui per verbum est efficax.

†) ein Italiener, Prof. in Straßburg, ſpäter in Heidelberg. Vgl. über ihn ſ. Brief an Philipp v. Heſſen Gerdesius Scrinium antiquarium V, p. 230 sqq.

Streit wurde damals durch einen von Brenz vermittelten Vergleich beigelegt. Er war der Anlaß, daß die Concordienformel auf dieſe Differenz Rückſicht nahm.*) Man wollte hier Alles vermeiden, was zum Synergismus führte, zugleich aber der Lehre von der unbedingten Prädeſtination ausweichen. Die Concordienformel behauptete, daß nach dem Fall nicht ein Fünkchen geiſtiger Kräfte übrig geblieben ſei, wodurch ſich der Menſch ſelbſtändig zu der Gnade hinwenden könnte. Hiemit ließ ſich nun die Lehre von einer gratia irresistibilis und abſoluten Prädeſtination gut verbinden; allein der Folgerung wurde ausdrücklich widerſprochen und erklärt, daß Gott den prädeſtinirten Menſchen zwar zu ſich ziehe, aber nicht zur Bekehrung zwinge. Dieſe ſei eine ſolche Veränderung durch die Wirkung des heiligen Geiſtes, daß der Menſch die ihm angebotene Gnade Gottes annehmen könne. Alle, welche der Wirkung des heiligen Geiſtes widerſtehen, empfangen dieſelbe nicht. Hierdurch konnte nun dem Menſchen das Vermögen zugeſtanden ſein, den Einwirkungen der Gnade zu widerſtehen, aber dem widerſpricht, daß von der Empfänglichkeit im Menſchen gar nichts abhängig ſein ſolle. Den Worten nach ließ ſich dieſe Beſtimmung auch mit der auguſtiniſchen Lehre vereinigen, nach welcher auch die Gnade in der Form der freien Selbſtbeſtimmung wirken ſollte. Aber in den andern Artikeln wird deutlich dem auguſtiniſchen Partikularismus widerſprochen und erklärt: die Verheißung des Evangeliums: Gott wolle, daß alle Menſchen ſelig werden, beziehe ſich auf alle Menſchen. Ebenſo ward die Ausflucht abgeſchnitten, welche in der voluntas signi und voluntas beneplaciti liegt. Dieß heiße Gott zwei einander widerſtreitende Willen andichten. Die Prädeſtination wurde nur auf die Gläubigen bezogen und dargeſtellt als der ewige Rathſchluß Gottes, Alle die, welche den Glauben annehmen, zu Erben des ewigen Lebens zu machen; ſie ſei immer nur in Verbindung mit dem ganzen Erlöſungswerk und der ganzen Heilsordnung aufzufaſſen. In Bezug auf die Gottloſen wurde die Präſcienz Gottes von der Prädeſtination genau unterſchieden. Es war alſo in der Concordienformel ein Gegenſatz zurückgeblieben; indeß erklärte man, es gebe hier Schwierigkeiten, in die kein menſchlicher Verſtand dringen könne. In den gegen Auguſtins Betrachtungsweiſe

*) art. II u. XI.

gerichteten Erklärungen war ein Anſchließungspunkt gegeben für den weiteren Gegenſatz gegen das ſtreng auguſtiniſche Syſtem.

Mit der calviniſchen wie mit der lutheriſchen Partei gerieth am Ende des ſechszehnten Jahrhunderts Samuel Huber*) in Streit. Zuerſt als Prediger in Bern, behauptete er gegen Beza, daß Chriſtus für Alle geſtorben ſei und Gott die Seligkeit aller Menſchen wolle. Er wurde in Folge deſſen entſetzt 1588, von der lutheriſchen Kirche aufgenommen, zuerſt in Würtemberg, dann in Wittenberg, und gerieth von hier aus in Streit mit Aegidius Hunnius,**) welcher die Lehre der Concordienformel weiter entwickelte. Huber beſchuldigte die Concordienformel des Calvinismus, weil ſie keine allgemeine, ſondern eine partikulare Gnadenwahl behaupte. In der Polemik gegen die calviniſche Lehre hatte er geſagt, daß Gott nicht allein die Gläubigen, ſondern alle Menſchen zum ewigen Leben erwählt habe. Es würde ein weſentlicher Streitpunkt geweſen ſein, wenn Huber angenommen hätte, daß die Wirkungen der Erlöſung ſich auch auf ſolche erſtrecken, welche in dieſem Leben nicht zum Glauben gelangen. Aber dieß ſprach er nicht aus, ſondern ſchien am Ende mit der lutheriſchen Lehre übereinzukommen; er nahm an, daß, wenn jener allgemeine Gedanke Gottes verkündet werde, die Menſchen ſich ſelbſt theilten, die einen dem Rufe folgend, die andern aus eigner Schuld nicht zum Heile folgend, wozu ſie von Gott durch ſeinen Sohn erwählt worden ſind. Offenbar hatte er das Intereſſe, die göttliche Liebe in ihrem Univerſalismus darzuſtellen, aber wie er ſich ausſprach, ſchien es doch mehr ein Streit der Formeln zu ſein. Wohl mochte er die Inconſequenz der Concordienformel bemerken, wie er ſich denn darauf berief, es komme nirgends in der Schrift vor, daß die Prädeſtination durch die Präſcienz vom Glauben bedingt ſei; aber es gelang ihm nicht, was er wollte, klar zu entwickeln.

In der reformirten Kirche bemerken wir, daß wie einſt im Streit über die auguſtiniſche Lehre, gegen die abſolute Prädeſtination,

---

*) A. Schmid, dissertatio de S. Huberi vita, fatis et doctrina, Helmst. 1708. 4. Walch, Religionsſtreitigkeiten der lutheriſchen Kirche I, 176. Walchii, Bibliotheca theol. II, pag. 645. J. Wiggers, Beitr. z. Lebensgeſch. S. Hubers, Zeitſchr. f. hiſtor. Theol. 1844. 1.

**) de providentia Dei et aeterna praedestinatione, Francof. 1597. opp. I, 653.

obgleich sie kirchlich festgestellt war, sich immer wieder Reaktionen erhoben. Die größte Erschütterung ging von Jakob Arminius*) aus. Er war das Muster eines gewissenhaft und eifrig forschenden Theologen, der sich vor aller Befangenheit zu hüten suchte. Nach seinem Studium in Genf, wo er Beza gehört, kam er als eifriger Calvinist in sein Vaterland zurück. Damals hatte ein geistvoller Laie, Koornhert,**) ein Mann, welcher mit keiner Confession zufrieden war, die calvinische Prädestinationslehre angegriffen und dadurch viel Streit verursacht. Man wollte ihn widerlegen, Calvin vertheidigen, aber unter den Calvinisten selbst kam es zur Differenz. Einige Prediger in Delft glaubten den Calvinismus leichter vertheidigen zu können,***) wenn sie an die Stelle des calvinischen Supralapsarismus den Infralapsarismus setzten. Andere waren damit nicht zufrieden. Martin Lydius, Professor in Franecker, forderte den Arminius auf, die Prediger von Delft zu widerlegen. Arminius prüfte die vorgelegten Gründe; er war wahrheitsliebend genug, sie triftig zu finden, erkannte aber auch zugleich, daß sie nicht bloß gegen den Supralapsarismus, sondern gegen die absolute Prädestinationslehre überhaupt sich anwenden ließen. Seit dieser Zeit begann er daran zu zweifeln. In einem Briefe vom Jahre 1597 sagt er: alle Schätze der Welt wären mir nicht so viel werth, als eine wahre Erkenntniß in der Lehre von der Vorsehung und Prädestination. In einem andern: es geht kein Tag vorüber, wo ich nicht über diese Gegenstände nachdenke. Er macht sich selbst den Vorwurf, sich zu viel mit diesen theoretischen Dingen zu beschäftigen: möchte ich nur auch hier das rechte Maß halten und nicht von andern wichtigen Pflichten der Frömmigkeit abgehalten werden. Dazu kam, daß er bei seiner Seelsorge, besonders beim Umsichgreifen einer ansteckenden Krankheit, die Erfahrung machte, daß die Lehre von der absoluten Prädestination Anlaß zu großer Beunruhigung des Gemüthes werden konnte. Er erfuhr, daß es kein anderes Beruhigungsmittel gebe, als auf das Objektive hinzuweisen, daß durch den Glauben an die Sündenvergebung in Christo die Gerechtigkeit erlangt werde. Daher glaubte er, es sei für die Seelenruhe am heil-

*) Caspar. Brandii historia vitae J. Arminii, Amsterd. 1724. ed. J. L. Mosheimius, Brunsv. 1725.

**) Werke Amsterd. 1630, 3 Bde. F.

***) responsio ad argumenta quaedam Bezae et Calvini ex tractatu, de praedestinatione in cap. IX ad Rom., 1589.

ſamſten, wenn man in der Prädeſtination die beiden göttlichen Rathſchlüſſe unterſcheide: erſtens, Gott hat beſchloſſen, nur die an Chriſtus Gläubigen um dieſes Glaubens willen zur Seligkeit zu führen; zweitens, der Rathſchluß, welcher ſich auf die Ertheilung dieſes Glaubens bezieht. Das Erſte hob er beſonders hervor; das Zweite ſei das Schwierigere, worüber man ſich nicht ſo ſicher entſcheiden könne. Aus dieſer Unterſcheidung ging ſeine Lehre hervor, entwickelte ſich aber erſt allmälig zu einer beſtimmten Anſicht. Schon zu Amſterdam gerieth er in Streit, noch mehr aber, als er 1603 Profeſſor zu Leyden und College des Franz Gomarus wurde. Er ſtarb unter dieſen Streitigkeiten 1609. An die Spitze ſeiner Partei traten ausgezeichnete Männer, Uytenbogaert*) und Simon Episkopius.**) Sie übergaben 1610 den holländiſchen Ständen eine Remonſtranz in fünf Sätzen.***) Ueber die Erwählung heißt es: Gott hat durch einen unwandelbaren Rathſchluß in Chriſto vor der Weltſchöpfung beſchloſſen, aus der gefallenen Menſchheit diejenigen durch Chriſtum zum Heil zu führen, welche durch die Gnade des heiligen Geiſtes an ihn glauben und darin beharren würden; die ſich nicht Bekehrenden aber den verdienten Strafen zu überlaſſen. Chriſtus habe alſo durch ſeinen Tod allen Menſchen die Sündenvergebung erlangt, ſo daß aber nur die Gläubigen ſie erhalten. Dieſen Glauben kann der Menſch nicht durch ſeinen Willen erlangen, ſondern er muß erſt durch den heiligen Geiſt in allen ſeinen Kräften erneut werden. Ueber die Theilnehmung des freien Willens wurde alſo nichts weiter beſtimmt, über die Wirkungsweiſe der Gnade aber behauptet, ſie ſei keine unwiderſtehliche. Ueber den Punkt, ob die, welche vermöge des Glaubens durch die Gnade erneut worden, durch ihre Nachläſſigkeit dieſe Gnade wieder verlieren könnten oder nicht, erklärte man nichts feſtſetzen zu wollen, bevor es genauer nach der heiligen Schrift unterſucht worden ſei. So gemäßigt die fünf Sätze abgefaßt waren, ſo waren doch die Anhänger des ſtrengen Calvinismus damit unzufrieden; ſie erhielten den Sieg auf der Synode zu Dordrecht†) 1618 bis 1619, welche die fünf

*) J. Uytenbogaert leven, kerckelijke Bedieninge ende zedige verandwoordinq, 1646. 4.

**) Philipp a Limborch, historia vitae S. Episcopii, Amsterd. 1701.

***) Walch, Religionsſtreitigkeiten außer d. luth. Kirche III, 540.

†) Acta synodi nationalis Dordrechti habitae, Dortr. 1620. 4. Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrantium 1620. 4. Joh. Halesii

ge verdammte und ihnen die unbedingte Gnadenwahl entgegen-
te; doch hieß es: nach einem ewigen Rathſchluſſe Gottes werden
Nichterwählten dem gerechten Gericht überlaſſen. Das Concil blieb
in den Grenzen des Infralapſarismus ſtehen. Viele von den
der Geſinnten hätten eine ausdrückliche Verdammniß der harten,
den Supralapſariern ausgeſprochenen Sätze gewünſcht, aber auch
nit drang man bei der ſtrengſten Partei nicht durch. Allmälig
vickelten die Remonſtranten in ihrer Confeſſion*) und Apologie**)
Lehre weiter;***) ſie verſtanden unter der Prädeſtination nur das
gemeine, den göttlichen Rathſchluß, wodurch Alle, welche glauben
den, zum ewigen Leben erwählt ſeien, und wendeten die Beſtim-
ng nicht darauf an, wie man zum Glauben komme. Um den
uben hervorzubringen, heißt es, werden erfordert von Seiten Got-
Argumente für die Wahrheit, denen ſich nichts entgegenhalten laſſe,
Seiten des Menſchen die fromme Gelehrigkeit des Gemüthes.
ube und Unglaube wird daher entſchieden durch das verſchiedene
halten des menſchlichen Gemüthes zu der dargebotenen Wahrheit.
n der Gnade ſei Anfang, Fortſchritt und Vollendung alles Guten
uleiten.

Ein erneuter Verſuch, der abſoluten Prädeſtinationslehre eine
dere Einkleidung zu geben, erregte innerhalb der reformirten Kirche
rmals einen Streit. Amyraut (Amyraldus),†) Profeſſor zu
umür, und der Prediger Paul Teſtart††) in Blois ſuchten das
ſtößige daran hinwegzuräumen durch die Unterſcheidung eines allge-

---

oria concilii Dordraceni; J. L. Moshemius latine vertit Hambg. 1724. Prae-
tium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae.

*) Confessio sive declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio
onstrantes vocantur, super praecipuis articulis religionis christianae, 1622 von
isk opius verfaßt, deſſ. Werke II, II, p. 69.

**) Apologia pro confessione sive declaratione sententiae etc. 1628 eben-
von Episkopius.

***) G. Zeltneri breviarium controversiarum cum Remonstrantibus agi-
um, Norimbg. 1719.

†) Traité de la prédestination et de ses principes differents, Saumur 1634.
se Amyraut, sa vie et ses écrits par Charles E. Saigey, Strassb. 1849.
es Amyraldus von A. Schweizer in Baurs u. Zellers theologiſch. Jahrbb.
2. 1. 2.

††) Tous les synodes nationaux des églises reformées de France par
non, t. II.

meinen und eines bedingten göttlichen Rathſchluſſes, wodurch dieſe Theorie den Namen des universalismus hypotheticus erhielt. Der allgemeine Rathſchluß ſei, Allen das Heil zu verleihen, wenn ſie glauben würden. Dieß ward aber durch die Einſchränkung aufgehoben, daß nach einem beſonderen und unbedingten göttlichen Rathſchluß nur eine beſtimmte Zahl Auserwählter durch ſeine unwiderſtehliche Gnade zum Glauben geführt werden ſolle. Den allgemeinen Willen Gottes nannten ſie einen bloß abſtrakten, den beſondern das decretum efficax. Vermöge jener allgemeinen Gottesoffenbarung könnten Alle zur Seligkeit gelangen, aber die allgemeine Berufung giebt nur ein phyſiſches Vermögen zu glauben, welchem das durch die Erbſünde verurſachte Unvermögen entgegenſtehe. Dieß könne nur durch die gratia efficax gehoben werden, welche Gott allein den Auserwählten verleihe. Amyraut ſtimmte mit Zwingli überein in der Anſicht über das Verhältniß der Heiden zum Heil. Wenn irgend jemand ſich zu Gott bekehrt und das Heil durch die göttliche Gnade zu erlangen ſucht, ſo wird er dazu kommen, wenn ihm auch die beſtimmte hiſtoriſche Kenntniß von Chriſto fehlt. Die Nationalſynode von Alençon 1637 ſprach ſich gegen die Lehre aus, doch ſchonend gegen die Perſonen. Milder ward die Lehre auf der Synode zu Charenton 1644 beurtheilt. Zu den heftigſten Gegnern dieſer Theorie gehörte Friedrich Spanheim, dagegen vertheidigten David Blondel*) und Dalläus**) den Amyraut.

Auch in der Prädeſtinationslehre hätte die katholiſche Kirche, gegen deren Dogma jene gerichtet war, ſich gegen die Beſtimmungen der Reformatoren erklären müſſen. Aber ſie war durch ihre eigene Spaltung in einer mißlichen Lage. Niemals konnte hier die ſtreng auguſtiniſche Partei zur Herrſchaft kommen; man ſcheute ſich für oder gegen eine der beiden mächtigen Parteien zu entſcheiden und war auf dem tridentiniſchen Concil in Verlegenheit. Die proteſtantiſche Lehre wollte man verdammen und die auguſtiniſche Schule wollte man ſchonen; es blieb alſo kein anderes Mittel, als die Zweideutigkeit: man verdammte dem Buchſtaben nach die proteſtantiſche Lehre, während

*) D. Blondel, actes authentiques des églises reformées touchant la paix et charité fraternelle, 1655.

**) J. Dallaei apologia pro duabus ecclesiarum in Gallia protestantium synodis nationalibus adversus F. Spanhemii exercitationes de gratia universali 1655.

man ſich ſo zweifelhaft ausdrückte, daß beide katholiſche Parteien damit zufrieden ſein konnten. Die gewandten dialektiſchen Formeln, die Zweideutigkeit im Gebrauch der Begriffe liberum arbitrium, posse und ähnlicher, hatten hinlängliche Bahn dazu gebrochen. Das tridentiniſche Concil erklärt unter andern:*) die, welche durch die Sünde von Gott entfremdet waren, werden durch ſeine erregende und helfende Gnade zu ihrer Bekehrung, indem ſie dieſer Gnade frei beiſtimmen und mit ihr wirken, tüchtig gemacht. Der Menſch wirkt auch etwas, indem er jenen göttlichen Einfluß aufnimmt. Es erhellt leicht, wie unbeſtimmt alles dieß gehalten iſt. Dieſen Kanon konnten auch die annehmen, welche die Gnade nicht völlig unabhängig von der freien Selbſtbeſtimmung wirkend dachten; denn es heißt unter andern: wenn Jemand behauptet, daß nach dem Sündenfall der freie Wille ganz erloſchen ſei, ſo ſei dieß für eine von dem Satan ſelbſt eingeführte Erdichtung zu halten. Wiederum kam es aber auch an dieſer Stelle darauf an, zu definiren, was man unter dem freien Willen verſtand. Kurz nachdem die Beſtimmungen entworfen waren, um 1548, beriefen der Dominikaner Dominiko Soto und der Franziskaner Andrea Vega, obgleich ſie von entgegengeſetzten Standpunkten ausgingen und in allen Punkten einander widerſprachen, ſich doch beide auf dieſe Sätze des tridentiniſchen Concils.**) Man hat katholiſcher Seits grade deswegen die Weisheit des Concils gerühmt; allein das Concil hätte dann ausſprechen müſſen, was das Weſentliche ſei. Es übte vielmehr eine diplomatiſche Kunſt aus, welche einer Verſammlung von Lehrern der Kirche unwürdig iſt. Die nachtheiligen Folgen zeigten ſich in den immer von Neuem ausbrechenden Streitigkeiten. Durch den Einfluß der Reformation wurde auch innerhalb der katholiſchen

*) Sessio VI, c. 5: declarat (synodus) ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur; ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest; neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.

**) Sarpi, Geſchichte des tridentiniſchen Concils, überſetzt von Rambach II, S. 443.

Kirche eine reformatoriſche Richtung hervorgerufen, welche ſich dem Auguſtin anſchloß. Zu ihr gehörte Michael Bajus*) auf der Univerſität Löwen. Pius V. verdammte 1567 79 Sätze deſſelben, aber ohne zu erklären, in welchem Sinne er ſie verdammt habe. Der Streit ward wieder erregt, als der Jeſuit Molina**) um 1588 ein Werk über die Vereinigung zwiſchen freiem Willen, Gnade, göttlicher Präſcienz und Prädeſtination herausgab. Er behauptete, kein Menſch könne ohne die göttliche Gnade ſelig werden; aber dieſe werde einem Jedem ertheilt, wenn er nur die übrig gebliebenen Kräfte des freien Willens gebrauche; die Gnade werde ihm verliehen kraft der Wirkungen des Verdienſtes Chriſti. Er unterſchied ferner eine nothwendige Erkenntniß Gottes, eine freie und eine mittlere,***) um vermöge der letzteren die bedingte Prädeſtination Gottes feſtzuhalten. Sein Syſtem entfernte ſich alſo deutlich von dem Auguſtiniſchen; es gab den Anſtoß zu heftigem Streit zwiſchen den Jeſuiten und Dominikanern. Der Pabſt Clemens VIII. ließ die Sache unterſuchen in den congregationes de auxiliis gratiae; aber Paul V. hob deren Sitzungen auf, ohne eine Entſcheidung zu geben.†)

Eine neue reformatoriſche Richtung, von auguſtiniſchen Prinzipien ausgehend und den Jeſuitismus bekämpfend, wurde im ſiebzehnten Jahrhundert durch den Abt von St. Cyran††) und den Biſchof von Ypern Cornelius Janſenius angeregt. Als nach des Letzteren Tode um 1640 ſein Werk, Augustinus†††) erſchien, wußten

---

*) Melchior. Leydeckeri historia Jansenismi, Trajecti ad Rhenum 1695. — Du Chesne, histoire du Bajanisme, Douay 1731.

**) S. Gieseler III, II, 614. Potest homo per vires naturae cum solo concursu generali Dei assentiri mysteriis supernaturalibus, sibi propositis et explicatis (qualia sunt, Deum esse trinum in personis, Christum esse Deum et similia), tanquam a Deo revelatis actu mere naturali. — Homini tamen sic assentienti supernaturalibus mysteriis Deus ex certa lege a se cum filio suo statuta gratiam confert, auxiliave, quibus ille credat ut oportet ad salutem.

***) Id est, scientia futurorum contingentium dependentium a causa libera, ante actuale decretum divinae voluntatis, volentis vel saltem permittentis illa futura esse vel futura absolute, vel futura sub conditione.

†) J. H. Serry, historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. libri IV. 1700, Appendix 1701. ed. 2. 1709.

††) Oeuvres chretiennes et spirituelles. Lyon 1679. 4 voll.

†††) Augustinus, sive doctrina Aug. de humanae naturae sanitate, aegritu-

ſich die Päbſte abermals nur ſo zu helfen, daß ſie die ausgezogenen Sätze ohne Erklärung des Sinnes verdammten. Dadurch wurde der Janſeniſtiſche Streit*) nur um ſo heftiger.

So ſehr Socinus in manchen Punkten mit den Pelagianern übereinſtimmt, ſo doch nicht in dieſer Lehre. Er erklärt ſich beſtimmter als Pelagius über den Begriff der Gnade:**) durch die Macht der Gewohnheit ſei eine große Neigung zur Sünde in die menſchliche Natur gekommen, weshalb der Menſch einer äußerlichen und innerlichen Hülfe Gottes bedürfe. Die erſte ſchreckt durch Drohungen von dem Böſen ab, und treibt zum Guten an durch die Verheißung der zukünftigen Güter. Die innere Hülfe Gottes beſteht theils darin, daß Gott den Gläubigen ein gewiſſes Vorgefühl der ihnen verheißenen Güter giebt, theils, daß er durch ſeine Erleuchtung ſeinen in dem geoffenbarten Wort enthaltenen Willen deutlich erkennen läßt. Die Hülfe der Erleuchtung mußte mehr auf dem Standpunkte des alten Teſtamentes ſtatt finden, weil hier noch keine ſo vollkommne Offenbarung gegeben war. Auf dem neuteſtamentlichen Standpunkte findet mehr die Hülfe der anderen Art ſtatt, weil die dem Menſchen verheißenen Güter unſichtbarer Art ſind. In ſofern iſt der heilige Geiſt ein Unterpfand in den Herzen der Gläubigen. Immer aber erklärt er die äußerliche Hülfe Gottes, die äußerliche Offenbarung in ſeinem Wort für die Hauptſachen, die innere ſei nur Unterſtützung der äußeren. Es wird alſo vorausgeſetzt, daß der Glaube ſelbſt unabhängig von allen Gnadenwirkungen zu Stande komme, wie dieß auch genau mit ſeiner Lehre von dem Werthe des Glaubens zuſammenhängt. Ueberall die gleiche Verkennung der religiöſen Ueberzeugung; ſie ſoll auf nur logiſchem Wege entſtehen; er nimmt an, die Thatſachen durch welche dieſe Lehre beglaubigt werde, ſeien von der Art, daß der Vortrag derſelben hinreiche, um jeden nicht ganz verdorbenen Menſchen zum Glauben und

---

dine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses, Lov. 1640. Paris. 1641. 3 tom. fol.

*) Leydecker. Historia Jansenismi 1695. Gerberon, histoire générale du Jansenisme Amsterd. 1700. 3 voll. Fontaine, Mémoires pour servir a l'histoire de Port-Royal Col. 1738. 2 voll. Reuchlin, Geſch. von Port-Royal. Der Kampf des reformatoriſchen und jeſuitiſchen Katholicismus unter Louis XIII. u. XIV. Hamburg 1839. 44. 2 Bde. Sainte-Beuve, histoire de Port-Royal. Paris 1840. Ranke, die röm. Päbſte, III. S. 186.

**) Praelectiones theologiae. De libero hominis arbitrio deque aeterna e praedestinatione cap. V sq.

Gehorſam in der Hoffnung zu bringen. Nichts weiter wird vorausgeſetzt, als ein Wahrheitsſinn, der ſich belehren läßt. Deshalb gilt der Glaube bei Gott ſo viel, und deshalb iſt er Grund zur Rechtfertigung. Er befolgt das Intereſſe, jede Wirkung der göttlichen Gnade, welche mit dem freien Willen nicht beſtehen kann, zurückzuweiſen; doch will er dabei nicht über alle Wirkungen Gottes abſprechen. Wir reden, ſagt er, hier nur von der gewöhnlichen Wirkſamkeit Gottes, und ſchließen ſolche Fälle nicht aus, in welchen Gott zuweilen auf andere Weiſe den Menſchen zu Hülfe kommt; denn wer kann Gottes Gerichte genug erkennen? In dem Rakowiſchen Katechismus wird der heilige Geiſt als die Kraft bezeichnet, welche Gott gewiſſen Menſchen mittheilt, um ſie vor anderen auszuzeichnen, und ſie zu ſeinem Dienſt zu weihen.

g. Die Lehre von der Kirche.

Der ganze katholiſche Standpunkt beruhte darauf, daß die Beziehung des religiöſen Bewußtſeins zu Chriſto abhängig gemacht wurde von der Vermittlung durch die Auctorität der Kirche, und dieſe ward daher als das Urſprüngliche hervorgehoben. Hingegen die Reformation mußte von ihrem materialen Prinzip aus, von der unmittelbaren Beziehung des religiöſen Bewußtſeins zu Chriſto, auch eine Umſtellung des Verhältniſſes zur Kirche bewirken. Man gelangte zum Begriff der Kirche, indem man von der gemeinſamen Thatſache des Glaubens an den Erlöſer ausging, und mußte daher denſelben auf innerliche Weiſe faſſen; weshalb in der Augsburger Confeſſion*) die Kirche als die Gemeinſchaft der Heiligen definirt wird, in welcher die Lehren recht gelehrt und die Sacramente recht verwaltet werden. Die katholiſche Lehre von einer nothwendigen Einheit der Verfaſſung wird bekämpft und behauptet, zur wahren Einheit ſei genug die Uebereinſtimmung in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sacramente. Die Unterſcheidung zwiſchen unſichtbarer und ſichtbarer Kirche wird

*) Art. VII. Item docent, quod una Sancta Ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Sicut inquit Paulus (Eph. 4, 5. 6): Una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium etc.

zwar hier nicht angewendet, aber dieſe Unterſcheidung folgte von ſelbſt aus der genetiſchen Entwicklung dieſes Begriffes. Das Verſchweigen dieſer Diſtinction veranlaßte aber den Mißverſtand donatiſtiſcher Art, als ob jede Gemeinde, in welcher ſich unwürdige Mitglieder befinden, dadurch aufhöre eine wahre Kirche zu ſein. Um ſich hiegegen zu verwahren beſtimmte die Augsburger Confeſſion,*) daß, obgleich die Kirche im eigentlichen Sinne die Gemeinde der Heiligen ſei, doch in dieſem Leben viele Heuchler und Böſe mit derſelben vermiſcht ſeien. Es ergab ſich alſo der Unterſchied zwiſchen der eigentlichen und uneigentlichen Kirche. Da nun aber die katholiſchen Theologen die Dunkelheit in den Beſtimmungen der Confeſſion benutzten, um in der Confutation**) die Proteſtanten donatiſtiſcher Irrthümer zu beſchuldigen, ſo wurde dieſer Artikel in der Apologie***) ausführlicher entwickelt. Die Kirche, ſofern man darunter eine äußerliche Gemeinſchaft der Böſen und Guten, die Gemeinſchaft ferner der äußerlichen Dinge und Gebräuche verſtehe, wurde unterſchieden von der Kirche im eigentlichen Sinne, welche nichts anderes ſei als das Reich Chriſti. Die Kirche in dem vorzüglichen Sinne ſei die Gemeinſchaft des Glaubens und des Geiſtes in den Gemüthern; ſie beſtehe vornehmlich in der inwendigen Gemeinſchaft der ewigen Güter, habe aber dabei äußerliche Zeichen, woran man ſie erkennen könne: es ſei zu unterſcheiden das Reich Gottes im altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Sinne; auf altteſtamentlichem Standpunkte hätten in gewiſſem Sinne wohl auch die Böſen zum Reiche Gottes gerechnet werden können, weil alle geborne Juden von den Heiden abgeſondert waren durch dieſelben leiblichen Verheißungen; aber die Kirche auf neuteſtamentlichem Standpunkt ſei ein geiſtliches Reich, d. h. ein ſolches, welches nicht durch bürgerliche Gebräuche von den Völkern abgeſondert ſei, ſondern das wahre Volk Gottes, wiedergeboren durch den heiligen Geiſt. Alſo auch hier die Unterſcheidung der eigentlichen und uneigentlichen Kirche. Es wird der Anmaßung widerſprochen, in welcher die römiſche Kirche ſich allein die katholiſche nenne und behauptet, der Artikel des apoſtoliſchen Sym-

*) Art. VIII. Quamquam Ecclesia proprie sit congregatio Sanctorum et vere credentium: tamen, cum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti Sacramentis, quae per malos administrantur.

**) Art. VII. VIII.

***) Apolog, Art. IV.

bolum von der ecclesia catholica habe den Zweck, daß man die Kirche nicht für eine äußerliche Gemeinschaft gewisser Völker, sondern vielmehr für die Gemeinschaft der Menschen halten solle, welche durch die ganze Welt zerstreut sind, in dem Evangelium aber mit einander übereinstimmen, denselben Christus, heiligen Geist und Sacramente gemein haben, mögen sie dieselben Gebräuche oder andere befolgen. Der Begriff der Gemeinschaft der Heiligen wurde gegen den Mißverstand verwahrt, als ob es sich um subjektive Heiligkeit handele; nicht an sich selbst seien die Mitglieder der Kirche heilig', sondern weil sie durch den Glauben an Christus geheiligt seien. Die ganze christliche Kirche, sagt Luther, ist heilig, nicht in sich selber, sondern in Christo und durch Christi Heiligkeit.*)

Epochemachend ist in der Geschichte dieser Lehre die Entwicklung welche Zwingli gab, in welcher zuerst beide Beziehungen des Begriffes klar unterschieden und ausgesprochen werden. Auch er**) geht von dem materialen Prinzip der Reformation aus; Christus sei der Fels, auf welchem die Kirche, das ist die Gemeinschaft der Gläubigen, erbaut sei. Daraus ergiebt sich ihm der Begriff einer Gemeinschaft aller durch einen Glauben und einen Geist verbundenen Menschen; hat Jemand alle seine Zuversicht auf Gott durch Christum gesetzt, so ist er in der Kirche, d. h. in der Gemeinschaft aller frommen Christen. In dem Antibolum (1524) unterscheidet er erstens die Kirche in dem Sinne, welcher Alle umfaßt, die sich zu Christo bekannt haben, sich in der äußeren Gemeinschaft der Christen befinden, wenn sie auch zu den wahrhaft Gläubigen nicht gehören, und zweitens die Kirche wie sie

*) Vgl. J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853.

**) Uslegen und Gründ der Schlußreden oder Artikel. 1523. Werke I, S. 169. Art. VIII, S. 201. Hie mag ein Jeder in jm selbs erfinden, ob er in der kilchen syn oder nit; namlich hat er all sin züversicht, hoffnung und trost zu gott durch Christum Jesum, so ist er in der kilchen, das ist, in der gemeinsame aller frommen christen: denn hat er den einigen luteren glouben Christi, so hat er den geist gottes, der ist einig und mag nieman zweyerley glouben haben in eim einigen geist. Darum alle rechtgloubigen in einem geist sind, müssend auch ein einigen glouben und hoffnung in ein einiges gut, deß sy der geist bericht, haben. Harwiderum alle, so in die creaturen jr hoffnung habend, die sind nit in der kilchen oder hufen der frommen christen: denn das einig, wie obstat, das us dem einigen geist gottes kummt, und in jm einigen verstanden wirt, das habend sy nit, das ist, daß der einig gott jr züversicht syn, sunder sy sind vertröst uf blöde irrende zerbrochne menschen.

Eph. 5 bezeichnet wird, welche ohne Flecken ist, in sofern nur die darunter verstanden werden, welche an die Erlösung durch Christum glauben; sie allein sind die Kirche Christi im wahren Sinne. Die Gemeinschaft der durch Christum Geheiligten ist die Kirche, welche nicht irren kann, denn sie ist gegründet auf das Wort Gottes. In seinem Bekenntniß an Karl V. 1530 bedient er sich für die sichtbare Kirche des Ausdruckes der ecclesia sensibilis.

Bei Calvin tritt der Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft stark hervor. Er sagt: Unter der Kirche verstehen wir nicht bloß die eeclesia visibilis, sondern alle Auserwählten Gottes, zu welchen auch die Verstorbenen gehören. Davon unterscheidet er den Begriff der äußerlichen Kirche, als der besonderen christlichen Gemeinschaft; nur durch diese kann man den Eingang zum ewigen Leben erlangen; außerhalb derselben giebt es keine Vergebung der Sünden, kein Heil. Die Merkmale dieser Kirche sind, daß das Wort Gottes rein verkündet, und die Sacramente nach der Einsetzung rein verwaltet werden. Die allgemeine Kirche wird so genannt, in sofern sie die Gläubigen aus allen Völkern umfaßt. Hier kommt es nicht an auf die Uebereinstimmung in allen, sondern nur in den wesentlichen Lehren. (Instit. lib. IV.)

Auf die Gestaltung des Begriffes der Kirche hat bei Luther und Melanchthon besonders auch die neue Richtung Einfluß, welche aus dem Gegensatz gegen die einseitigen subjektivirenden Tendenzen hervorging, die Alles nur auf das Innerliche bezogen, das Objektive und Positive herabsetzten, und weil keine Kirche ihrem Idealismus hinlänglich entsprach, zum Separatismus neigten. Früher war der Gegensatz gegen die Veräußerlichung des Begriffes in der katholischen Kirche das Bestimmende, jetzt mußte die Bedeutung der sichtbaren Kirche gegen die einseitige Festhaltung des Begriffes der unsichtbaren zur Anerkennung gebracht werden. Hiegegen kämpfend fand man sogar den Begriff der unsichtbaren Kirche eine Zeit lang bedenklich. Melanchthon selbst sagt: diese Stellen handeln nicht von einer platonischen Idee, sondern von einer sichtbaren Kirche, und Luther: sie sagen der Geist müsse es thun; der barmherzige Gott bewahre uns vor der christlichen Kirche in der eitel Heilige sind. Man nahm daher den Unterschied der unsichtbaren und sichtbaren Kirche von der reformirten Kirche in der lutherischen nicht an, was große Schwierigkeiten bewirkte wenn man sich in den Streitigkeiten gegen Mißdeutungen verwahren wollte.

b. Die Lehre von den Sacramenten.

Das tridentiniſche Concil*) beſtätigte die von der Scholaſtik entwickelten Beſtimmungen: die Sacramente des neuen Bundes ſtellen die Gnade, welche ſie bedeuten dar und theilen ſie denen wirklich mit, welche ihr kein Hinderniß entgegen ſtellen.

Luther von ſeiner tieferen Auffaſſung der Sünde aus verwarf die rechtfertigende Kraft des Aeußerlichen in den Sacramenten und führte Alles auf den Glauben zurück. Der Glaube, ſagt er, muß ſich das Göttliche aneignen, alles Andere kann nur Zeichen ſein zur Wirkung und Bildung des Glaubens.**) Gott hat die Zuſage an ein Zeichen geknüpft zu mehrerer Sicherung und Stärkung unſeres Glaubens. Bei jedem Sacrament ſei zu unterſcheiden das Wort der göttlichen Verheißung und das äußerliche Zeichen, welches von Gott geordnet ward, das Wort und die Verheißung dem ſinnlichen Menſchen darzuſtellen. Die Hauptſache iſt das Wort; der Menſch kann ohne Sacrament, aber nicht ohne das Wort ſelig werden; ich kann das Sacrament in der Meſſe täglich genießen, wenn ich nur das Wort Chriſti vor mich halte.

Damit ſtimmt Melanchthon überein: es ward zur Verheißung das Zeichen hinzugegeben als gewiſſe Zeugniſſe des göttlichen Willens gegen uns. Der Menſch ſoll bei dem Sacrament ſo feſt überzeugt ſein von der göttlichen Gnade, als wenn Gott für ihn ein Wunder thäte. Er wünſcht für sacramentum einen anderen Namen: signum, symbolum, tessera, σφραγίς. Ohne Zeichen kannſt du gerechtfertigt werden, alſo iſt es nicht das Zeichen, was rechtfertigt; die Taufe und das Abendmahl ſind Nichts, ſondern ſind nur Zeugniſſe des göttlichen Willens.

So ſehen wir, daß das Subjektive in der Lehre vom Sacrament von Luther und Melanchthon überwiegend hervorgehoben wurde;

---

*) Concil. Trid. Sess. VII, Canon 6: Si quis dixerit Sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam, non ponentibus obicem, non conferre, quasi signa tantum externa sint accepta per fidem gratiae, vel justitiae, et notae quaedam Christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit. Canon 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis Sacramenta ex opere operato non conferri gratiam; sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit.

**) Non sacramentum, sed fides in sacramento justificat.

aber ſchon jetzt giebt ſich das Eigenthümliche der lutheriſchen Lehre darin zu erkennen, daß zugleich das Objektive geltend gemacht wird; denn auch das äußerliche Zeichen hat eine Bedeutung: es iſt von Gott eingeſetzt, um die Verheißung zu beſiegeln.

In der erſten Hinſicht kam Zwingli mit Luther überein, unterſchied ſich aber durch einſeitigere Hervorhebung des Subjektiven. Wie Luther ging er von der Entgegenſetzung des Glaubens gegen das opus operatum aus. Aber er ging weiter als jener; wollte Alles nur auf das Geiſtige zurückführen, die Religion von allen nothwendigen Beziehungen zum Sichtbaren frei machen. Auf den inneren Menſchen, ſagt er, kann Gott allein wirken, und Gottes Wirkung iſt an nichts gebunden. Es iſt eine Selbſttäuſchung, wenn der Menſch glaubt, daß etwas Aeußerliches auf ſein inneres Leben einwirken könne. Der Glaube bedarf auch keines äußerlichen Zeichens zu ſeiner Anregung, denn der wahre Glaube iſt nicht ein bloßes Meinen, ſondern etwas unmittelbar Gewiſſes, eine innere Erfahrung. Wer dieſes Unmittelbare einmal hat, dem kann es nicht verborgen bleiben, und er bedarf keines äußerlichen Zeichens um darauf geführt zu werden. In ſeinem Bekenntniß*) ſagt er: die vom heiligen Geiſt bewirkte Gnade braucht kein Geleit; wir leſen in der heiligen Schrift nie, daß äußerliche Zeichen den Geiſt mit ſich führen. Zwingli iſt es alſo die Hauptſache, auf die unmittelbare Thatſache des Glaubens, der inneren Erfahrung das ſubjektive chriſtliche Bewußtſein zurückzuführen und dieß nicht an ein äußerliches Zeichen zu binden. Die Sacramente erhalten daher für ihn eine andere Bedeutung: ſie führen uns nur ſichtbarlich zur Kirche, der wir weſentlich und unſichtbar ſchon angehörten, ſind alſo nichts, als gewiſſe Zeichen, durch welche der Menſch entweder in die Kirche aufgenommen wird, oder ſich als ihr Mitglied bewährt, als candidatus oder als miles ecclesiae. Die Kirche viel mehr, als er ſelbſt, wird von ſeinem Glauben vergewiſſert; nicht ein Zeichen

*) III. Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. Nam gratia ut a spiritu divino fit aut datur: ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium: ipse enim est virtus et latio qua cuncta feruntur, non qui ferri debeat; neque id unquam legimus in scripturis sacris, quod sensibilia, qualia sacramenta sunt, certo secum ferrent spiritum, sed si sensibilia unquam lata sunt cum spiritu: jam spiritus fuit qui tulit, non sensibilia.

zur Belebung für ihn ſelbſt, ſondern ein Zeugniß für Andere. Er wünſcht auch die Bezeichnung Sacrament abgeſchafft zu ſehen.*)

Es ergiebt ſich hier eine tiefe Differenz der religiöſen Richtungen: die lutheriſche iſt mehr realiſtiſch, die ſchweizeriſche mehr idealiſtiſch; ſie würden ſich verſchieden entwickelt haben, wenn auch kein Streit ausgebrochen wäre. Beſondere Urſachen aber veranlaßten, daß die Differenz in einen offenen Gegenſatz über ging. Am meiſten that hierzu die Lehre vom Abendmahl. Derſelbe Gegenſatz gegen die ſchwärmeriſchen Richtungen, unter welchem Luther und Melanchthon ihre Lehre von der Kirche veränderten, hatte Einfluß auf die Geſtaltung ihrer Lehre von den Sacramenten. Um der einſeitig ſubjektiviſtiſchen Richtung zu begegnen, legte man noch mehr Gewicht auf das Objektive. Davon zeugt die Augsburger Confeſſion,**) indem ſie lehrt, daß die Sacramente nicht bloß angeordnet ſeien, um notae professionis zu ſein, ſondern als Zeugen und Zeugniſſe der göttlichen Gnade gegen uns, uns gegeben zur Anregung und Stärkung des Glaubens. Die Verheißungen werden durch die Sacramente dargeboten und gezeigt. In den ſpäteren Ausgaben der Loci ſuchte Melanchthon den höheren Zweck der Sacramente nachzuweiſen, und den von Zwingli angegebenen nur als einen untergeordneten darzuſtellen.

In merkwürdiger Weiſe kam dieſer Begriff der Sacramente in einem Geſpräche, welches 1520 zu Wittenberg mit Schwenkfeld, welcher jener innerlichen und ſubjektivirenden Richtung angehörte, gehalten wurde. Er behauptete, Chriſtus habe die Sacramente nur gebraucht als temporäre Symbole für die göttliche Sache, die Gemeinſchaft mit Chriſto und ſeinem Geiſte. Er tadelte die Lutheraner, daß ſie den Sacramenten zu viel beilegen, indem ſie ſie ein Siegel des Glaubens nennten. Bugenhagen erwiderte: warum dieß nicht? die Menſchen ſind ſchwach im Glauben; ſie bedürfen die Verſicherung ihrer Rechtfertigung, welche ihnen durch die Einſetzung Chriſti ver-

*) Commentarius de vera et falsa religione. De sacramentis. Opp. III, pag. 228.

**) Art. XIII. De usu Sacramentorum docent, quod Sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostendantur.

liehen wird. Dagegen Schwenkfeld: habe ich den Glauben, ſo habe ich Gottes Geiſt; habe ich aber nicht den Glauben, ſo giebt ihn mir auch das Sacrament nicht.

Calvin ſteht in vermittelnder Richtung. Von der einen Seite erhebt er ſich gegen jede Vorſtellung von einer magiſchen Wirkung, von der andern hält er das Objektive feſt. Die Sacramente ſind nicht blos Zeichen, ſondern von Gott eingeſetzte Zeichen, welche dem Menſchen die göttliche Verheißung bezeichnen; es ſind die äußerlichen Symbole, durch welche Gott die Verheißungen ſeiner Gnade unſerem Gewiſſen beſiegelt, die Schwäche unſeres Glaubens und wiederum unſere Liebe ihm bezeugt wird. Die Sacramente bewirken dieß nicht wegen einer geheimen magiſchen Kraft, ſondern weil ſie zu dieſem Zweck von dem Herrn eingeſetzt ſind, und ſie können ihn nur erreichen, wo innerlich die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes hinzukommt, wodurch allein den Sacramenten der Weg zum Herzen gebahnt wird; ſie ſind alſo wirkſam nur bei den Prädeſtinirten.

Mit der Zahl der Sacramente beſchäftigt ſich Luther in ſeiner Schrift über die babyloniſche Gefangenſchaft der Kirche. Sacrament, ſagt er, kann man nennen alles das, woran eine Verheißung Gottes geknüpft iſt. Danach würde noch mehr als nach der katholiſchen Lehre zu den Sacramenten gerechnet werden können. Später fügt er den Begriff eines mit der Verheißung verbundenen und von Gott dazu eingeſetzten Zeichens hinzu. Nach dieſer Beſchränkung ſchließt er die anderen Sacramente aus, und läßt nur zwei: Taufe und Abendmahl zu.

So mußte auch die ſacramentliche Bedeutung der Buße, welche er zuerſt gelten ließ, wegfallen; denn es fehlte das Merkmal des ſichtbaren Zeichens. Er gelangte auf dieſem Wege zu dem Begriff von der Buße, welcher ſeiner Lehre von dem Glauben entſpricht: die Buße ſei nichts anderes als Weg und Wiederkehr zur Taufe, eine Wiederholung derſelben. Melanchthon erklärt ſich in der Apologie: es komme darauf an, daß man die in der heiligen Schrift angeordneten Gebräuche nicht vernachläſſige, ſonſt mache es nichts aus, wenn man manches Andere, was zum Unterricht der Menſchen dient, zu den Sacramenten hinzuzähle; wenn man aber die Sacramente definire als Gebräuche, welche von göttlicher Einſetzung herrühren und mit denen eine Gnadenverheißung verbunden ſei, ſo ſei es leicht zu urtheilen, welche Handlungen eigentlich dazu gehören; Zeichen die ohne eine

göttliche Vollmacht eingesetzt sind, seien keine sicheren Zeichen für die Gnade. Damals wurde, was Luther verworfen hat, die Absolution, noch als sacramentum poenitentiae hinzugenommen. Ferner, nachdem Melanchthon sich gegen das alte Testament und den katholischen Begriff vom Priesterthum verwahrt hat, will er es gelten lassen, daß man in Bezug auf den Dienst des Wortes von einem Sacrament der Ordination rede, welches in der Handauflegung sein Zeichen habe. In der Absicht, das Predigtamt in seiner hohen Bedeutung darzustellen, ist Melanchthon auch an anderen Stellen dazu geneigt; aber die Macht des protestantischen Prinzips wirkte, daß die Zahl der Sacramente auf zwei eingeschränkt wurde.

1. Die Lehre von der Taufe.

Das Prinzip der Reformation konnte nach seiner materialen wie nach seiner formalen Beziehung leicht dazu führen, die Kindertaufe, welche sich seit dem dritten Jahrhundert in Ansehen gebracht hatte, einer neuen Prüfung zu unterwerfen. Denn die Kindertaufe hatte ihre Auctorität durch die Tradition empfangen, welcher nach dem protestantischen Peinzip kein entscheidendes Gewicht zukam. Es fragte sich also in dieser Hinsicht, wie sich die apostolische Einsetzung der Kindertaufe beweisen lasse, und in der anderen Hinsicht, wie der Glaube, von dem Alles ausgehen soll, bei den Kindern nachgewiesen werden könne. Die Reformatoren hatten sich dem herrschenden Gebrauche angeschlossen und wurden erst von außen her zu Prüfungen veranlaßt. Die Zwickauer Schwärmer nämlich, welche 1522 nach Wittenberg kamen, waren auch eifrige Gegner der Kindertaufe, erregten Streit darüber und setzten die Wittenberger in Verlegenheit. Melanchthon*) äußerte in einem Schreiben an den Churfürsten, daß sie der Satan an einem weichen Orte angegriffen habe; denn er wußte nicht, wie er jene Schwärmer widerlegen sollte; er halte es für besser, über diesen Gegenstand nicht zu streiten, weil an diesem Artikel nicht Sonderliches liege. Auf Luther konnten die Zweifel der Schwärmer so großen Eindruck nicht machen; er wußte sich leichter zu helfen, wenn er auch mehr durch Machtsprüche als durch Gründe die Einwürfe niederschlug. Er gab zu, daß die Kirche die Macht habe, die Kinder gar nicht zu taufen; aber die Gegner könnten auch nicht

*) Schneider, Bibliothek der Kirchengesch. II, 320.

beweiſen, daß die Kindertaufe der Schrift zuwider ſei; wer könne wiſſen, ob Gott nicht in der frühen Kindheit den Glauben wie im Schlaf vorbereite; ferner ſei zur Taufe tragen nichts Anderes, als zu dem gegenwärtigen Chriſtus tragen, der ſtets annehme, was man zu ihm bringe. Dieſe Gründe drangen durch, und ſo wurde die Nothwendigkeit der Kindertaufe feſtgehalten. Die Augsburger Confeſſion*) behauptete gegen die Wiedertäufer, daß die Taufe zum Heil nothwendig ſei, daß die Kinder getauft werden müſſen, welche durch die Taufe Gott dargebracht werden. Die Wiedertäufer wurden auch deshalb verdammt, weil ſie lehrten, daß die Kinder ohne Taufe ſelig werden könnten. Durch die Form dieſes Artikels konnte der Irrthum begünſtigt werden, als ob die Verdammniß der ungetauften Kinder zu lehren ſei. In der neuen Ausgabe ſeiner Loci vertheidigte Melanchthon die Kindertaufe durch das Zeugniß der Tradition ſeit Origenes Zeit, und weil das Reich Gottes ſich auch auf die Kinder beziehe. Vergebung der Sünden ferner ſei nicht bei denen, welche ohne das Evangelium ſeien; folglich ſei die Taufe der Kinder nothwendig; der Auftrag Chriſti zu taufen, beziehe ſich auf Alle, alſo auch auf die Kinder; endlich, die Taufe ſei ſtatt der Beſchneidung eingetreten. Was die Wirkungen betrifft, ſo erklärt er, der heilige Geiſt werde den Kindern durch die Taufe verliehen und bringe eine neue Richtung zu Gott nach ihrem Maße hervor.**)

In Zwinglis Lehre von den Sacramenten hat die Kindertaufe eine gute Stelle: ſie gilt ihm für ein blos ſymboliſches Zeichen mit welchem gar keine höheren Einwirkungen verbunden ſind, wodurch die Kinder der Chriſten als Chriſten bezeichnet und verpflichtet werden ihr Leben demgemäß einzurichten; auch die Eltern, ſie entſprechend zu erziehen. Zum Beweiſe für die Kindertaufe beruft auch er ſich auf die Beſchneidung, auf die evangeliſche Erzählung, daß Chriſtus die Kinder zu ſich kommen ließ, und auf die Taufe des Johannes: denn wie die-

*) Art. IX. De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per Baptismum offeratur gratia Dei, et quod pueri sint baptizandi qui per Baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant Baptismum puerorum et affirmant pueros sine Baptismo salvos fieri.

**) Verissimum est in omnibus adultis requiri poenitentiam et fidem; sed de infantibus hoc satis est tenere: spiritus sanctus per baptismum eis datur, qui efficit in eis novos motus, novas inclinationes ad Deum pro ipsorum modo.

ſer auf den noch zu offenbarenden Chriſtus getauft habe, ſo dürfe es geſchehen auch bei den Kindern.*)

Calvin vergleicht ebenfalls die Taufe mit der Beſchneidung: Gott bezeichne dadurch, daß er nicht nur mit den Eltern, ſondern auch mit der Nachkommenſchaft ſein werde. Die Taufe ſei ein Siegel des zu ſchließenden Bundes; Chriſtus habe die Kinder geſegnet, ſie dem himmliſchen Vater empfohlen, geſagt, ſolcher ſei das Himmelreich; wenn die Kinder Chriſto zugeführt werden ſollen, warum dürfen ſie nicht das Symbol der Gemeinſchaft mit Chriſto empfangen? Auch im neuen Teſtamente ſei von der Taufe ganzer Familien die Rede, und die frühe Anwendung der Kindertaufe laſſe ſchließen, daß ſie aus der apoſtoliſchen Zeit hergekommen ſei. Die Kindertaufe ſei wichtig auch für die Eltern als Siegel der göttlichen Verheißung, welche ſich von ihnen auf die Kinder fortpflanze; ferner, inſofern dieſe durch die Taufe der Kirche einverleibt und anderen Gliedern derſelben um ſo mehr empfohlen werden. Er nimmt eine beſondere Einwirkung bei der Kindertaufe an, und ſagt gegen die Einwendung: wenn wir gleich dieſe Wirkung nicht verſtehen können, ſo folgt daraus nicht, daß eine ſolche nicht ſtatt finde. Er beruft ſich darauf, daß Johannes von ſeiner Geburt an mit dem heiligen Geiſte, Chriſtus von Anfang vom göttlichen Weſen erfüllt war; von ſeiner Menſchheit ſolle das Prinzip der Heiligung zu den Menſchen überſtrömen: und dieß gelte auch für die Kinder.**)

2. Die Lehre vom Abendmahl.

A. W. Dieckhoff, d. evang. Abendmahlslehre im Reformatzeitalt. 1. B. 1854.

Die Verſchiedenheit der Abendmahlslehre iſt in der Differenz über die Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen begründet. Grade beim Abendmahl fand die zu Grunde liegende Auffaſſung die Veranlaſſung zu öffentlichem Ausſprechen des Gegenſatzes.

Luther hob der katholiſchen Kirche gegenüber anfänglich auch hier das ſubjektive Moment hervor. Gegen die Wirkſamkeit des opus operatum ſtreitend, machte er Alles vom Glauben abhängig. Von dieſem Punkte aus konnte er zu einer blos ſymboliſchen Faſſung gelangen; wodurch mit einem Mal das Dogma von der Meſſe vernichtet geweſen wäre. Wirklich kam er, als er ſich zuerſt mit dieſen Unter-

*) De sacramento baptismi. Opp. III, pag. 571.

**) Institutt. relig. christ. lib. IV, cap. 16.

ſuchungen beſchäftigte, auf den Gedanken, ob nicht Brod und Wein im Abendmahl blos ſymboliſche Bedeutung hätten. Wenn Jemand, ſchreibt er,*) vor fünf Jahren mich darüber belehren können, daß im Sacrament nichts als Brod und Wein ſei, der hätte mir einen großen Dienſt gethan; ich habe darüber harte Anfechtungen gelitten. Wie es ihm nun aber wichtig war, das Objektive in der Lehre von den Sacramenten zu behaupten, und er ferner als Feind der allegorisirenden Auslegung die Einſetzungsworte nur buchſtäblich verſtanden wiſſen wollte, kam er zu dem Ergebniß: die Brodverwandlungslehre zwar zu verwerfen, aber feſtzuhalten, daß Leib und Blut Chriſti unter dem Brod und Wein wahrhaft und gegenwärtig ſeien. In der Schrift über die babyloniſche Gefangenſchaft der Kirche, wo er ſich zuerſt mit dieſem Gegenſtand beſchäftigt, nennt er die Brodverwandlung eine ſcholaſtiſche ſpitzfindige Erdichtung. Eine Aeußerung des Pierre d'Ailly hatte ihn zu der Wahrnehmung geführt, daß ſchon die Scholaſtiker den Widerſpruch dieſer Lehre mit der heiligen Schrift bemerkt hätten; er erkennt, daß ſie zu einer gezwungenen Erklärung der Einſetzungsworte nöthige und ſagt dann: fürwahr, wenn ich nicht kann erreichen, wie das Brod mag ſein der Leib Chriſti, will ich doch meinen Verſtand gefangen nehmen unter den Gehorſam Chriſti. Wie das Eiſen und Feuer zwei Subſtanzen und doch alſo vermiſcht eine glühende Subſtanz ſeien, ähnlich verhalte es ſich mit dem Zuſammenſein des Leibes und Blutes mit Brod und Wein. Bei dieſer Richtung beharrte Luther. Seine Lehre blieb, daß Leib und Blut mit, in und unter dem Brod und Weine ſei, und Gläubige wie Ungläubige es empfangen. Dieß ſei das Weſentliche; Streitfragen über die Art, wie es geſchehe, wies er zurück. Dieß iſt wichtig als ein Zeugniß für die eigenthümlich chriſtliche Richtung ſeines Geiſtes. Er ſchreibt dem Paulus Speratus: der Glaube verlange nicht mehr als zu erkennen, daß unter Brod und Wein der Leib des lebendigen Chriſtus ſei. Bei dieſer Einfalt beharret er und verachtet müßige Fragen.**)

---

*) An die Chriſten zu Straßburg am 15. Decbr. 1524. de Wette Thl. II. p. 574 ff.

**) de Wette, II, pag. 208 ff. 18. Juni 1522 S. 210. Sic ista consultio absolvenda est, an sub pane solum corpus, virtute verborum sit, etc. Quid enim, ut tu ipse judicas, opus est rude vulgus his argutiis implicare, quod interim potest hac sana et tuta fide dirigi, scilicet quod credet sub pane esse corpus illius, qui est verus Deus et verus homo. Quomodo autem concomitanter ibi

Die andere Richtung zeigt ſich bei Zwingli. Er ſetzt der katholiſchen Lehre viel ſchärfer das bloße ſubjektive Moment des Glaubens entgegen. Alles Aeußerliche kann nichts ausmachen, an ſich dem Menſchen nichts für ſein Heil nützen, kann nur ein Zeichen ſein für den Glauben. Das Eſſen des Leibes Chriſti ſei auf eine geiſtige Weiſe zu verſtehen: Chriſtus hat ſeinen Leib gegeben zur Vergebung unſerer Sünden. Sich dieß Recht anzueignen, darin beſteht das Eſſen ſeines Leibes. Er berief ſich mit Vorliebe auf Ev. Joh. c. 6. Sein beſtändiges Motto war: das Fleiſch iſt nichts nütz, auf den Geiſt kommt es an. Seine Lehre iſt ſchon vor dem Ausbruch des Streites über dieſen Gegenſtand erkennbar. In ſeinem Commentar über die 67 Artikel, welche zur Beſiegelung der Reformation in Zürich von ihm aufgeſtellt wurden, ſagt er: ſchon ſeit mehrern Jahren nenne er das Abendmahl eine commemoratio mortis et passionis Christi.*) Luther nenne es ein Teſtament; ſie ſtimmen in der Sache ſelbſt überein; Leib und Blut Chriſti eſſen, ſei nichts Anderes als das Werk des Glaubens, welcher ſich aneigne, was Chriſtus durch die Hingabe ſeines Leibes für uns, erworben habe; indem wir dieß feſt glauben, werde unſere Seele genährt mit Chriſti Leib und Blut; Chriſtus habe das Abendmahl eingeſetzt, um durch eine ſichtbare Sache den Glauben gewiß zu machen; er wiſſe wohl, daß Luther noch in vielen anderen Sachen den Schwachen nachgebe. Im Buch de vera et falsa religione ſagt er:**) das Abendmahl iſt nichts Anderes als eine Erinnerungsfeier, wodurch die, welche feſt glauben daß ſie durch den Tod Chriſti erlöſt ſeien, von dieſem Tode, welchem ſie ihr Leben verdanken, Zeugniß abgeben, ihm danken und ihn preiſen. Sie bezeugen zugleich dadurch, daß ſie Glieder eines Leibes ſind, und verpflichten ſich nach Chriſti Lehre und Beiſpiel zu leben. Zwar wurde Zwingli wohl nicht durch Auslegung der einzelnen Schriftſtellen zuerſt auf dieſe Auffaſſung gebracht, ſondern vielmehr durch die Entwicklung ſeiner Glaubenslehre. Aber gewiß war er ſich nicht bewußt, den bibliſchen Worten

---

sanguis, humanitas, deitas, pili, ossa, cutis sint, cum non sint necessaria sciri, quid opus est fatigari? Fides ex his rebus et verbis neque docetur neque sagetur, sed scrupuli seruntur, et dissensiones: fides non vult plus nosse, quam sub pane esse corpus Christi, sub vino sanguinem Christi viventis et regnantis: in hac simplicitate perseverat, contemtis quaestionibus curiosis.

*) Werke I, S. 232.

**) Opp. III, pag. 289. De Eucharistia.

walt anzuthun, ſondern meinte, daß ſeine Anſicht durch ſie am mei-
t begünſtigt werde; ſie habe die Einſetzungsworte für ſich. Er er-
rte das εἶναι im uneigentlichem Sinne und verglich damit ähnliche
ellen des Neuen und Alten Teſtamentes wo εἶναι im uneigentlichen
nne geſetzt, und geſagt iſt, daß eine Sache eine andere ſei; wie
m Chriſtus der Fels, das Wort Gottes der Same genannt wird.

Daß dieſer Gegenſatz nicht nur zum Bewußtſein gebracht, ſon-
n auch eine überaus große Bedeutung erhielt, hing von der Art ab,
welcher er zuerſt öffentlich ausgeſprochen wurde. Es war die Zeit,
die Reformation die erſten Trübungen erfahren hatte durch die
ickauer Schwärmer, die Bilderſtürmer in Wittenberg, den Bauern-
g. Als Luther in ſeiner Polemik die neue Richtung nahm zur
kämpfung jenes einſeitig ſubjektiven Elementes, trat Carlſtadt auf
t einer Lehre, welche er bis dahin im Verborgenen entwickelt hatte,*)
d welche mit der Zwingliſchen Abendmahlslehre durchaus übereinm-
mte. Wie Zwingli wünſchte auch er den Namen sacramentum
geſchafft zu ſehen. Ein Unterſchied zwiſchen beiden beſteht in der
klärung der Einſetzungsworte: Carlſtadt behauptete, Chriſtus habe
τικτικῶς geſprochen, d. h. hinweiſend auf ſeinen Leib geſagt: eſſet
d trinket zum Andenken an dieſen für euch hinzugebenden Leib.
r Erſte, welcher nach dem Anfange der Reformation dieſe Lehre
getragen hatte, war der niederländiſche Juriſt Cornelius Ho-
us, in einer Schrift vom Jahre 1521.**)

Calvin***) ſtimmt hiemit nicht überein; er bekämpft die, welche
Worte: das Fleiſch Chriſti eſſen und ſein Blut trinken nur von
n Glauben an Chriſtus und die rechte Erkenntniß von ihm erklä-
. Wer im Glauben das Abendmahl genießt, werde wahrhaft und
lſtändig Chriſti theilhaftig. Dieſe Gemeinſchaft ſei nicht bloß eine
meinſchaft des Geiſtes; der Leib Chriſti habe durch die Verbindung
t der göttlichen Natur eine Fülle des Lebens empfangen, welche zu
n Gläubigen überſtrömt. Calvin nimmt alſo etwas Uebernatür-
es dabei an, denkt aber den Vorgang nicht geſchehend vermöge des
rpers Chriſti, der als ſolcher nicht an mehrern Orten zugleich ſein
ne, ſondern vermöge der Kraft des heiligen Geiſtes: eine übernatür-

*) cf. Jäger, Andreas Bodenſtein von Carlſtadt. Ein Beitrag zur Ge-
chte der Reformationszeit, Stuttgart 1856. S. 428 ff.

**) Gerdesius, Historiae evangelii renovati monumenta I, pag. 228.

***) Institutt. IV, cap. 17.

liche Mittheilung, die kein menſchlicher Verſtand erklären könne. Dieſe Gemeinſchaft mit Chriſto, durch welche er ſich ſelbſt und alle ſeine Güter mittheilt, ſtelle das Abendmahl ſymboliſch dar;*) das Aeußerliche ſei allerdings bloß ein Zeichen, aber nicht ein leeres Zeichen, ſondern es ſtelle das, was dadurch bezeichnet wird, wirklich dar: nämlich, die wirkliche Mittheilung des Leibes Chriſti durch die Kraft des heiligen Geiſtes. Die Einſetzungsworte erklärt er metonymiſch, in dem Sinne, daß das Zeichen geſetzt ſei für die bezeichnete Sache; er bekämpft jede leibliche Gegenwart Chriſti; Chriſtus ſteige nicht zur Erde nieder, ſondern die Gläubigen werden durch die Kraft des heiligen Geiſtes zur Gemeinſchaft mit ihm in den Himmel erhoben;**) Chriſtus ſteige auch zu ihnen herab, aber vermöge ſeines Geiſtes und des äußerlichen Symbols;***) das Organ, durch welches die Gemeinſchaft mit ihm erlangt wird, ſei der Glaube;†) Allen werde er dargeboten, aufgenommen aber nur von den Gläubigen.††) Die bloß ſymboliſche Auffaſſung ſetze das Zeichen zu ſehr herab und trenne es vom Sacrament; auf der andern Seite erhebe man das Zeichen zu ſehr und verdunkele dadurch das Weſen des Myſteriums ſelber.

---

*) Dico, in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis justitia adimplevit: quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae ejus facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus.

**) Christus ad dextram patris sedet: h. e. in potentia et majestate et gloria patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat: quin se praesentem potentia et virtute exhibeat: quin suis semper adsit, vitam ipsis suam inspirans, in iis vivat, eos sustineat, confirmet vegetet, conservet incolumes, non secus, ac si corpore adesset. — Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus; quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distincte ejus sanguine potabimur, ut demum toto ipso perfruamur.

***) Dicimus Christum tam externo symbolo quam spiritu suo ad nos descendere, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet.

†) Ego credendo manducari Christi carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico.

††) Et sane rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt; quamquam a fidelibus solis cum fructu percipitur, qui tantam benignitatem vera fide animique gratitudine suscipiunt.

Melanchthon nahm in dieſem Streit eine eigenthümliche Stellung ein, und ſahe ihn ungern ausbrechen. Schon 1525 ſagte er: in Bezug auf die Sache vom Abendmahl ſehe ich nichts Anderes geſchehen, als daß die Menſchen in verwickelte dunkele und profane Streitigkeiten geworfen werden, wodurch die Seelen vom Hinblick auf das Weſentliche der Lehre abgezogen werden. Dennoch ſtimmt er Anfangs in den Gegenſatz Luthers gegen Zwingli ein, welcher auch ihm das Objektive im Sacrament zu beeinträchtigen ſchien. Er ſpricht merkwürdige Worte an Oekolampadius darüber: ihr ſtellt den Leib des abweſenden Chriſtus wie in einer Tragödie dar; ich aber ſehe, daß die Verheißung Chriſti beſteht: ich will mit euch ſein bis an der Welt Ende. Es erfolgt bei dem Mahle eine Gemeinſchaft des gegenwärtigen Leibes. Daß Chriſtus an einem gewiſſen Orte, im Himmel eingeſchloſſen ſein ſolle, iſt eine unwürdige Meinung. Um 1530 ſchreibt er an denſelben: ſeit langer Zeit beſchäftigt mich die Frage über das Abendmahl, und es ſcheint mir noch das Sicherſte, von den Worten der Einſetzung des Paulus mich nicht zu entfernen; denn die tragiſche Bedeutung rührt mich nicht. Ich zweifle nicht, daß die Jünger beim Abendmahl ſeinen Leib genoſſen haben; Paulus nennt es einmal Leib und Blut Chriſti; und wenn man vom göttlichen Wort abgeht, giebt es nichts Gewiſſes mehr. Sehen wir auf das Urtheil der natürlichen Vernunft, ſo werden auch die übrigen Lehren nicht mehr damit übereinſtimmen als dieſer Artikel. Aber durch eine Sammlung von Zeugniſſen der Kirchenväter, welche Oekolampadius*) herausgab, überzeugte ſich Melanchthon, daß er manches Unächte für ächt gehalten, und daß Alles nur darauf ankomme, die wahre Gegenwart im Abendmahl feſtzuhalten, ohne weiter darüber zu beſtimmen. Da nun die vermittelnde Richtung Calvins folgte, ward es ihm leicht ſich mit dieſem zu verſtändigen. Von dieſem Standpunkte nahm er die Veränderung in der Ausgabe der Augsburger Confeſſion von 1540**) vor (confessio variata), indem

*) Joannis Oecolampadii, de genuina verborum Domini, hoc est corpus meum juxta vetustissimos auctores expositione liber. Basil. 1529.

**) Conf. Aug. 1530. De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini et improbant secus docentes. Conf. var. De coena Domini docent: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini.

er beim zehnten Artikel nicht allein die Verdammungsformel der anders Denkenden wegließ, sondern auch, statt der Worte, daß der Leib und das Blut Christi wahrhaft da sind und ausgetheilt werden, setzte, daß mit dem Brod und Wein Christi Leib und Blut vere exhibentur; ein Ausdruck in welchen auch die calviniſche Lehre leicht hineingelegt werden konnte. Hiernach erklärt er ſich auch anders in der Ausgabe der Loci von 1543 und in dem merkwürdigen Gutachten, welches er für den Churfürſten Friedrich von der Pfalz auf Anlaß des in der Pfalz ausgebrochenen Abendmahlsſtreites verfaßte: es ſei am beſten ſich an die Worte Pauli zu halten; das Brod welches wir brechen, iſt die Gemeinſchaft mit dem Leibe Chriſti, und reichlich zu handeln von dem Nutzen des Abendmahls, damit die Menſchen eingeladen würden zur Liebe dieſes Unterpfandes und zu häufigem Gebrauche deſſelben. *Κοινωνία* bezeichne nur das Mittel, wodurch wir die Gemeinſchaft mit dem Leibe Chriſti erlangen; der Sohn Gottes iſt in den Gläubigen gegenwärtig, nicht um des Brodes, ſondern um des Menſchen willen.

In der Lehre von den Sacramenten finden wir von einer Seite her die Uebereinſtimmung zweier ſonſt ganz verſchiedener Richtungen: der Socinianer und der Quäker. Bei dieſen herrſcht das myſtiſch-idealiſtiſche Element, und wird die Idee des chriſtlichen Bewußtſeins einſeitig hervorgehoben; bei jenen ein einſeitiger, verſtandesmäßiger, empiriſcher Supranaturalismus. Darum bezieht ſich aber auch die Uebereinſtimmung in der Lehre von den Sacramenten nur auf einzelne Punkte.

Die Socinianer behaupteten, daß die Taufe von Chriſto nicht als eine für alle Zeiten gültige Religionshandlung eingeſetzt ſei; ſie deuten die darauf bezüglichen Schriftſtellen ſymboliſch, und zwar von der geiſtigen Reinigung durch die Lehre. Fauſtus Socinus beruft ſich darauf, daß Paulus ſage, Chriſtus habe ihn nicht geſandt zu taufen, ſondern das Evangelium zu verkündigen: alſo rühre von Chriſto nicht der Auftrag zur Taufe her, ſondern nur der Auftrag zur Lehre; er behauptete, der äußerliche Gebrauch der Waſſertaufe habe nur ſtattgefunden zur Aufnahme der Juden und Heiden in die chriſtliche Kirche; dieſer ſymboliſche Ritus habe an ſich keine Bedeutung und ſollte eigentlich immer nur angewendet werden bei Aufnahme derer, welche von einer andern Religionsgemeinſchaft zur Kirche übertreten, aber weil es einmal ein ſo alter Gebrauch ſei, ſo möge man ihn bei-

behalten; der Natur der Sache nach sollte er nur bei Erwachsenen stattfinden; indeß, wo einmal die Kindertaufe Sitte sei, möge man sie beobachten, da ohnehin auf das Aeußerliche nichts ankomme. — In Bezug auf die Einsetzung des Abendmahls erkannte Socin allerdings an, daß Christus eine dauernde Beobachtung der Handlung beabsichtigt habe, aber diese Handlung könne nicht Siegel und Stärkung des Glaubens sein. Wie könne etwas, was aus dem gewöhnlichen Leben genommen, und wobei gar nichts Wunderbares ist, zur Stärkung des Glaubens dienen? Er wollte auch nicht gelten lassen, daß das Abendmahl zur Erinnerung an das Leiden Christi dienen solle; es setze ja vielmehr den Glauben und das Bewußtsein dessen, was Christus durch sein Leiden für uns gewirkt habe, voraus; er unterscheidet eine Feier der Erinnerung und der dankbaren Erwähnung; nur die letztere finde im Abendmahl statt; sie sei eingesetzt weil Christus durch sein Leiden so viel für uns gethan und hingegeben habe.

Die Lehre der Quäker, wie sie in der Apologie von Barclay entwickelt ist, stellt sich in schroffen Gegensatz zu der katholischen: während diese den Begriff der unsichtbaren und sichtbaren Kirche verwechselt, und der letzteren zu große Bedeutung beilegt, heben die Quäker den Begriff der unsichtbaren Kirche einseitig hervor und verkennen das, was zum Wesen der sichtbaren gehört. Damit hängt der Gegensatz in der Lehre von den Sacramenten zusammen. Die katholische Kirche legt dem Aeußerlichen zu viel bei, hält das opus operatum fest; die Quäker sehen bloß auf das ideale Element; sie berufen sich darauf, daß der Name des Sacraments in der Bibel gar nicht vorkomme, überhaupt sei die ganze Sache nichts rein Biblisches, weshalb die Protestanten desto mehr sich davon fern halten sollten; es gehöre zu dem Eigenthümlichen des christlichen Standpunktes, daß das religiöse Leben an keine Art von äußerlichen Zeichen und Symbolen gebunden sei; grade dadurch unterscheide es sich von der alttestamentlichen Religion und sei es die reine Religion des Geistes. Die Verfälschung desselben sei daraus hervorgegangen, daß, je mehr man auf Schatten und Bilder Werth legte, man um so mehr das Wesen, die Idee vernachlässigte. Daher die vielen Streitigkeiten über diese äußerlichen Dinge, welche den Blick von dem Wesen der rein geistigen Sache immer weiter abzogen. Die Taufe, behaupten sie, sei nicht von Christo selbst eingesetzt, und sie deuten die betreffenden Stellen ebenfalls symbolisch; die christliche und die johanneische Taufe sei eben zu unterscheiden:

dieſe ſei ſymboliſch, eine Waſſertaufe, die Taufe Chriſti aber ſei die des heiligen Geiſtes, ſei die innere Wiedergeburt, und die Waſſertaufe würde hiebei ganz fremdartig ſein. Wenn nun auch eine ſolche Handlung in der erſten Kirche hin und wieder vollzogen worden, ſo folge daraus nicht, daß dieß für immer vorgeſchrieben ſei; es ſei vielmehr nur eine Herablaſſung zu der ſinnlichen Schwäche der Menſchen geweſen, welche nicht mit einem Mal zu dem höchſten Standpunkt des Evangeliums erhoben werden konnten; wenn Petrus die Familie des Cornelius taufte, ſo ſei dieß zu vergleichen mit ſeinem Verhalten zu den jüdiſchen Ceremonien, welche er auch noch beobachtete; ſo wenig dieß etwas Dauerndes ſein ſollte, eben ſo wenig jenes; Alles dieß falle unter die Nachwirkungen des früheren ſinnlichen Standpunktes; Paulus dagegen ſage, Chriſtus habe ihn nicht geſendet zu taufen, ſondern das Evangelium zu verkünden. — Die fortdauernde Gültigkeit des Abendmahls als äußerer Handlung wird gleichfalls geleugnet. Das ewige Gültige ſei nur etwas Inneres, Geiſtiges, und ſei im Abendmahl ſymboliſch bezeichnet. Wenn von der Mittheilung des Leibes Chriſti die Rede ſei, ſo handele es ſich nicht um ſeinen ſinnlichen Leib, ſondern um ſeinen geiſtigen, den göttlichen Samen, durch welchen er ſein göttliches Leben mittheile; es ſei die höhere Lebensgemeinſchaft mit ihm gemeint. Barclay beruft ſich beſonders auf Joh. 6: hier ſei „Chriſti Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken“ die geiſtige Thatſache, welche durch das ganze Leben in Chriſto fortgehen muß. Grade Johannes, der das geiſtige Weſen des Chriſtenthums am meiſten hervorhebt, habe die Handlung, von welcher die Einſetzung des Abendmahls abgeleitet wird, gar nicht erwähnt, ſondern nur die zu Grunde liegende Idee; Chriſtus habe das Abendmahl nur als *ein* Abſchiedsmahl gehalten, und bei dieſer Gelegenheit habe er denn auch erwähnt, daß die Jünger künftig bei ſolchem Mahle ſich ſeiner erinnern ſollten; wenn er Brod und Wein ſeinen Leib und ſein Blut nennt, ſo weiſe er ſie von dem Leiblichen auf das Geiſtige damit hin; mit demſelben Rechte, wie man das Abendmahl immer halte, müſſe man auch die ſymboliſche Handlung des Fußwaſchens ſtets beobachten, welche Johannes erwähnt; es ſei alſo deutlich, daß Chriſtus nur auf die Idee habe hinweiſen wollen. Berief man ſich aber darauf, daß doch Paulus in der korinthiſchen Gemeinde das Abendmahl gefeiert habe, ſo entgegnete Barclay, auch Paulus habe ſich zu der ſinnlichen Schwäche der Zeitgenoſſen herabgelaſſen.

Register.

Aachen, Concil 20. 30.

Abälard 53. 59. 62. 70. 75. Schriften: Apologeticus 88; Commentar zum Römerbrief 96; epitome theologiae Abälardi 69; historia calamitatum 63; introductio in theolog. 63. 66: scito te ipsum 68. 96. 124; sententiae 68. Sic et Non 69; theol. christ. 67. 105. Seine Theorie üb. d. Abendmahl 118; gegen d. Ablaß 124; üb. d. Allgegenwart Gottes 85; Allmacht 87; Erlösungslehre 105; Zweck der Erscheinung Christi 105; Freiheitsbegriff 94; Begriff des Glaubens 109; Inspirationstheorie 76; Verhältniß der Seele Christi z. göttl. Logos 98; Begriff d. Sünde 96; Möglichkeit des Sündigens bei Christo 99; Nothwendigkeit des Todes Christi 104; üb. Trinität 82. 84. Wunderbegriff 89.

Abendmahl 16. 115; Lehre u. Streitigkeiten 39 f. 117 f. 180 f. 205 f. 290 f. Auffass. als Opfer 42 f.; geistigere Auffass. 118; Lehre d. Pet. v. Bruis 117; Calvin 293; Carlstadt 293; d. Katharer 117; Petr. Lombard. 117; Luther 290; Melanchthon 295 f.; Paschasius 40; d. Quäker 298; Ratramnus 41; Socinus 297; Zwingli 292.

Abhängigkeit der Creatur von Gott nach Petrus Lombardus 94.

Ablaß 183 f. 208.

Absolution 123.

acceptilatio 173.

Accommodation Christi 24.

Adoptianische Streitigkeiten 16. 25 f.

Aeneas v. Paris 20.

Agnoetismus 29. 31.

Agobard v. Lyon 4. 17. 31.

Alançon, Nationalsynode 276.

Alanus ab Insulis 74. 84. 110.

Albertus Magnus 129. 133; seine Lehre üb. d. Kelch im Abendmahl 182; v. der unbedingten Nothwendigkeit 157; Persönlichkeit Gottes 150; Prädestination 158; Begriff d. Theologie 139; Trinität 150; Vorsehung Gottes 154; Begriff des Wunders 155.

Alexander v. Hales 128. 198; d. Lehre von d. Buße 182; Concomitanz 182; Verhältniß des Erkennens zum Glauben 137; Begriff des Fatum 154; Gottesidee 147; Verhältniß Gottes zum Bösen 154; Begriff der Gnade 162. 163; Natur u. Gnade 164. 166; justificatio 175; meritum 176; Sacramente 178; ihre Wirkung 179; freier Wille 157; Begriff d. Wissenschaft 137.

Alexander IV. 129.

Alexandrinische Schule 7.

Alkuinus 4. 20. 27. 30.

Allgegenwart Gottes 84 f. nach d. Lehre des Abälard 85; Hugo v. St. Viktor 86; von Faustus Socinus und Joh. Crell bestritten 237.

Allgenugsamkeit Gottes 151.

Allmacht Gottes 86 f.; nach der Lehre Abälards 87; Anselm 86; Hugo v. St. Viktor 88; im Verhältniß zur Schöpfung nach Wykliffe 200.

Almosen 124.

Amalrich 43.

Amalrich von Bena 133; seine Gottesidee 149.

Amsdorf, Nikolaus 267.
Amyraut (Amyraldus), Prof. zu Saumür 275. 276.
Andreä, Jakob 247.
Anselm v. Canterbury 56 f. 137. Schriften: Cur Deus homo 100; de libero arbitrio 93; Proslogium 80. Lehre über das Abendmahl 117. 119. 122; Allmacht Gottes 86; Aneignung der Erlösung 108; Erbsünde 95; Gehorsam Christi 102; Begriff des Glaubens 108; Gnade und Freiheit 111; Gottmensch 102; Inspirationstheorie 77; ontologischer Beweis 79; über Präscienz, Prädestination u. fr. Willen 91; satisfactio vicar. activa 103. 171; Begriff der Sünde 102; über Sünde u. Strafe 92; Sündlosigkeit Christi 98; Trinitätslehre 82; Versöhnungslehre 101.
Anselmus v. Laon 63.
Anselm, Val. 212.
Anthropologie, im Zusammenh. mit der Christologie 23 f. 93 f. 162 f. 247 f.
ἀντίδοσις τῶν ὀνομάτων 21.
Aristoteles 12. 125.
Arminius, Jakob 219. 273. arminianische Streitigkeiten 228.
Arnold von Brescia 67.
Arnulf von Rochester 121.
ars generalis 136.
attritio 182.
Augustinus 2. 5. 11. 32. 52. 56. 79. 82. 89. 93. 100. 106. 120. 150. 174. 179. 199. 247. s. Schrift de libero arbitrio 55. Augustinus, Werk des Jansenius 278.
Ausgang des h. Geistes 18 f.; nach d. Lehre des Abälard 84, des Albertus Magnus 151; Anselm 83; Joh. von Damask 18; Joh. Scotus 18; Leo III. 20; Paul. v. Aquileja 19.
ἀφορμὴ πρὸς ζωήν 24.
Averrhoes 134.
Bajus, Michael 278.
Bandinus 74.
baptismus 116.
Barclay, Robert 226. 298.
Basel, Concil, über d. Sündlosigkeit d. Maria 201; Abendmahlsvertheilung 208.
Baur, Dr. 9.
Bayle, Peter 228.
Begharden 194.
Bellarmin, Card. 250.
Benedikt v. Aniane 6. 50. Benedikt XIII. 188. Benediktiner 126.
Berengarius 11. 44. 45. 59. 69. 118.
Bernhard von Clairvaux 59. 70. 118. de consideratione 60; tractatus de erroribus Abaelardi 69; Erlösungslehre 106; Begriff d. Glaubens 109; Gnade u. Freiheit 112; Rechtfertigung u. Heiligung 110; gegen die Sündlosigkeit Mariä 97.
Bettelmönche 128.
Bibel, nach Roger Baco 131. s. Kirche und Tradition.
Biel, Gabriel 187.
Bilderverehrung, Kampf dagegen 14. 39.
Bild Gottes, nach d. Lehre des Berengar 12; Bonaventura 153; Bild u. Aehnlichkeit 95. 163. nach der Lehre d. F. Socinus 251; der Remonstranten 253.
Blondel, David 276.
Boethius 51; de consolatione philosophiae 55.
Böhme, Jakob 227.
Bonaventura 128, seine Lehre v. Bilde Gottes 163; Brodverwandlung 181; Erlösung 169; Glaube u. Vernunft 139; Liebe Gottes 165; Kelchentziehung 182; Zweck d. Schöpfung 152 f.
Bonifacius 3. Bonif. VIII. 181.
D. Böse, Nothwendigkeit 159; Ursprung nach Scotus 86; Verhältniß z. göttlichen Willen 91 f.; Zulassung Gottes 154, Sitz im natürlichen Organismus 248.
Bradwardinus, Thomas, Erzbischof 199; seine Schrift de causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum 199.
Brenz, üb. d. Ubiquität d. Leibes Christi 246. 247. üb. Prädestination 271.

Britanien 8.
Brodverwandlungslehre 39. 117. 118 f. beſtritten v. Berengar 46, Scotus 43, Wycliffe 206; nach dem Lateranconcil 120; Wilhelm v. Occam 205; Nothwendigkeit nach Thom. Aq. 180; gegen ihn Joh. Pariſienſis 181.
Brüdergemeinde 235.
Bruno, Stifter d. Karthäuſerordens 55.
Bugenhagen 286.
Bullinger, H, 212.
Buße 115. 123 f. 182 f. 208 f. 287.
Calixt, Georg, ſ. Traditionsbegriff 218; über die Ubiquität 247.
Calov, Abraham 222.
Calvin, J., Ausgaben ſeiner Werke 212. Biogr. 212; ſ. Prädeſtinationslehre 268 f. Begriff der Kirche 283. Sacramente 28; Kindertaufe 290; Abendmahl 293.
Campanus, Joh., ſ. Trinitätslehre 289.
Capito, ſ. Großhead.
Carlſtadt 293.
Carteſius 228.
Caſſander, Georg 219.
causae primordiales des Albert. Mag. 155.
Caſtellio, Sebaſtian 269.
Charenton, Synode 276.
Chemnitz, Martin 247.
Chierſy. erſtes Concil 84; zweit. Conc. 87.
Chriſtenthum, Vermiſchung mit dem Judenth. in d. Kirche 2.
Chriſtologie, im Zuſammenhge mit der Anthropologie 23; in der orientaliſchen K. 21 f.; in der occidental. 25 f.
Χριστοπολῖται 13.
Ciſtercienſer 60.
Claudius von Savoyen (Allobrox) 241. Claudius von Turin 4.
Clemens 38; Cl. IV. 180; Cl. VI. 208; Cl. VIII. 278.
cognitio in habitu u. in actu 147.
communicatio idiomatum 247.
compunctio cordis 123.
conceptio immaculata 167. 168.
Concilien, ſ. Synoden.
conclusio 182.
concomitantia corporis et sanguinis Christi 121 f. 182.
concupiscentia 169; Streit zwiſchen der evangel. und katholiſchen Kirche darüber 251.
concursus 162.
confessio oris 123. 182.
Confirmation 115. 116.
congregationes de auxiliis gratiae 278.
conjugium 116.
consilia evangelica 166.
consolamentum des Vinc. Lerin. 117.
Conſtans, Kaiſer 22.
Conſtantinus Kopronymus 89. Conſtantinus Pogonatus, Kaiſer 25.
Conſtantinopel, 6. ökum. Synode 25.
constitutio unigenitus 208.
Contingenz 160. 199.
contritio u. attritio 182.
corpus doctrinae Julium 247.
Coſtnitz, Concil 207.
Curio, Cölius Secundus 264.
St. Cyran, Abt von 278.
Dallaus 276.
Damiani 116.
Daſein Gottes, ontolog. Beweis 79. Beweiſe für daſſ. 147 f.
David v. Dinanto 138; ſeine Gottesidee 148.
Davidis, Franciscus, Unitarier 245.
de causis 133.
de corpore et sanguine Domini von Ratramnus 41; von Gerbert 44.
de mysteriis missae 181.
de sacramentis christianae fidei 71. 114.
de tomis 133.
de tribus quaestionibus d. Serv. Lupus 34.
de universalibus realibus (Wycliffe) 186.
de vocatione gentium 31. 112.
defectus, nach d. Lehre des Thom. Aq. 159; Wykliffe 200.
defensor pacis 189. 202.
deordinatio 200.
descensus ad inferos, nach der Lehre d. Clemens 38.
Dionyſius d. Areopagite 21. 66.
doctor angelicus 129. d. invincibilis 186.

d. irrefragabilis 126. d. mirabilis 131. d. profundus 199. d. resolutissimus 186. d. seraphicus 128. d. singularis 186. d. subtilis 131.
Dogma, Verhältniß zum Glauben 78.
Dogmatik, Behandlung bei den Scholastikern 136.
Dogmatismus 52.
Dominikaner 129. 198.
dona naturalia 94. 164. 247. d. gratiae 94. 164. 247.
donum infusum 162. d. supernaturale 166.
Dordrecht, Synode 274.
Dreieinigkeit, s. Trinität.
Dualismus 136.
Duns Scotus, Joh., 131 f., üb. das Abendmahl 180; Ursprung u. Inhalt der Bibel 143; conceptio immaculata 168: donum supernat. u. pura natur. (justitia originalis) 166; Erbsünde 167; Erlösung 169. 173; Nothwendigkeit d. Offenbarung 142; Inhalt der Theologie 144; Wirksamkeit der Sacramente 179.
Durandus de St. Porciano, Dominikaner 186; s. Lehre über Brodverwandlung 205; über d. Sacramente 204; Theologie 195. 196.
Dyotheletismus, im Occident 25.
Eadmer 77.
Eberhard, Graf von Friaul 32.
Eck 215, über Inspiration 230.
Eckard, Meister 194.
Ehe 115.
Eigenschaften Gottes, s. Wesen Gottes.
ἐκθεσις τῆς πίστεως 22.
Elipandus, Erzbischof v. Toledo 25.
Ende der Welt 50.
ἐνέργεια θεανδρική 21.
Engel 98. 108; Erlösung durch Engel 171. 173.
Episcopius, Simon 234. 238. 253. 255. 274.
Erasmus von Rotterdam 193. s. Inspirationslehre 230; gegen Luther 262.
Erbsünde 167 f. 201; nach der Lehre des Anselm 95; der Katharer 167; Duns Scotus 167; Thomas 167; negat. Auffassung 248; Lehre der Reformatoren 249; von Socinus geleugnet 252; nach d. Lehre Zwinglis 252.
Erhaltung der Welt nach der Lehre des Abälard 89.
Erkenntniß, Zusammenhang mit d. Gefühl 68; Verhältniß z. Glauben bei Alex. Hales 137; Duns Scotus 143; Thomas 140. Erk. Gottes n. Servedo 242. s. Glaube u. fides.
Erkenntnißquelle s. heilige Schrift.
Erlösung 100 f. 254 f.; Aneignung derselben 107 f. 173 f.; nach Alex. von Hales 175; Anselm 108; Thomas 173; Lehre der Socinianer 254; der Remonstranten 255.
Erlösungswerk Christi 168 f.; nach der object. Seite 168 f.; nach der subj. Seite 173 f.; nicht allgemein 138; nach der Lehre des Abälard 104; Anselm 101; Bonaventura 169; Bernhard 105: Duns Scotus 169. 170. 173; Innocenz III. 172; Petr. Lombardus 106; Serv. Lupus 35; Raim. Lullus 170; Robert Pulleyn 107; Thomas 170. 171; Wilh. v. Paris 172; Socinus 255.
eucharistia 116.
Eugenius III. 78; Eug. IV. 187.
Eusebius Bruno, Bischof von Angers 12. 44. 47.
Eutychianismus 123.
exemplar und exemplatum nach Alberts Mag. 154.
Farel, W. 212.
Farnovius, Stanislaus 240.
fatum Begriff nach Albert. Mag. 154; Alexander von Hales 154.
Fegfeuer, s. ignis purgator.
Felix, Bischof von Urgellis 25. 27. s. Zusammenhang mit Theodorus Mops. 26 f.
Ferrara, Concil 209.
festum immaculatae conceptionis 97.
Feuerborn 247.
fides, Verhältniß zur ratio bei Abälard 63: Albert. M. 139; Anselm 58;

Bernhard von Clairvaux 60: Bonaventura 189; Scotus 7: Thomas Aq. 140; fid. formata 111. 139; fid. informis 139.

Flacius, Matthias 267.

Florenz, Concil 209.

Folinar von Traufenſtein 122.

fomes peccati 168. 251.

Formula Concordiae 217. die Lehre von der Ubiquität 246. Schwanken in Bez. auf d. Prädeſtinat. 271.

Förſtemann, E. 211.

Forſtius, Conrad 238.

Fox, Georg 226.

Franciscus v. Aſſiſi 128. 134.

Franciskaner 128. 134. 198.

Frankfurt a. M., Synode 30.

Fredegiſius 16.

Freiheit, nach der Lehre d. Abälard 94; Anſelm 92. 93. 111; Petr. Lombardus 94; Scotus 37; F. Socinus 237; Thom. Aquin 159. Verhältn. zur Gnade 111 f. 198 f.; Robert Pulleyn 112; Richard v. St. Viktor 113.

Friaul, Concil 19; Eberhard, Graf v. Fr. 32.

Friedrich II., Kaiſer 129. Friedrich von der Pfalz 296.

Frudegard, Mönch 41.

Fulbert 11. 44.

Fulgentius v. Ruſpe 32.

Gaunilo, Mönch 81.

Gebet 124.

Gehorſam Chriſti, nach Anſelm 103.

Gelaſius 121.

Gentilis, Valent. aus Coſenza 240.

Gentilly, Synode 19.

Gerbert 10; ſ. Schrift de corpore et sanguine Domini 44.

Gerdeſius, D. 211.

Gerechtigkeit Gottes 92.

Gerhoh v. Reichersberg 123.

Germanen 4; germ. Bildung 49.

Gerock, Probſt 75.

Gerſon, Joh. Charlier 188; über das Abendmahl 208; Ablaß 208; Begriff der Kirche 202; von der Schrift und ihrer Auslegung 196. 197.

Gewiſſen, Verhältniß zur h. Schrift n. Theob. Thamer 225.

Gilbert de la Porree 73. 75; ſ. Lehre über die Trinität 82.

Glaube, Begriff bei Anſelm 108; Abälard 109; Bernhard 109; Hugo von St. Viktor 108; Petrus Lombardus 110; Luther 256: Melanchthon 257; Robert Pulleyn 110; Remonſtranten 261. Gl. im Verhältn. zum Erkennen bei Anſelm 58; Alex. Hales 137. 138; Bonaventura 139; Hugo 71. 78; Thomas 140. Gl., Liebe, Hoffnung 174. Glaube und Wiſſen bei Raim. Lullus 145.

Gnade Gottes 198 f. 261 f. nach der Lehre des Scotus 37; Serv. Lupus 35. Nothwendigkeit der Gnade 162. Verhältniß zur Freiheit 111 f.; Anſelm 111; Bernh. v. Clairv. 112; Petr. Lomb. 113; Rob. Pulleyn 111; n. d. Lehre des Socinus 279.

Gomarus, Franz 274.

Goneſius, Petrus 240.

Gottesidee 79 f. 147 f.

Gottmenſch, nach der Lehre des Anſelm 102.

Gottſchalk 16. 31.

gratia, cooperans 94; gr. efficax 111; als forma superaddita 165; gratis data u. gratis data 113. 162; gratum faciens 162; gr. invisibilis 114; gr. informans 165; irresistibilis 31; operans 94; praeveniens 31; Verhältniß zu d. pura naturalia 164. 166.

Gratianus 121.

Gregor der Große 2. Gregor VII. 45. Gregor IX. 125. Gregor von Nyſſa 6. 40.

Gribaldus, Matthäus 240.

Großhead, Rob. 131.

Grotius, Hugo 219; ſ. Lehre v. Erlöſungswerk Chriſti 255; Inſpirationslehre 234.

Haller, Barth. 212.

v. d. Hardt, Herm. 211.

Heiligung, im Zusammenhange mit der Prädestination 35; u. Rechtfertigung 107 f. 178 f.
Heinrich II. 57. Heinrich v. Gent 181.
Heloise 70.
Heraklius, Kaiser 22.
Hermes Trismegistos 84.
Heßhusius 267.
Hetzer, Ludwig 240.
Hicks, Elias 227.
Hilarius von Poitiers, dessen Schriften herausg. von Erasmus 193.
Hildebert v. Tours od. Mans 71. 119.
Hildebrand 44. 47.
Hilduin v. St. Denis 5.
Hinkmar, Erzbischof von Rheims 34. 35. 37. 43.
Honius, Cornelius 293.
Honorius, Bischof v. Rom 22.
Huber, Samuel 272.
Hugo v. St. Viktor 71; s. Lehre über das Abendmahl 117. 120; Allgegenwart Gottes 86; Allmacht 88; Freiheit und Präscienz 92; Begriff des Glaubens 108; gegen d. Kindercommunion 120; Person Christi 99; Religionsbegriff 78; Begriff, Eintheilung, Nothwendigkeit, Wirkung, Zahl der Sacramente 114—116; Trinität 83.
Hunnius, Aegidius 272.
Humbert, Card. 45.
Huß Joh. 190; über die Erkenntnißquellen 196; Begriff der Kirche 203; s. Buch de ecclesia 203; s. Buch de corpore et sanguine Christi 207; s. Realismus 207.
Jakobellus von Misa 207.
Jansenius, Cornelius, Bischof v. Ypern 278.
Idealismus 52. 228.
Identität der relig. Wahrheit im alten u. n. T. 78.
ignis purgatorius 124. 183. 209 f.
impressio characteris 179.
indulgentia plenaria 183.
informatio, mentis u. conscientiae 139; per gratiam 164.
Innocenz III. 75. 120. 128. 182; de mysteriis missae 181; über d. Brodverwandlung 181. 205; d. Lehre v. d. satisf. vic. pass. 172.
Inspirationslehre 16 f. 76 f. 230 f. Abälard 76; Agobard v. Lyon 17; Anselm v. Canterb. 77; Eck 230; Erasmus 230; Fredegisius 16; Hugo Grotius 234; Simon Episcop. 234; Maximus 17; Luther 231; F. Socinus 234. mechan. Inspirationsbegr. in d. protest. K. 233; Reaktion dagegen von Seiten der Socinianer 233, Remonstranten 234, des Pietismus und der Brüdergemeinde 235.
intellectus, Verhältniß zum affectus bei Thomas 174; zur fides bei Raim. Lull. 146; zur fides u. opinio bei Abälard 63; Bernhard v. Clairv. 61; int. possibilis 142.
Joachim von Floris 75. 134. 149. 195.
Johannes von Damaskus 13; über d. Abendmahl 39; über den Ausgang des heilig. Geistes 18; Dyothelet 25. Joh. v. Fidanza 128. Joh. v. Jandino 189. Joh. v. Montosano, Dominik. 201. Johann Parisiensis, Dominik. 181. Johann Philoponus 82. Joh. v. Salesbury 54. Johann XXII. 189. 194.
Irland 3.
Isidorus von Sevilla 2.
Islam 1. 27. 127.
justificatio, per fidem 109. 174. siehe Rechtfertigung.
justitia originalis 164. 166. 248.
Kapp, D. E. 211.
Karl d. Gr. 4. 20. 30. Karl I. 226. Karl der Kahle 41. 48.
Katechismus, Rakowischer 237.
katharische Sekten 116. 117. 136. 167.
Kelchentziehung 121 f. 181 f. 207 f.
Kindercommunion 120 f.
Kindertaufe 117. 288.
Kirche, Lehre von d. K. 201 f. 280 f. Verhältniß zur aristot.-neoplat. Phil. 127; occident. 2: über die Person Christi 25 f.; üb. d. Abendmahl 40 f.;

orientat. üb. d. Perſ. Chriſti 21 f.; üb. d. Abendmahl 39 f.; Gegenſatz zw. orientat. u. röm. 1. 15; üb. d. Ausgang d. h. Geiſtes 18; griech. 12; üb. d. Fegfeuer 210; K. von Engl. 226; unter d. Germanen 4; holländ. reform. 228; von Irland 3; luther. u. reform. das Gemeinſame und das Unterſcheidende in ihnen 214. 215; Streit über d. Ubiquität 246 f.; Differenz üb. d. Prädeſtination 270 f.

Kirchenbuße 124. 183.

Kirchenrecht 188.

Kleiber, Dr. 187 A.

Klöſter, irländiſche 6.

Koornhert 273.

Krell, Joh. 222; ſ. Schrift: de Deo et ejus attributis 237.

Kreuzzüge 51. 185. 188.

Kyros, Biſchof v. Phaſis 22.

Lambert 121.

Lanfranco 11. 44. 46. 56. 59.

Laſko, Johannes 264.

Lateranconcil, erſtes 28. 75.

Lauf 43.

Leibnitz 49.

Leidrad, Biſch. v. Lyon 31.

Leo d. Gr. 121. Leo III., Pabſt 20. Leo IX. 44.

libri Carolini 4. lib. creaturarum oder theolog. naturalis 188.

Licht, d. Lehre vom innern L. bei den Quäkern 226 f.

Liebner 71.

Limborch, Philipp 258. 261.

Logos, nach d. Lehre des Maximus 23; des Servedo 242; F. Socinus 243; in Bbdg mit d. Abendmahlslehre 40; Verhältniß z. Seele Chriſti 98. 134.

Lombardus, Petr. 74. 75. 82. 83. Abendmahl 117. 120. 122; Abhängigkeit d. Creatur v. Gott 94; Buße 128. 182; Freiheit 94; Begr. d. Glaubens 110; Meßopfer 128; Perſon Chriſti 99; Begr. d. Sacram. 114; Zahl d. Sacr. 116; Folgen d. erſten Sünde 95; Verſöhnungsbegr. 106; Verhältniß d. göttl. Willens zum Böſen 91.

Löſcher, V. E. 211.

Ludwig IX. 180. Ludwig d. Baier 186. 189. Ludwig d. Fr. 5.

Luther 209. Ausgab. ſ. Werke 211; Biograph. 212; d. formale u. mater. Prinzip ſ. Reform. 214; ſ. Verhältniß zu Zwingli u. Calv. 215; üb. Tradition u. h. Schrift 217; freiere Auffaſſung d. Inſpirationsbegr. 231. 232; justitia orig. 249; Begr. d. Glaubens 256; Gnade, fr. Wille, Prädeſt. 261; Begr. d. Kirche 283; Begr. d. Rechtfertigung 256; Lehre v. d. Sacram. 284; Zahl d. Sacram. 287; Kindertaufe 288; Abendmahl 290.

Lydius, Martin 273.

magister sententiarum 74.

Mainz, Concil 31.

Malachias v. Armagh 118.

Marbach, Johann 270.

Marburg, Colloquium 253.

Maria, ihre Sündloſigkeit 97. 167. 201. 251.

Marinari, Antonio, Karmeliter, Verhältniß d. Tradit. zur Schrift 216.

Marſilius v. Padua 189.

Martinus, Biſchof v. Rom 22.

Maximus 6. 12; Dyotheleit 23; ſ. Inſpirationsbegr. 17.

Mayron, Franziskus 186.

Meier, Ludwig; ſ. Schrift philosophia Scripturae S interpres 229.

Melanchthon 194; Ausgab. ſ. Werke 211; Biograph. 212; das formale Prinzip d. Reform. ausgeſpr. in einem Briefe 215; Theologie 236; Aeußerung üb. d. Trinität 244; Begriff d. Glaubens 257; d. Kirche 283; Prädeſtinat. 262. 265; Begr. d. Sünde 249; gegen d. Ubiquität 246; über freien Willen 266. Lehre von den Sacram. 284. 287. Kindertaufe 288. 289. Abendmahl 295.

Menſchwerdung Gottes 149. 169. 170.

Menzer, Theol. in Gießen 247.

meritum, de condigno u. de congruo od. imputativum 175 f. 198.

Meßopfer 128. ſiehe Abendmahl.

Michael, Kaiſer 5.
militia Christi 179.
Mikrokosmos, d. Menſch 188.
Molina, Jeſuit 278.
Mönchsorden 51.
Monismus, d. Thom. v. Aq. 158.
monophyſitiſche u. monotheliſche Streitigkeiten 16. 21 f.
Moritz v. Paris, Erzbiſchof 73.
Müller, Daniel 227.
mundus intelligibilis 90.
Münzer, Thomas 224.
Myſticismus 133, in Oppoſit. z. Scholaſtik 194; ſpekulat. u. prakt. 194. 195; in d. Reformatszeit 223 f.; in England 225 f.; verbden mit Rationol. u. Skepticis. 227. 228.
Myſtik, z. Scholaſtik 76. 112. 118. 129.
mythiſche Betrachtungsweiſe d. Lebens Chriſti 228.
Natur, Unterſch. im Begriff nach Alb. Mag. 155; contra, praeter, supra naturam 156; N. u. h. Schrift 188.
Naturen, in Chriſto, nach d. Lehre des Theodorus v. Pharan 28.
necessitas consequentiae u. consequentis, ordinis u. rei 157.
Neoplatonismus 127.
Neubecker, C. G. 211.
Nikolaus I., Pabſt 20. Nikolaus II., Pabſt 45. Nikol., engl. Mönch 98. Nikol. v. Clemangis 188. Nikol. v Cuſa 187; de docta ignorantia 187; d. höhere Autorität d. Trabit. v. d. Schrift 197.
Nominalismus 53; Kampf m. d. Realismus 186.
Nothwendigkeit, in Gott 87. 157. 162; N. u. Contingenz 160; unbedingte Nothw. mit Ausſchluß aller Contingenz 199.
Notting, Biſch. v. Verona 82.
νοῦς 149.
Occhino 241.
Odo, Erzbiſchof v. Canterbury 44; de peccato originali 96. Odo v. Tournay 54. 55.
Oekolampadius J. 212. 295.
Offenbarung, ihre ſucceſſive Entwicklung n. Abälard 77; Hugo 79; Bhltniß zur Natur 65; zur Vernunft 127; Thom. Aq. 140; Duns Scotus 142.
officium mozarabicum 26.
Ohrenbeichte 182.
ὄν, bei Scotus 7. 134.
Opfer, Chriſti im Abendmahl, n. Paſchaſius 42; beſtritten v. Berengar 46.
opinio, im Verhältniß z. intellectus u. fides bei Bernh. v. Clairv. 61.
Opus majus, des Roger Baco 131.
Ordination 115. 116.
ordo rerum 154. 156.
Origenes 6.
Oſiander, Lukas 247. Oſiander, Andr., Prof. in Königsberg 259.
Otto v. Bamberg 116.
Pabſtthum 128; Pabſt u. allgem. Concil 202.
Pacheco, Card. 250.
Palaviccini 250.
Pantheismus, bei Scotus 8; in der Scholaſtik 134; d. neuere Panth. 192.
Paſchalis II. 121.
Paſchaſius Radbertus 40: Sündloſigkeit der Maria 97.
Patricius 3.
Paulicianer 18.
Paulinus v. Aquileja 19.
Paul v. Samoſata 243.
Paul V. 278.
Pavia, Concil 116.
peccatum connatum 95. peccatum personae 95.
Pelagianismus 199.
Pelagius 93. 251.
Peripateticus Palatinus 62.
Perſon Chriſti, d. Lehre v. d. 21 f. 93 f. 244 f.; Abälard 98; Anſelm 98; Hugo v. St. Viktor 99; Petr. Lombard. 99; Socin 244; in d. luther. u. ref. Kirche 246.
Perſönlichkeit Gottes 150.
Peter v. Blois 76. Pet. v. Bruis 117. P. v. Celle 95. 98. P. v. Clugny 70. P. v. Poitiers 74. 75.
Petrus Cantor v. St. Viktor 76.

Pfeffinger, Joh., Sup. in Leipz. 267.
Philipp v. Heſſen 225.
Philo 7.
Philoſophie, arabiſche 127. 134; platoniſche u. ariſtotel. 51; Anwendung der ariſtot. Philoſ. auf d. Dogmatik 125; ihr feindlich 191; Wiederaufleben der platon. 198; Verhältniß zur Religion bei Scotus 7; zur Theologie in der Scholaſtik 50. 55; b. Roger Baco 145.
Photius, Patriarch v. Konſtant. 20.
Pierre d'Ailly 188; ſ. Lehre über das Abendmahl 205; Brodverwandlungslehre 207; üb. d. Sacrament 204.
Pietismus 235.
pietiſtiſche Bewegungen 229.
Pietro Pomponazio 191—198.
Pius V. 278.
Placeus, Joſua, in Saumür 253.
Planck, G. J. 212.
poenitentia 116.
Poiret, Pierre 229.
Polus, Martinus 133.
Porphyrius 51.
Prädeſtination, Streit dar. 31 f. 157 f. 198 f. 261 f.; praedest. duplex 32 beſtritten v. Hinkmar 37, nach der Lehre d. Serv. Lupus 35. Präd. u. Heiligung 35; Albert 158; Raim. Lullus 160 f.; Scotus 36; Thomas 159; Wycliffe 200; beſtritt. von F. Socinus 237; Anſicht d. Reformat. überhaupt darüber 262: Luther 262; Differenz zw. Luther u. Melanchthon 265; Concordienformel 271; Zwingli 263; Streit darüber in d. reformirten K. 273 f.; Arminius 273; die Lehre d. kath. K. 276 f. ſiehe Präſcienz u. fr. Wille.
Präſcienz Gottes 33. 157 f.; nach der Lehre des Serv. Lupus 35; Verhältniß z. freien Willen, Anſelm 91; geleugnet v. Socinus 237. ſiehe Prädeſtination u. fr. Wille.
Probus 38.
Prolegg. zur Theologie 136.
Proslogium des Anſelm 80.
Prudentius, Biſch. von Troyes 34.
Pſeudo-Dionyſius 7. pſeudo-dionyſiſchen Schriften 5. 12. pſeudo-iſidoriſchen Decretale 202.
Pulleyn, Robert 71; Erlöſung 107; Glaube u. Rechtfertigung 110; Gnade u. Freiheit 111; Kelchentziehung 122; Nothwendigkeit der Sacramente 114; ihre Wirkung 115; thesaurus supererogat. 183.
Quäker 226; zwei Fraktionen 227; ihre Lehre üb. Taufe u. Abendm. 297. 298.
Rabanus Maurus 33. 41.
Raimbert 53.
Raimundus Lullus 135; ſ. Lehre über d. unbefl. Empfängn. 108; Glaube u. Wiſſen 145; Menſchwerd. Gottes 170; Prädeſtin. 160 f.; Trinität 151.
Raimundus v. Sabunde 187; ſ. liber creaturarum od. theologia natur. 188.
Ratherius v. Verona od. Lüttich 9.
Rathſchluß Gottes, allgem. u. bedingter 276.
ratio, communis u. propria 148.
Rationalismus 133; verſch. Bedeutg d. Namens 228 f.; offenes Auftreten 228; zwei Modifikationen: d. empiriſche u. pantheiſtiſche 229. 230; verbunden mit Myſticism. 227; im Socinianism. 228.
Ratramnus, Mönch 34. 40; ſ. Schrift de corpore et sanguine Domini 41. 43.
Realismus 52. 81; Kampf mit d. Nominalism. 186.
Rechtfertigung 107 ff. 256 ff. nach der Lehre Abälards 105; Alanus 110; Bernhard 107. 110; Oſiander 259; Rob. Pulleyn 110; Schwenkfeld 259; Socinus 260; objekt. Begriff d. Reformatoren 256.
Reformation 49; Prinzip 213; Theologie 235; Vorbereitung 193 f.; Vorgänger 185.
Regensburg, Verſammlung 30.
religio naturalis 188; geleugnet von F. Socinus 222.
Religion im Vhltniß z. Philoſ. 7.
Remonſtranten 234. 238. 253. 255. 261.

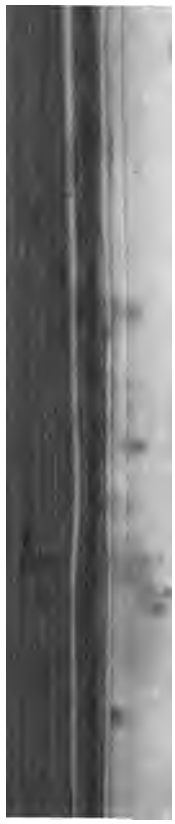
res sacramenti 116.
resolutio 132.
Rheims, Concil 73.
Rheinwald 69. 69.
Richard v. St. Viktor 118.
Ritter 50. 185 A.
Roger Baco 131; üb. d. Verhltniß der Philos. z. Theol. 145.
Rom 3: Synode 44. 45.
Roscellinus 53. 55; s. Trinitätslehre 81.
Ruarus, Martin 222.
Rudolph v. Köln 121.
Rupert v. Deutz 118.
Ruysbrock 195.
Sabellianismus 84. 242. 243.
Sacramente; Definition d. Scholast. 113 f. Begriff nach Hugo v. St. Vikt. 113. Eintheilung d. Sacr. bei Hugo 114; Petr. Lomb. 114; göttl. Mitwirkung 178; n. Alex. v. Hales 178; Duns Scotus 179; Thomas 179; Nothwendigkeit d. Einsetzung 177 f.: n. Hugo 114; Rob. Pulleyn 114; Th. Aquin 177; nicht unbedingte n Durandus 204; Pierre d'Ailly 204; Wycliffe 204; Vhltniß zur res sacramenti 116; Wirkung 115. 179; Zahl 115 f.; d. 7 Zahl 177; d. Lehre d. Reformat. üb. d. Sacram. 284 f.; d. Augsb. Confess. 286; d. Socin. u. Quäk. 296.
Salig, C. A. 212.
Samosateni neoterici 244.
Satan 100. 172.
Satanael 167.
satisfactio operis 123. satisfact. vicar. activa 103. 254; passiva 172. 254. satisf. supersbundans 171.
Scholasticus 50.
Scholastik; ihr Wesen u. Vdtg 48 ff.; Name 50; Wissenschaft 128; Verfall 132. 185.
Schöpfung 152 f.; Anfang d. Sch. 153; Begriff bei Abälard 89; Alb. Mag. 150; Alex. v. Hales 139; Scotus 8; Vhltniß z. Erhaltung 161; z. Menschwerdung 170 Zweck 152 f.
Schrift, d. heil.; d. höchste Erkenntnißquelle 15. 131. 217; normat. Ansehen 218; Sufficienz 145; göttl. Eingebung u. Inhalt 113; Verhltniß z. Creatur u. Gewissen 225; z. Natur 188; z. Tradition 196. 216; z. Vernunft im Socinianism. 220; bei den Quäk. 227. siehe Bibel.
Schwenkfeld 259. 286.
scotistische Schule 132. 185. 196.
Scotus, Joh. Erigena 6. 50. 134. de divisione naturae 7. 36. 43. 133; de praedestinatione 36; üb. d. Abendm. 43; üb. d. Ausgang d. h. Geistes 18; fides u. ratio 7; Theologie 8; allgm. Wiederbringung 38. Scotus, Marianus 133.
Seckendorf, V. A. 211.
Sekten 51; S. des freien Geistes u. d. fr. Erkenntniß 194.
Selbsterkennen Gottes 151.
Sens, Synode 70.
Sententiae Patrum 2. Sentent. d. Abälard 68. Sent. d. Petr. Lomb. 74.
Sergius, Patr. v. Constant. 22.
Servatus Lupus, Abt 34. 38.
Servedo, Michael 241 f.
Sic et Non, des Abalard 69.
Simon v. Tournay 125. 126.
singularitas personae 28.
Sixtus IV., Papst 201. 251.
Skepticismus 52. 191. 228.
Socinianismus 213; s. Vhltniß z. Reform. 220; z. Rational. u. Mystic. 223; Ansicht üb. Glaub. u. Vernft 222; Inspirationslehre 233; Theologie 236; Taufe 296.
Socinus, Lälius 220. Soc., Faustus 220. 221; s. Werk de auctoritate Script. Sacr. 221. 233; s. Institutiones relig. christ. 237. Ebenbild Gottes 251; Erbsünde 252; Erlösungsl. 254; s. Freiheitsbegr. 237; Gnade 279; Lehre v. h. Geist 243; Inspirationsbegr. 233 f.; Logosbegr. 243; Person Christi 244 f.; Streit m. Fr. Davidis dar. 245 f.; ursprüngl. Natur d. Menschen u. Folgen d. Falls 251; Gegner d. absol. Prädest. 237; Rechtfertigungslehre 260; Theologie

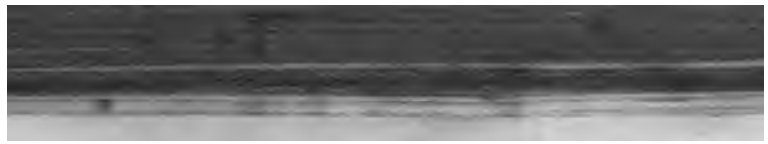
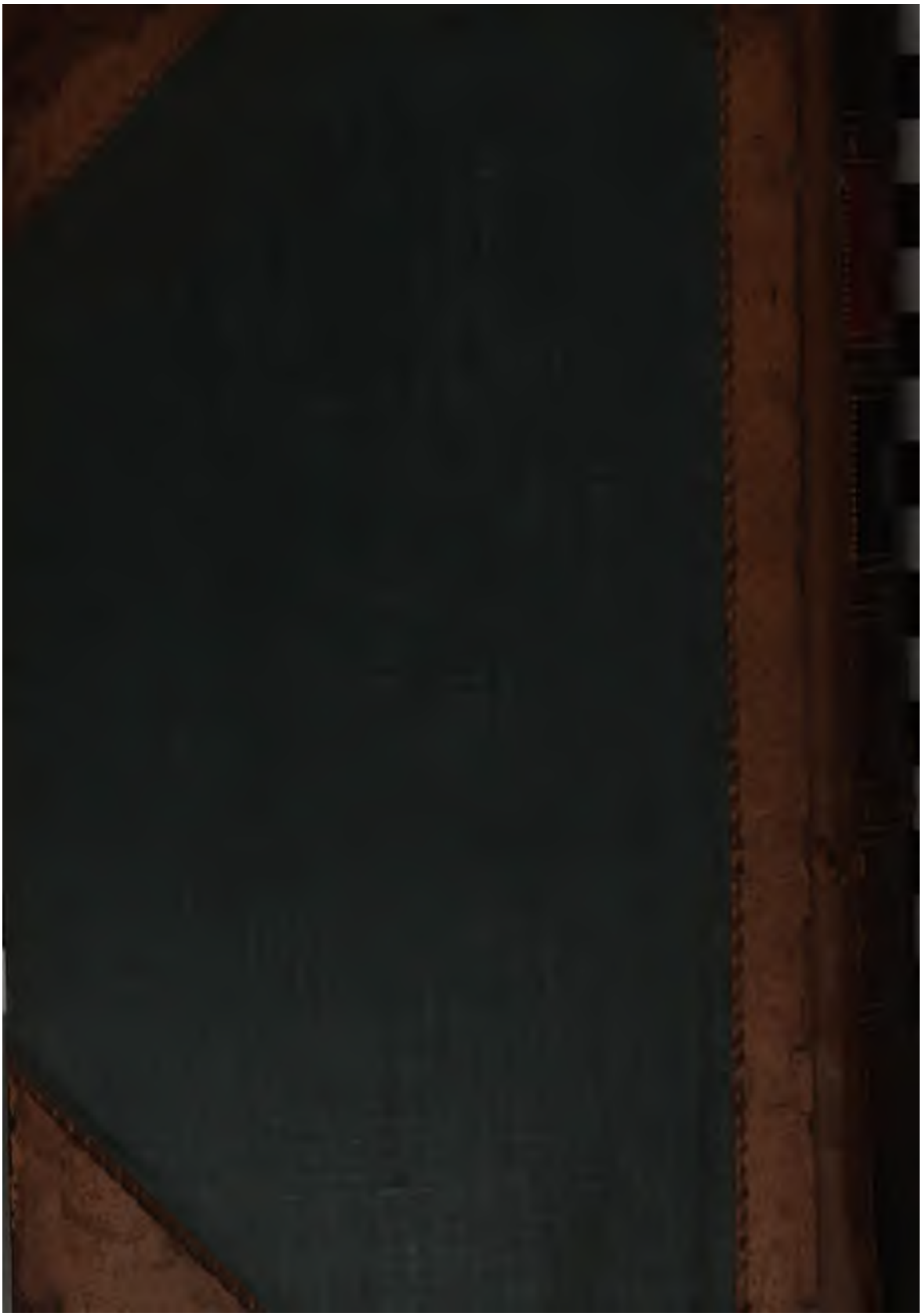
287; Trinitätslehre 288; Taufe und Abendmahl 296. 297.
Sohn Gottes 28; Söhne Gottes 192.
Soiſſons, Synode 56. 66.
Sophronius, Mönch 22.
Soto, Dominiko, Dominikaner 277.
Spanheim, Friedrich 276.
Spanien 25.
Spekulation 51; Zuſammenhg mit der Religion bei Anſelm 80; kirchl. Spekulation 128.
Spinoza 228. 229.
Spiritualen 184.
Staupitz 261.
Stefard, Paul, Pred. in Blois 275.
Strafe, im Zuſhang mit d. Sünde bei Anſelm 92. 101; Scotus 86.
Strauß 228.
Strigel, Victorin., Prof. zu Jena 267.
Strobel 211.
Studium, theolog. in d. Scholaſtik 186; Stud., des klaſſ. Alterthums u. ſein Einfluß auf d. Theol. 193.
Summa sententiarum 71. 114. Summa universae theolog. 128.
Sünde, Begr. d. Anſelm 92. 102. Scotus 86; Prinzip d. S. nach den Reformatoren 250.
Sündenfall u. deſſen Folgen 93 f. 162 f.; n. Abälard 96; Petr. Lomb. 95.
Sündloſigkeit Jeſu, nach Abälard 99; Anſelm 98.
Supralapſarismus 211. u. Infralapſar. 274 f.
Supranaturalismus 40; im Socinianismus 222.
σύμβασις κατὰ θέλησιν 24.
ſymboliſche Bücher, der luther. Kirche, Ausgab. 211; der ref. K., Ausg. 212.
ſynergiſtiſche Streit 267.
ſynkretiſtiſche Streitigkeiten 219.
Synode, v. Aachen 20. 30.; Alançon 276; Bari 83; Baſel 201; Charenton 276; erſte v. Chierſy 34; zweite 37; Conſtantinopel, ſechſte ökum. (erſte trullan.) 25; Dordrecht 274; Florenz u. Ferrara 209; Frankfurt a. M. 30; Friaul 19; Gentilly 19; Mainz 34; Nicäa (zweite) 39; Pavia 116; Piſa, Coſtnitz u. Baſel 189; Rheims 78; Rom 44. 45; Sens 70; Soiſſons 56. 66; Tours 45; Trident 216; Valence 38; Verceill 44.
Taufe 115. 116 f. 288 f.; Waſſer- u. Geiſtestaufe 117. 298. T. Chriſti n. d. Lehre des Felix 19.
Tentzel, W. E. 211.
Thamer, Theobald 224 f.
Theobald, Graf v. d. Champagne 67.
Theddotus, Biſch. v. Pharan 23.
Theodorus v. Mopſueſtia 26. 169.
Theodulf v. Orleans 29.
Theokratie, kirchl. 128.
Theologie 18 f. 79 f. 147 f. 195 f. 235 f. als Wiſſenſchaft 137. 139. 141. 144. 145. 195. 235 f.; bei Scotus 8. 36; im Socinianism. 236 f. ſiehe Philoſ. theologia naturalis 188.
thesaurus meritorum ob. supererogationis 153. 206.
Thomas v. Aquino 129 f. 133. 135.; Brodverwandlungslehre 180; Bew. f. d. Daſein Gottes 148; Nothwend. d. Böſen 158 f.; d. Poſit. u. Negat. im Böſen 159; Erbſünde 167; unbeſtl. Empfäng. 167; Aneignung d. Erlöſ. 174, Nothwend. d. Erlöſ. durch Chr. 171; Glaube u. Erkennen 140; Glaube, Liebe, Hoffnung 174; Gottoserkenntniß 148; Wirkung d. Gnade 176; Begr. der justificatio 174; Gewißheit d. just. 174; Kelchentzieh. 182; Menſchwerdung Gottes 170; Begr. d. Nothwendigk. 157. 162; Nothw. d. Offenbarung 140; Perſönlichk. Gottes 150. pura naturalia und gratia 165. 167; principalis causa gratiae 179; Nothw. d. Sacram. 177; d. Siebenzahl 177; Wirkung d. Sacr. 179; Satisfactionslehre 171; Anfang d. Schöpfung 153; Begr. d. Theologie 141; thesaurus supererog. 184; Trinität 151; Lehre v. Urſtand u. Freih. 164; Unbedingtheit des göttl. Wiſſens 159; fr. Wille 159; Begriff des Wunders 156.
thomiſtiſche Schule 182. 188. 196.

Thummius 247.
Tod Chriſti, ſiehe Erlöſungswerk.
Tours, Concil 45.
Tradition, als Erkenntnißquelle 196; d. kath. Lehre 218; Vhltniß z. h. Schr. nach d. Tridentinum 216; in d. evangel. K. 217; Lehre d. Rob. Barclay 227; Calixt 218. 219; Grotius 219; Theod. Thamer 225.
Traducianismus 167.
transsubstantiatio 119. 149.
Trident, Concil 216. 250. 251. 258. 277.
Trinitätslehre 81 f. 238 f.; des Abälard 82. 84: Alanus ab Insulis 84; Alb. Magn. 150; Anſelmus 82; arianiſche u. ſabellian. Auffaſſung erneuert 239; in d. Augsb. Confeſſ. 244; Campan. 240; Gilb. Porretanus 82; Hugo v. St. Vikt. 83; Petr. Lombard. 82; Raim. Lullus 151; Melanchth. 244; in d. plat. Philoſ. 126. 150 f.; Roscellinus 55. 81; Servedo 241; F. Socin. 243; Thom. 151; Wycliffe 198.
Tritheismus 82.
Tugend, theolog. u. ethiſche 174.
τύπος des Conſtans 22.
Ubiquität Chriſti, nach Scotus 43. 120. 123; Streit darüber zw. luth. u. ref. K. 246; in d. luth. Kirche ſelbſt 247.
ubiquitas absoluta et respectiva 247.
unctio extrema 115. 116.
universalismus hypotheticus 276.
Univerſität, Pariſer 124. 202.
Unſterblichkeit, perſönl. geleugnet 134.
Urban II. 57.
Urbanus Rhegius 264.
Urſtand des Menſchen 93 f. 162 f.; thomiſt. u. ſcotiſt. Lehre 250.
Uytenbogaert 274.
Valence, Concil 38.
Valla, Laurentius 265.
Vega, Andrea, Franziskaner 277.
verborgener Rathſchluß Gottes 33.
Vercelli, Synode 44.
Verdammniß d. ungetauften Kinder 97. 116.
Vereine 50.
Verſöhnung, ſiehe Erlöſungswerk.
Vernunft, Unabhängigk. v. Autoritätsglauben n. Berengar 11; Vhltniß z. Glauben b. Abälard 64; b. Bonaventura 139; Raim. Lullus 146; in d. Scholaſtik 132; Duns Scot. 142 f.; zur Offbrg 127; z. Sinnlichkeit 96. ſiehe ratio.
Vincentius Lerinenſis, ſ. Commonitorium 218.
vis conservativa, d. Raim. Lullus 161.
voluntas beneplaciti u. signi 88.
Vorſehung 91. 154 f. 262, ſiehe Präſcienz u. Prädeſtination.
Wahrheit, theolog. u. philoſ. 135. 140. 191.
Walch, J. G. 211.
Walter v. Mauretanien 66; ſ. sententiae 68; contra quattuor Galliae labyrinthos 75; gegen Abälard 85.
Welt, Körper- Geiſter- Ideenwelt 149.
Weltgeiſtliche 128.
Weltordnung 89.
Weltregierung 91. 154 f.; ſiehe Präſcienz u. Prädeſtinat.
Weſen Gottes 84 f.
Weſſel, Johann 186. 191. 196; ſ. Buch de communione sanctorum 203; üb. d. Buße 209; Fegfeuer 210.
Whitby 253.
Wicel 239. 258.
Wiederbringung, allgem. 38.
Wiedergeburt 29.
Wiganb 267.
Wilhelm I. 57. Wilh., Abt v. Thierry 69. Wilh. v. Auvergne, Biſch. 131. Wilh. v. Auxerre 184. Wilhelm v. Occam 186. 189. 205. Wilhelm v. Paris 144: Erlöſungslehre 172. Wilhelm v. St. Amour 128.
Wille, des Menſchen im Verhältniß zur göttl. Präſcienz u. Prädeſtination 91. 157 f. 261 f. ſiehe Freiheit.
Wiſſenſchaft, Begriff bei Alexander Hales 137.
Wiſſowatius, Andreas 223.
Wolfenbüttler Fragmente 228.
Wolfſche Philoſ. 229.

Wunder 154 f.; Begriff u. Bedeutung bei Abälard 64. 89. 154; Albert Mag. 155; Thom. Aquin 156; Hugo 72; Petro Pomponazio 192.
Wykliffe 181. 186. 189; ſ. ſyſtem. Geiſt 190; de universalibus realibus 186; Trialogus 190; d. formale Prinzip d. Reformat. 196; Lehre v. Abendmahl 206; Ablaß u. Buße 208; gegen die Brodverwandlungsl. 206; Erkenntniß Gottes 200; Begriff der Kirche 203; Prädeſtinat. 200; ſ. Realismus 207; Sacramente 204; normat. Anſehen d. Schrift 213. 214; Trinitätslehre 198; gegen d. Unterſch. von theolog. u. phil. Wahrheit 191.
Zacharias v. Chryſopolis 118.
Zanchius, Hieronymus 270.
Zeitalter des Vaters, Sohnes u. heil. Geiſtes 134. 149.
Zinzendorf 235.
Zwickauer Propheten 224.
Zwingli, Hulbreich; Ausg. ſ. Werke 212; Biogr. 212; ſ. Schr. de vera et falsa religione 292; ſ. Lehre üb. Erbſünde 252; Wirkung d. Erlöſung 264; Kindertaufe 289; unſichtb. Kirche 263. 282; Prädeſt. 263; Sacram. 285; Abendm. 292.

Druck von W. Plötz in Halle.



Druckfehler.

Theil I. S. 278 n. l. Assemani.
Theil II. S. 45 Z. 12 v. o. l. Humbert.
S. 230 sind die beiden Ueberschriften zu streichen:
Die specielle Dogmengeschichte.
Die einzelnen Dogmen.